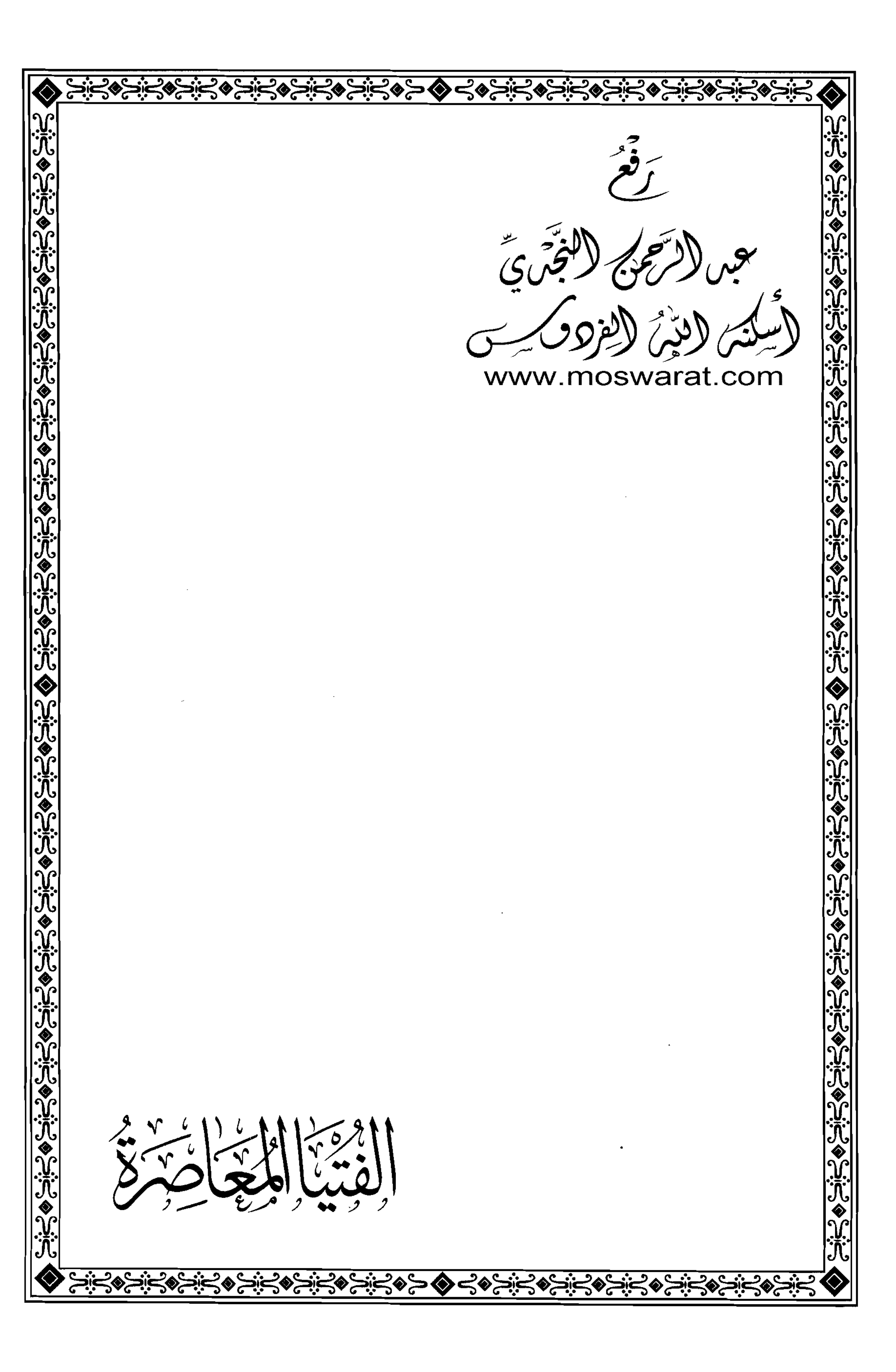
رسائل جامعية (٧٧)

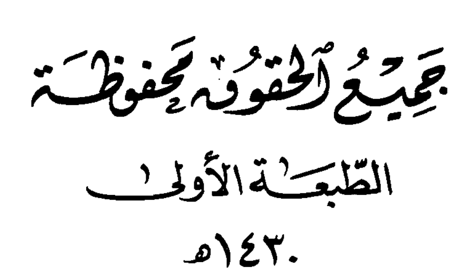
الفتيا المعاصرة

دراسة تأصيلية تطبيقية في ضوء السياسة الشرعية

تأليف
د/ خالد بن عبد الله بن علي المزيني

دار ابن الجوزي


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com
الفتيا المعاصرة

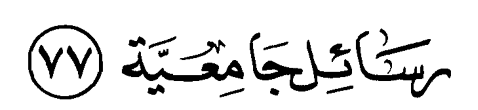




دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية: الدمام - شارع الملك فهد - ت: ٨٤٢٨١٤٦ - ٨٤٦٧٥٩٣، ص ب: ٢٩٨٢ - الرمز البريدي: ٣١٤٦١ - فاكس: ٨٤١٢١٠٠ - الرياض - حي الفلاح - مقابل جامعة الإمام - تلفاكس: ٢١٠٧٢٢٨ - جوّال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨ - الإحساء - ت: ٥٨٨٣١٢٢ - جدة - ت: ٦٣٤١٩٧٣ - ٦٨١٣٧٠٦ - الخبر - ت: ٨٩٩٩٣٥٦ - فاكس: ٨٩٩٩٣٥٧ - **بيروت** - هاتف: ٠٣/٨٦٩٦٠٠ - فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١ - **القاهرة** - ج.م.ع - محمول: ٠١٠٦٨٢٣٧٨٣ - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠

البريد الإلكتروني: **aljawzi@hotmail.com - www.aljawzi.com**

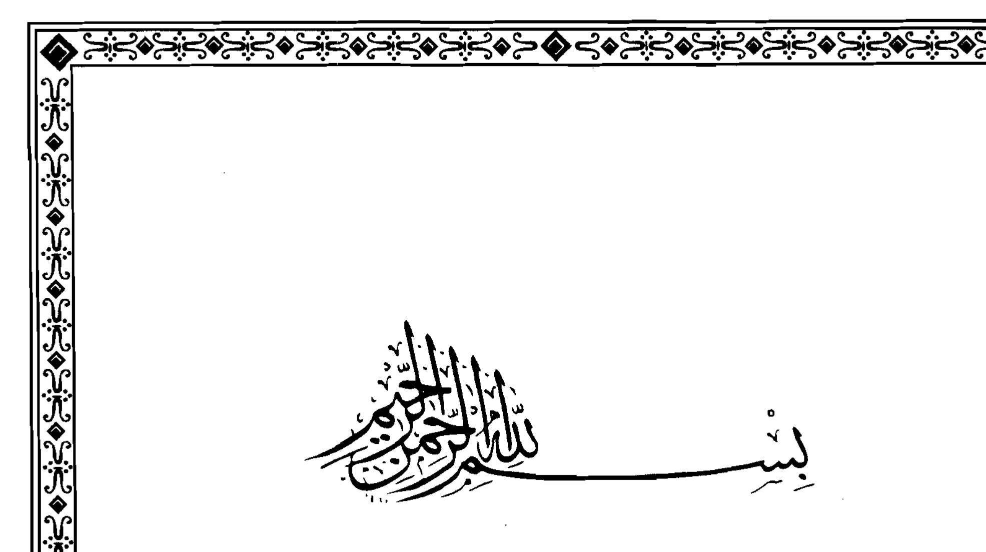


الفتيا المعاصرة

دراسة تأصيلية تطبيقية في ضوء السياسة الشرعية

تأليف
د/ خالد بن عبد الله بن علي المزيني

دار ابن الجوزي

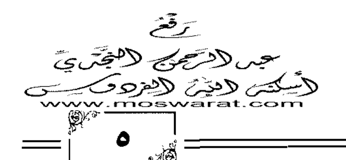


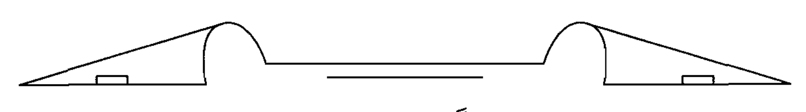
أصل هذا الكتاب رسالة علمية حصل بها المؤلف على درجة الدكتوراه في الفقه والسياسة الشرعية من المعهد العالي للقضاء، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وذلك في ١٤٢٨/١/٢٨هـ. بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى وقد شكلت لجنة المناقشة من كل من:

أ ــ معالي الأستاذ الدكتور أحمد بن علي سير المباركي مشرفاً.

ب ــ معالي الأستاذ الدكتور علي بن سعد الضويحي عضواً.

جـ ــ فضيلة الشيخ الدكتور عبد الله بن إبراهيم الطريقي عضواً.





أولاً: المقدمة

الحمدُ للهِ الذي بعثَ في الأميين رسولاً منهم، يسوسُهم بكتاب الله ﷻ، ويُمَسِّكُهم بحبلِه المتين، فأتمَّ به النعمةَ، وأكملَ به الدين، والصلاةُ والسلامُ على إمام الأنبياء، وقائدِ الغُرِّ المحجَّلين، نبيِّنا محمدِ بن عبد الله، صلوات الله وسلامه عليه، وعلى آله، سرمداً، إلى يوم الدين.

وبعد: فإن الله ﷻ قد ختم الرسالات ببعثة نبيه محمدٍ ﷺ بالهدى ودين الحق، ليخرج الناس من ظلمات الجهل والهوى، إلى نور العلم والهدى، وينقذ البشرية من سياسات الظلم والجور، إلى جادة العدل والإحسان. وأنزل عليه الكتاب والفرقان، وآتاه جوامع الكلم، وعيون البيان، فكانت شرعته مباركة عامة، حنيفية سمحة، فبلَّغَ عن ربه أتمَّ بلاغٍ، ونَصَحَ لأمته غايةَ النصح، فما ترك خيراً إلا دلَّ العالَمَ عليه، ولا شراً إلا حذَّرَهم منه، فأَنعِمْ به من رسولٍ معلمٍ، وناصحٍ مشفق.

ثم جاء أصحابه من بعده ﷺ، فكانوا أئمةَ الهدى، وإِخَاذَ العلم، ومراجِعَ الفتيا، ومناجع الفقه، يصدرُ الناسُ عن فتاويهم، ويرجع أهل الأمصار إليهم في نوازلهم وحوادثهم.

ثم توارثَ أهلُ العلم ذاك المقامَ الشريف ـ أعني مقامَ الفتيا ـ وتتابعوا على تَسَنُّمِه جيلاً إِثْرَ جيلٍ، كابراً عن كابر، ينفون عن هذا الدين تحريفَ الغالين، وانتحالَ المبطلين، وتأويلَ الجاهلين.

ثم إن الزمانَ قد دارَ دورتَه، وتفجرت لأهل الفقه فيه النوازل، وتشققت لهم فيه المسائل، واختلَّ لدى بعض المنتسبين إلى العلم الشريف فيه التوازن المنهجي ـ اختلالاً ما ـ، وادَّعَى العلمَ ـ في عصرنا ـ من ليس بذاك، والتُمِسَت الدنيا بعلوم الآخرة، وعَظُمَ الخوضُ في شأنِ الفتيا، فاحتاج الأمرُ إلى بحوثٍ علميةٍ، ودراساتٍ شرعية، تُجَلِّي الحقَّ، وتُزَيِّفُ الباطلَ، وترسم ضوابطَ الفتيا، وتناقش أحكامها المعاصرة، وتبين واجبَ العلماء وأولي الأمر في حماية جناب الشريعة المطهرة،

ودورهم في حسم نذر الفوضى العلمية، وجمع أهل العلم والفتيا على كلمة سواء[1]، فكان هذا البحث.



(١) لا يدعو هذا البحث إلى توحيد الفتوى، وإنما يدعو إلى إعادة النظر في مناهج الفتيا المعاصرة، ونقد أصولها، وتحرير مداركها، وصولاً إلى توافق منهجي بين أهلها وإن تفرقت بهم الديار.

شكرٌ وتقدير

وبعد أن أنعم الله تعالى عليَّ بإتمام هذا البحث، بفضله ومِنَّتِه؛ فإني أحمده سبحانه على توفيقه، وأثني عليه الخيرَ كله، على نعمه الظاهرة، وآلائه المتظاهرة.

ثم إني أتقدَّم إلى مقامِ والديَّ الكريمين، اللذين بَذَلا ما في وسعهما في سبيل حثي على طلب العلم، وتيسيره وتذليله، فلوالِدِي ﷺ ووالدتي ـ حفظها الله ورعاها ـ خالص دعائي وامتناني.

كما أشكر زوجتي التي صبرت وساندت أثناء مدة البحث، فجزاها الله خير الجزاء، وكذا سائر الأهل والإخوة، وكل من أعانني بقليل أو كثير، لهم جميعاً مني جزيل الشكر، ووافر الدعاء.

كما أتقدم بالشكر إلى مقام شيخي وأستاذي: معالي الشيخ أ.د. أحمد بن علي سير المباركي ـ حفظه الله ـ، على ما تفضَّلَ به من الموافقة على الإشراف العلمي على هذا البحث، وما غمرني به من كرمه وحسن تعامله، وما تعاهدني به من دقيق ملحوظاته وجليل توجيهاته، وما أفدته منه في أثناء الدراسة في مرحلة البكالوريوس في كلية الشريعة، ثم في مرحلة الماجستير في المعهد العالي للقضاء، فجزاه الله عني خير جزائه وأوفاه.

ثم أشكر أصحاب الفضيلة المشايخ: الشيخ د. سعود بن محمد البشر، ومعالي الشيخ أ.د. علي بن سعد الضويحي، وفضيلة الشيخ د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي ـ حفظهم الله ـ، على توجيهاتهم لي فيما يتعلق بمخطط البحث وتقسيماته، وفي مناقشة البحث وتصويبه.

كما أتقدم بالشكر إلى القائمين على هذه الجامعة الأصيلة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، التي ترقيت إلى مدارج العلم في رحابها، وأخص بالذكر المعهد العالي للقضاء.

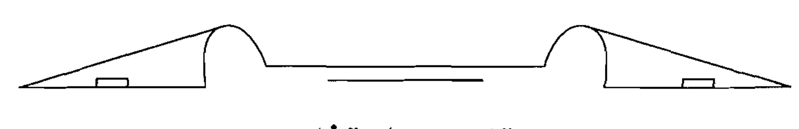
كما أشكر أخي وصديقي الشيخ عبد الكريم بن محمد القشعمي، على فوائده المتواصلة، ومصابرته معي في رحلاتي العلمية، وكذا الإخوة الأفاضل: الشيخ عبد الرحمٰن بن عبد الله المحمود، والشيخ عبد الله بن يحيى الحسن، والشيخ ياسر بن سعيد السعيد.

والشكر موصولٌ لكل من أعانني من المشايخ والإخوة والأحباب، إرشاداً برأي، أو إمداداً بكتاب، أو إسناداً بدعاء، اللهم اجزهم عني خير الجزاء وأوفاه.

والحمد لله أولاً وآخراً، ظاهراً وباطناً.







تنبيه واعتذار

ربما يجد القارئ لهذا الكتاب شيئاً من النقد لرأي بعض الأجلة من المتقدمين أو الفضلاء من المعاصرين، وربما لم يسعف القلم فتجيء العبارة على وجهٍ يوحي بالقسوة في غير موضعها، وأؤكد هنا أنني توخيت أن أحرر ما اقتضاه النهج العلمي المحايد، محاولاً توجيه النقد إلى الرأي لا إلى قائله قدر الطاقة، وأستغفر الله تعالى من أن أتعمد شدة في غير موضعها، أو أن أبخس الناس أشياءهم، أقول هذا معتذراً ومستغفراً لي ولكل من انتقدتُ له قولاً أو رأياً، ويروق لي في هذا السياق كلام الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، المتوفى عام (٤٦٣هـ)، إذ قال في مقدمة كتابه (موضح أوهام الجمع والتفريق):

«ولعل بعض من ينظر فيما سطَّرناه، ويقف على ما لكتابنا هذا ضَمَّنَّاه، يُلحِقُ سيء الظن بنا، ويرى أنَّا عمدنا للطعن على من تقدمنا، وإظهار العيب لكبراء شيوخنا وعلماء سلفنا، وأنى يكون ذلك، وبهم ذُكِرنا، وبشعاع ضيائهم تبصرنا، وباقتفائنا واضح رسومهم تميزنا، وبسلوك سبيلهم عن الهمج تحيزنا، وما مثلهم ومثلنا إلا ما ذكر أبو عمرو بن العلاء...، ثم ساق بإسناده قوله: «ما نحن فيمن مضى إلا كبقلٍ في أصول نخل طوال»[1]. اهـ.

وأستغفر الله من زيغ القلم، وزلل النظر.

---

(١) (١/ ١٢)، وهنا أقول أيضاً ـ معتذراً ـ ما قاله القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي: «فتوى المفتي في المسائل وكلامه عليها؛ إنما هو بحسب ما يوفقه الله تعالى إليه، وقد يرى الصواب في قولٍ من الأقوال في وقتٍ، ويراه خطأً في وقتٍ آخر، ولذلك يختلف قول العالم الواحد في المسألة الواحدة، فلا يعتقد الناظر في كتابي أن ما أوردته من الشرح والتأويل والقياس والتنظير طريقُه القطع عندي حتى أعيب من خالفه، وأذم من رأى غيره، وإنما هو مبلغ اجتهادي، وأما فائدة إثباتي له فتبيين منهج النظر والاستدلال، والإرشاد إلى طريق الاختبار والاعتبار، فمن كان من أهل هذا الشأن فله أن ينظر في ذلك، ويعمل بحسب ما يؤدي إليه اجتهاده، من وِفاقِ ما قلتُه أو خلافه، ومن لم يكن نال هذه الدرجة فليجعل ما ضمنته كتابي هذا سلماً إليها، وعوناً عليها». اهـ مختصراً [المنتقى شرح الموطأ (١/ ٣)، مطبعة السعادة، مصر، ط أولى، ١٣٣٢هـ].

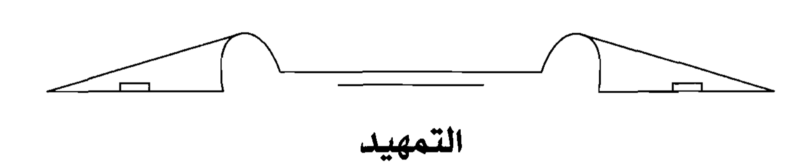
التمهيد

المسألة الأولى: تعريفُ المصطلحاتِ الواردةِ في العنوان.

المسألة الثانية: تحديد النطاق الزماني للبحث.

المسألة الثالثة: تنبيهات حول عنوان البحث.

المسألة الرابعة: حكم الفتيا.



التمهيد

ويشتمل على أربع مسائل:

المسألة الأولى

تعريف المصطلحاتِ الواردةِ في العنوان

وسيكون التعريف لمفردات هذا المُرَكَّب ـ أعني: الفتيا المعاصرة ـ، ثم للمُرَكَّبِ ذاتِه، ضرورةَ توقف معرفةِ الكلِّ على معرفةِ أجزائه(١)، ثم أُتبِعُ ذلك بالتعريف بالسياسة الشرعية، وأبين علاقتها بالفتيا.

أولاً ـ تعريف الفتيا لغةً واصطلاحاً:

أ ـ تعريف الفتيا لغةً:

«الفتيا» أصلها من الثلاثي «فَ تَ يَ»، ولهذه المادة ـ أي: الفاءُ والتاءُ والحرفُ المعتلُّ أصلان:

أحدهما: يدلُّ على طراوةٍ وجِدَّةٍ.

والآخرُ: يدلُّ على تبيينِ حُكْمٍ(٢).

فمن الأول: الفَتِيُّ: الطَّرِيُّ من الإبل، والفَتَى من الناسِ: واحدُ الفتيان، والفَتَاءُ: الشبابُ، قال الشاعر:

---

(١) المركَّب لا يمكن أن يُعلم إلا بعد العلم بمفرداته، لا من كلِّ وجهٍ، بل من الوجه الذي يصحُّ أن يقعَ التركيبُ فيه، كما قرره الفخر الرازي في المحصول، انظر: المحصول؛ لمحمد بن عمر بن الحسين، المعروف بالفخر الرازي (١/ ٩١)، بتحقيق د. طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط أولى، ١٤٠٠هـ، وقارن بنفائس الأصول في شرح المحصول؛ لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (١/ ٢١ ـ ٢٥)، بتحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢١هـ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول؛ لمحمد بن علي الشوكاني (٣)، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ط أولى، ١٣٤٩هـ.

(٢) مقاييس اللغة؛ لأحمد بن علي بن فارس، مادة (فتي) (٤/ ٤٧٤)، بتحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة.

إذا عاشَ الفَتَى مائتينِ عاماً فقد ذَهَبَ البَشَاشَةُ والفَتَاءُ[١]

ومن الأصلِ الآخَر: الفُتْيَا، يقالُ: أفتى الفقيهُ في المسألة، إذا بيَّنَ حُكمَهَا[٢].

وهذا الأخير ـ أي: تبيينُ الحكم ـ هو مقْصِدُ البحث، وسيأتي له مزيدُ بيانٍ ـ بإذنِ الله ـ.

و«الفُتْيَا» في اللغةِ اسمُ مصدرٍ؛ كالفَتْوَى والفُتْوَى، بمعنى الإفْتَاء[٣]، وهو ما أفتى بِهِ الفَقِيهُ[٤]، وهي مشتقةٌ من الفِعلِ «أفْتَى»[٥]، والمصدر «إِفْتَاء»؛ كأَكْرَمَ إكْرَاماً، وأَحْسَنَ إحْسَاناً[٦].

وتُجْمَعُ «الفُتْيَا» على فَتَاوَى وفَتَاوٍ[٧]، والجمعُ «فَتاوِي» بالياء على الأصل، وهو الأفصَح، وقيل: يجوز الفتح للتخفيف[٨].

والتعبير بكلمة «فُتْيَا» أفصَحُ من التعبيرِ بكلمَتَيْ «فَتْوَى» و«فُتْوَى»، لكثرةِ شيوعها في اللسانِ العربي، ولأن الأَصْلَ في لامِهَا اليَاءُ، فهذِهِ المادَّةُ أكثَرُ ما تُستعمَلُ على «فَ تَ يَ»، وتستعمل أحياناً على «فَ تَ و»[٩].

---

(١) البيت للربيع بن ضبيع الفزاري، كما في الأمالي؛ لأبي علي القالي (٣/ ٢١٥).

(٢) مقاييس اللغة؛ لأحمد بن علي بن فارس، مادة (فتي) (٤/ ٤٧٤).

(٣) تهذيب اللغة؛ لأبي منصور الأزهري، مادة (فتي) (١٤/ ٣٢٩)، بتحقيق: عبد السلام هارون، المؤسسة المصرية، القاهرة، لسان العرب؛ لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، مادة (فتي) (٤/ ٢٤٤)، دار صادر، بيروت، المفردات؛ للراغب (٦٢٥)، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (فتي) (١٧٠٢)، أنيس الفقهاء؛ للقونوي (١/ ٤٠٩)، المصباح المنير؛ للفيومي (٥٨٦)، ولم يذكر في التهذيب والمصباح «فُتوَى» بضم الفاء وقصر آخره.

(٤) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (فتي) (٤/ ٢٤٤).

(٥) المرجع السابق. (٦) المرجع السابق.

(٧) المرجع السابق.

(٨) انظر: المصباح المنير؛ للفيومي (٤٦٢)، وعليه فالتعبير الشائع «فَتَاوَى» مخالفٌ للأفصح، فالأفضل التعبير بـ«فتاوِي».

(٩) قال ابن سيده: «وإنما قضينا على ألف أفتى بالياء، لكثرة فَتَيَ، وقلة: فَتَوَ».اهـ، من لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (فتي) (٤/ ٢٤٤)، وقال الخليل في كتاب العين (٥/ ١٨٧): «وما جاءَ من فُعلَى من بنات الواو يُحوَّل إلى الياء، نحو: الدنيا؛ من دَنوتُ وأشباهه».اهـ، وانظر: الممتع في التصريف؛ لابن عصفور الإشبيلي (٣٤٦)، بتحقيق: د. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط أولى، ١٩٩٦م، الفتيا ومناهج الإفتاء؛ د. محمد سليمان الأشقر (١١)، دار النفائس، عمان، ط ثالثة، ١٤١٣هـ.

يقالُ: أفتيتُه فُتْيَا، إذا أجبتُه عن مسألة، وتَفاتَوا إلى فلانٍ؛ إذا تحاكَمُوا إليه واستَفتَوهُ[١]، قال الطِّرِمَّاحُ[٢]:

هَـلُـمَّ إلـى قُـضـاةِ الـغَـوثِ فـاسـأَلْ ... بِـرَهـطِـكَ والـبـيـانُ لـدَى الـقُـضـاةِ

أَنِــخْ بِـفِـنَـاءِ أَشْـدَقَ مِـنْ عَـدِيٍّ ... وَمِـنْ جَـرْمٍ وَهُـمْ أَهْـلُ الـتَّـفَـاتِـي[٣]

أي: هم أهلُ التحاكم والاستفتاء[٤]، يقال: تفاتَوا إليه: تحاكَموا[٥].

ويُقصَدُ بـ«الفُتْيَا»: **إظهارُ** الشيءِ المسؤولِ عنه عند السؤال[٦]، وحقيقتها: **البيانُ والإيضاحُ** لما استَغْلَقَ من المسَائِلِ وقويَ فيها الإشْكَالُ، فيُحتاجُ حينئذٍ إلى عالِمٍ مَكِينٍ، ليَحُلَّ مُشْكِلَهَا، ويُزِيلَ اللَّبْسَ عنْها، ويقولَ فيها فصلَ الخطاب[٧]، فأمَّا المسائلُ السهلةُ، القريبةُ المأخَذِ؛ فلا يُقالُ فيها: «أفتى»، بل يقال: أجَابَ، وردَّ، ونحوهما، وهذا حاصلٌ باستقراءٍ أغلبيٍّ لمواردِ هذه المادةِ

(١) تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (فتي) (١٤/ ٣٢٩)، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (فتي) (٤/ ٢٤٤).

(٢) الطِّرِمَّاحُ هو: ابنُ حَكِيم بن حَكَم بنِ نَفْرِ بن قيسِ بن جحدَر الطائي، أبو نَفْر، شاعرٌ وخطيبٌ، شاميُّ المولد والمنشأ، خارجيُّ المذهب، والطِّرِمَّاح في اللغة: الطويلُ، وجدُّ جدِّه قيسٌ له صُحبةٌ، انظر: الشعر والشعراء؛ لابن قتيبة (٢/ ٤٨٩)، تاريخ مدينة دمشق؛ لابن عساكر (٢٤/ ٤٦٥)، الوافي بالوفيات؛ للصفدي (١٦/ ٢٤٥).

(٣) ديوان الطِّرِمَّاح (٢٦)، بتحقيق: د. عزة حسن، وزارة الثقافة، دمشق، ط أولى، ١٣٨٨هـ، وانظر: تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (فتي) (١٤/ ٣٢٩)، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (فتي) (٤/ ٢٤٤).

(٤) تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (فتي) (١٤/ ٣٢٩)، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (فتي) (٤/ ٢٤٤)، غريب الحديث؛ للخطابي (١/ ٤٤٨).

(٥) أساس البلاغة؛ لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، مادة (فتي) (٢/ ٧)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١٩هـ.

(٦) شرح مقامات الحريري؛ لأبي العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسي الشريشي (٣١)، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ط أولى، ١٣٨٩هـ.

(٧) يرى ابنُ عصفور الإشبيلي أنَّ سبب تسمية الفتيا بذلك؛ هو أنَّ في الفتيا تقويةً لنفس المستفتي، بحلِّ الإشكالِ عنه، انظر: الممتع الكبير في التصريف (٣٤٦)، وابن عصفور هو: أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي، إليه انتهت علوم العربية في عصره، توفي عام (٦٦٩هـ)، انظر: البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة؛ لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي (١٦٠، ١٦١)، بتحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث، الكويت، ط أولى، ١٤٠٧هـ.

في الكتابِ والسنةِ وكلامِ العرب[(١)].

ولما كانَ مقصودُ الفتيا **بيانَ الأحكام الشرعية** أتمَّ بيان وأجلاه، وهو ما استفدناه من الدلالة اللغوية للفظ «الفتيا»؛ وجبَ على المفتي أن يحتاطَ في ألفاظه، فإذا أفتى السائلَ بشيء؛ فينبغي له أن يُنَبِّهَه على وجه الاحتراز مما قد يذهب إليه الوهم منه من خلاف الصواب، قال ابن القيم بعد تقريره هذا المعنى: «وهذا بابٌ لطيفٌ من أبواب العلم والنصح والإرشاد»[(٢)].اهـ، مثالُ هذا قوله ﷺ: **«لا يُقتل مؤمنٌ بكافرٍ، ولا ذو عهدٍ في عهده»**[(٣)]، فتأمل كيف أتبع الجملة الأولى بالثانية؛ رفعاً لتوهم إهدار دماء الكفار مطلقاً؛ وإن كانوا في عهدهم، فإنه لما قال: **«لا يقتل مؤمنٌ بكافر»**؛

(١) حصلَ لي بتتبّع موارد كلمة «فتيا» في نصوص الكتاب والسنة، وفي المعاجم اللغوية، أنها تستعمل في المسائل المشكلة فحسب، وربما أُدخلت مسائل واضحة في مسمى الفتيا تجوُّزاً، إذا وردت معها في سياق، فأما استقلالاً فلا. وقد ذهب ابن منظور في لسانه، [مادة (فتي) (٤/ ٢٤٤)]؛ إلى أن أصل الفُتْيَا: مِن الفَتَى والفُتُوَّة، فيقول: «والفُتْيَا تبيينُ المُشْكِلِ من الأحكام، أَصلُه من الفَتَى، وهو الشَّابُ الحَدَثُ، الذي شَبَّ وقَوِيَ، فكأنه يُقَوِّي ما أشكل ببيانِه، فَيَشِبُّ ويصيرُ فَتِيًّا قويًّا، وأصلُه من الفَتَى، وهو الحديث السِّنِّ».اهـ، لكنْ استدرك د. محمد الأشقر عليه جعلَه أصلَ الفُتْيَا من «الفَتَى»، واستظهر أن يكونَ مَأخوذاً من «الإِفْتَاء»، بمعنى الإبانةِ والإظهار، قال: «لِشَبَهِ (فَتَيَ) بِفَتَحَ، وفَتَشَ، وفَتَقَ، وفَتَكَ القطنَ إذا نَفَشَه، والفَتُّ: الشَّقُّ في الصخرة، فكلُّها بمعنى الإظهار، ولا صِلَةَ لها بمعنى القوة، أو معنى الحداثة».اهـ، [الفتيا ومناهج الإفتاء؛ د. الأشقر (١٢)]. قلت: وكلام ابن منظور ـ وسبَقَه إليه الأزهريُّ في تهذيب اللغة (١٤/ ٣٢٩)، ونقله أيضاً الفيومي في مصباحه (٢/ ٤٦٢) ـ أقربُ إلى الوضعِ اللغوي، فإنَّ علاقةَ الفُتْيا بالفُتُوَّة والقُوَّة ظاهرةٌ، إذ لا تكون الفتيا إلا عن قوةٍ علمية، يتمكّن بها المفتي من بيانِ ما قَوِيَ إشكالُه، فقوَّةُ المفتي وقوة الإشكال؛ يتسقان مع أصل الفتوّة، وإلى هذا التأصيلِ العريقِ ذهب أبو الفتح ابن جني (٣٩٢هـ) في سر صناعة الإعراب (٢/ ٥٩٢)، دار القلم، دمشق، ط ثانية، ١٤١٣هـ، وجار الله الزمخشري (٥٣٨هـ) في الكشاف (٣/ ٣٦٩) عند تفسير الآية (٣٢) من سورة النمل، وابنُ عصفور الإشبيلي (٦٦٩هـ) في الممتع الكبير في التصريف الكبير (٣٤٦)، وشهاب الدين أحمد بن قاسم العبادي القاهري الشافعي (٩٩٤هـ) في جواب له عن سؤال رفع إليه بخصوص اشتقاق الفتيا في اللغة، وهو مخطوط في مكتبة برلين برقم (lbg٥٢٦)، وقد أعددته للطباعة ـ بحمد الله ـ، والله تعالى أعلم.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٤/ ٢٠٣)، بتحقيق الشيخ عبد الرحمٰن الوكيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، وانظر أيضاً: (٤/ ٢٢٥) منه.

(٣) الحديث أخرجه أحمد برقم (٩٥٩) (١/ ١١٩)، وأبو داود برقم (٢٧٥١) (٣/ ٨٠)، والنسائي برقم (٤٧٣٤) (٨/ ١٩)، وابن ماجه برقم (٢٦٦٠) (٢/ ٨٨٨)، وابن حبان مطولاً برقم (٥٩٩٦) (١٣/ ٣٤٠)، والحاكم برقم (٢٦٢٣) (٢/ ١٥٣).

فربما ذهبَ الوهمُ إلى أنَّ دماءَهم هَدَرٌ[١].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ . . .﴾، إلى قوله: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦] الآية، ففيها تعظيمٌ لشأنِ السؤالِ والجوابِ، وتقريرٌ لمقصِد الفتيا، وهو البيان والإيضاح، كيفَ وقد تولّى الجوابَ فيها العليمُ الخبيرُ، في مسألةٍ من مهماتِ علمِ الفرائض.

ومنه أيضاً قوله تعالى في قصَّةِ سبأ: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُاْ أَفْتُونِي فِيٓ أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴿٣٢﴾﴾ [النمل: ٣٢]، فأطلقَ الفُتْيَا على إبداءِ الرأيِ والمشورةِ، في أمرٍ دنيويٍّ سياسيٍّ، يتعلق بأمةٍ بأكمَلِهَا، ويتعلّق بمصير مملكةٍ برُمَّتها، ويمكن أن نعدَّ هذا أصلاً في عمليّة استفتاء الحاكم لأهل الحل والعقد من رعيته.

ومما جاء في استعمال «الفتيا» في أمرٍ مهمٍّ ذي بالٍ، قوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا ٱلصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ﴾ [يوسف: ٤٦] الآية، فَسَمَّى عِبَارةَ الرُّؤيَا إفْتَاءً؛ إذ هي بيانٌ وتفسيرٌ للمعاني المرموزةِ في الرُّؤيا، وللرُّؤيا شأنُها الذي لا يخفى، فكيفَ برُؤَى الملوك.

ب ـ تعريف الفتيا اصطلاحاً:

اختلفوا في تعريف الفُتيا في الاصطلاحِ الفِقْهِي، وسوفَ أعرِضُ أهمَّ تلك التعريفات، مع إيرادِ ما يتوجَّهُ من النقدِ عليها، ثم أخلصُ ـ بإذن الله ـ إلى التعريف المختار:

التعريف الأول: قيل هي: الإخبار بحكم الله تعالى عن مسألة دينية، بمقتضى الأدلة الشرعية، لمن سأل عنه، في أمر نازل، على جهة العموم والشمول، لا على وجه الإلزام[٢].

ويُلحَظُ على هذا التعريف التطويل، والأصلُ في التعريفات الاختصار ما أمكن، ثم إن تقييدَه بقوله: «لا على وجه الإلزام»؛ فضلةٌ في التعريف؛ لأنه أراد به الاحترازَ من حكم الحاكم، وهذا غير داخل؛ لأنه إنشاءٌ لا إخبار، بخلاف الفتيا فهي من باب الإخبار كما صرَّح هو به أوّلاً.

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ٢٠٤)، وانظر: أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٩٤)، وفتاوي ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم؛ جمع: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (٢/ ٦)، مطابع الحكومة، الرياض، ط أولى، ١٣٩٩هـ.

(٢) المصباح في رسم المفتي ومناهج الإفتاء؛ لمحمد كمال الدين أحمد الراشدي (١٩)، وانظر أيضاً تعريفاً آخر للحنفية: التعريفات؛ للبركتي (٤٠٧).

التعريف الثاني: قيل هي: إخبارٌ عن الله تعالى، في إلزام أو إباحة[١].

ويُلحظ على هذا التعريف أنَّه غيرُ مانعٍ من جهتين، إذ يَدْخُلُ فيه الإخبارُ المسبَّبُ عن سؤالٍ، كما يدخل فيه الإخبارُ ابتداءً، وهذا الأخير ليس من الفتيا في شيءٍ، وإنما هو تعليمٌ وإرشادٌ، ومعلومٌ أنَّ الفتيا تستدعي مفتياً ومستفتياً وما فيه الإفتاءُ[٢]، هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى لم يقيِّد هذا الإخبار بالاجتهاد، مما يُدخِلُ فيه فتيا المقلّد أيضاً، والمفتي إنَّما هو المجتهد الذي يستند إلى الأدلة، دون من يقلِّد غيره[٣].

التعريف الثالث: وقيل هي: الإخبارُ بالحكم، من غير إلزام[٤].

وهذا التعريفُ على إيجازه، إلا أنه غيرُ مانعٍ أيضاً؛ لأنَّه يدخلُ فيه بيانُ الحكمِ الشرعي وغيرِه، والمراد هنا ما يتعلق بالشرعي لا غير، ثم إن قوله: «من غير إلزام» فضلَةٌ كما تقدَّم في نقد التعريف الأول، كما أنه يرد عليه من الإيرادات ما وردَ على سَابِقِيهِ.

التعريف الرابع: وقيل هي: تبيين الحكم الشرعي للسائل عنه، بِلا إلزام[٥].

وهذا التعريف غير مانعٍ، إذ يدخل فيه تبيينُ الحكم من قِبَل المجتهد والمقلِّد معاً، وقد تقدم في نقد التعريف الثاني أنَّ الفتيا مقصورة على أهل الاجتهاد.

التعريف الخامس: وقيل هي: إظهارُ وتبيينُ المشْكلِ من الأحكامِ على السائل[٦].

وهذا التعريف إضافةً إلى الحشو اللفظيّ فيه، إذ ظاهرَ بين كلمتي «إظهار» و«تبيين»، وهما بمعنىً، فإنه يدخل فيه تبيينُ المقلِّد للحكم كالنقد المتوجِّه إلى التعريف الثاني، كما أنه يعمُّ الأحكام الشرعية وغيرها، فهذا التعريف غير مانعٍ أيضاً.

---

(١) الفروق؛ للقرافي (٤/ ٥٣).

(٢) انظر: شرح الإسنوي على منهاج الوصول للبيضاوي، بحاشية شرح البدخشي على المنهاج (٣/ ٢١٠)، مطبعة محمد صبيح، القاهرة.

(٣) انظر: صفة الفتوى والمفتي والمستفتي؛ لأحمد بن حمدان الحراني الحنبلي (٤)، بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط رابعة، ١٤٠٤هـ.

(٤) حاشية جمع الجوامع؛ للبناني المالكي (٢/ ٣٩٧).

(٥) مطالب أولي النهى؛ للرحيباني (٦/ ٤٣٧)، ومما قاله صاحب الإقناع ممزوجاً بشرحه: «(والمفتي من يبيِّن الحكمَ الشرعي) ويُخبِر به (من غيرِ إلزام)».اهـ [كشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ٢٩٩)].

(٦) روح المعاني؛ للآلوسي (٥/ ١٥٩).

التعريف السادس: وقيل هي: بيانٌ لشأنٍ لم يسبق فيه بيانٌ، واحتاج الناس إلى معرفة حكم الله تعالى فيه، فسألوا عنه[١].

وهذا التعريف غيرُ مانعٍ، فإنَّ حصر الفتيا فيما «لم يسبق فيه بيانٌ» قصورٌ في التعريف، والفتيا أعمُّ من ذلك، فيدخل فيها ما لم يسبق فيه البيان، وهي التي تسمى النوازل والمستجدات، وما سبق فيه البيان، سواءً بسواء، وهذه دواوين الفتيا قديماً وحديثاً، طافحةٌ بالفتاوي التي سبق فيها البيان، بل إنَّ أكثر الفتاوي المنقولة فيها؛ هي من هذا الجنس.

التعريف السابع: وقيل: الإخبار بحكم الله تعالى باجتهادٍ، عن دليلٍ شرعي، لمن سألَ عنه، في أمرٍ نازل[٢].

وهذا التعريف أدقُّ مما سبقه، حيث قيَّد الفتيا بقيودٍ تُخرج ما عداها من تصرفات الفقيه، غير أنه يؤخذ عليه التكرار في قوله «باجتهاد، عن دليل شرعي»، فإن إحدى الجملتين تغني عن الأخرى، كما أنه غير جامع، إذ الفتيا كما تكون في النوازل تكون في غيرها، ولا تختص بما كان نازلةً.

التعريف الثامن: وقيل هي: ما يخبر به المفتي؛ جواباً لسؤال، أو بياناً لحكمٍ من الأحكام، وإن لم يكن سؤالاً خاصاً[٣].

وهذا قد خلا من الاحتراز من فتيا المقلد، كما أنه استدخل ما لم يسأل عنه، وهذا إرشادٌ لا فتيا.

التعريف التاسع: وقيل هي: الإخبار بحكمِ الشرعِ، لا على وجه الإلزام[٤].

وهذا التعريف غير مانع، إذ يشملُ الفتيا والإرشادَ، كما تدخل فيه فتيا المقلِّد.

التعريف المختار:

بعد هذا العرض الناقد لما وقفتُ عليه من تعريفات الفتيا، أسوق فيما يأتي ما ترجح لي من تعريف الفتيا، وهو أنها: «**الإخبار بحكم الشرع، بدليله، لمن سألَ عنه**».

فقولي في التعريف «**الإخبار**» لأن المفتي مخبرٌ؛ لا ملزمٌ، وبذا خرج حكمُ الحاكم، فإن الحاكم يلزم غيره برأيه، خلافاً للمفتي، ففتيا المفتي إخبارٌ، وحكمُ

---

(١) الفتاوي؛ لمحمود شلتوت (٧). (٢) الفتيا؛ للأشقر (١٣).
(٣) أصول مذهب الإمام أحمد؛ د. عبد الله التركي (٧٢٥).
(٤) أصول الفتيا والقضاء؛ د. محمد رياض (١٧٧).

الحاكم إجبارٌ[١]، أو يقال: إنَّ الحاكم مجبر، والمفتي مخبر[٢].

وعلى سبيل التقريب؛ فقد ضرب القرافي للمفتي والحاكم «القاضي» مع الله تعالى ـ ولله المثلُ الأعلى ـ مثلاً بقاضي القضاة، يولي شخصين، أحدهما نائبه في الحكم، والآخر تَرجمانٌ بينه وبين الأعاجم، فالترجمان يجب عليه اتباع تلك الحروف والكلمات الصادرة عن الحاكم، ويخبر بمقتضاها من غير زيادة ولا نقص، فهذا هو المفتي، يجب عليه اتباع الأدلة بعد استقرائها، ويخبر الناس بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص، إن كان المفتي مجتهداً، وإن كان مقلداً فهو نائب عن المجتهد في نقل ما اختاره إمامه لمن يستفتيه، فهو كلسان إمامه، والمترجم عن جنانه. وأما نائب الحاكم فيُنشئ من إلزام الناس وإبطال الإلزام عنهم ما لم يقرره مستنيبه الذي هو القاضي الأصل، بل فوض ذلك لنائبه، ويتبع في ذلك البينات التي تُظهر وجه الحق في الخصومة، وبالجملة فالحاكم يتبع الحِجَاج، والمفتي يتبع الأدلة، والحجاج هي البينة والإقرار ونحوهما، والأدلة هي: الكتاب والسنة ونحوهما[٣]، وغنيٌّ عن القول أنه ليس لأحدٍ منهما أن يحكم بضربٍ من التشهي أو التحكُّم[٤].

وقد أفاد ابن القيم بأن الخبر ينقسم إلى أضرُبٍ، فقال: «الخَبَرُ إن كان عن حكم عامٍ يتعلق بالأمة، فإما أن يكون مستنده السماع؛ فهو الرواية، وإن كان مستنده الفهمَ منَ المسموع؛ فهو الفتوى، وإن كان خبراً جزئياً يتعلق بمعين مستنده المشاهدة أو العلم؛ فهو الشهادة، وإن كان خبراً عن حقٍّ يتعلق بالمخبَرِ عنه، والمخبِرِ به هو مستمعه أو نائبه؛ فهو الدعوى، وإن كان خبراً عن تصديق هذا الخبر؛ فهو الإقرار، وإن كان خبراً عن كذبه؛ فهو الإنكار، وإن كان خبراً نشأ عن دليلٍ؛ فهو النتيجة، وتسمى قبل أن يحصل عليها الدليل مطلوباً، وإن كان خبراً عن شيء يقصد منه نتيجته؛ فهو دليل، وجزؤه مقدمة»[٥].

وقولي: «**بحكم الشرع**» لأنّ الفتيا ـ في الأصل ـ تختص بأحكام الشريعة، وهي

---

(١) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٥/ ١٥٧).

(٢) يرى ابنُ القيم [إعلام الموقعين (١/ ٦٨)، و(٤/ ٢٢٠)] أن الحاكم والمفتي؛ كلٌّ منهما مخبرٌ عن حكم الله ﷻ، فالحاكم مخبرٌ منفِّذ، والمفتي مخبرٌ غيرُ منفِّذ.

(٣) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام؛ لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (٢٩، ٣٠)، بتحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط أولى، ١٣٨٧هـ.

(٤) المرجع السابق.

(٥) بدائع الفوائد؛ لابن القيم (١/ ١٢).

موضوع البحث ـ أعني: الفتيا الشرعية ـ، ولا تطلق على غيرها إلا تجوزاً. ومما شاعَ في هذا العصر إطلاق الفتيا على آراء القانونيين والمحامين وأجوبة المجالس التنظيمية والتشريعية، وهذا الاستعمال وإن كان صحيحاً من حيث اللغة، إلا أن الذي ينبغي أن يُعبَّر في هذا الصدد بـ «الرأي القانوني»، لا «الفتيا القانونية»، وأن نحتفظ بهذا الاسم الشريف لمسماه الشرعي، ولئلَّا يُتَذَرَّعَ بهذا إلى تدخُّل غير المؤهلين فقهاً؛ في قضايا الفتيا[1]. ومن المعلوم أن «الفتيا» من الأسماء الشرعية التي أنزل الله بها سلطاناً، فاستعمالها في غير ما وضعت له؛ نوعُ مضاهاةٍ لأحكام الشريعة[2]، وهو من مثارات اللبس على عموم الناس.

وقولي: «**بدليله**» يخرج كلام المقلِّد[3]، فلا يسمَّى فتيا، بل هي حكايةٌ لفتيا مُقلَّدِه، ولا يطلق عليه مفتٍ، وإنما هو ناقلٌ وحاكٍ[4] لفتيا مُقلَّدِه[5].

وقولي: «**لِمَن سألَ عنه**» يخرج بيان الحكم ابتداءً، فلا يسمَّى فُتْيَا، وإنما يسمَّى إرشاداً وتعليماً[6]. وعليه فالبيانات العامة التي يصدرها المُفْتُون وجهات الفتيا، لا

---

(١) وقد وقع هذا في كثيرٍ من البلاد الإسلامية، إذ يُستفتى المحامون والمستشارون القانونيون في مسائل المعاملات، وبالخصوص فيما يتعلق بالنزاعات القضائية كأحكام الأسرة ونحوها، وتعقد لهم برامج الفتيا في بعض وسائل الإعلام، وتخصص لهم زوايا في الصحف لتلقي الأسئلة والإجابة عنها، **ولو كان الأمر مقصوراً على بيان الجوانب الإجرائية لكان الأمر قريباً**، بيد أن الإفتاء والاستفتاء لا يصح إلا ممن تأهل بأصول الشريعة وفروعها.

(٢) وممن منع استعمال الأسماء الشرعية في غير ما وضعت له أبو العباس ابن تيمية في مواضع من كتبه، ومما قاله: «الحمد والذم والحب والبغض والوعد والوعيد والموالاة والمعاداة ونحو ذلك من أحكام الدين لا يصلح إلا بالأسماء التي أنزل الله بها سلطانه فأما تعليق ذلك بأسماء مبتدعة فلا يجوز بل ذلك من باب شرع دين لم يأذن به الله وأنه لا بد من معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله».اهـ، مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٤/ ١٥٤).

(٣) التقليد هو قبول قول المرء في الدين بغير دليل، كما يقول السمعاني في قواطع الأدلة (٥/ ٩٧)، أو هو قبولُ قولٍ بلا حجة، كما يقول أبو حامد محمد بن محمد الغزالي في المستصفى (٢/ ٤٦٢)، بتحقيق د. محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٤١٧هـ، وابن تيمية في مجموع الفتاوي (٢٠/ ١٦).

(٤) ومن لم يعرف الدلائل؛ لا يسمى فقيهاً، وإنما هو حاكٍ للفقه، أشارَ إليه ابن حمدان في: صفة الفتوى (١٤).

(٥) انظر: جامع بيان العلم وفضله؛ لابن عبد البر (٤٣٧ ـ ٤٥٣)، أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٤٩)، إعلام الموقعين (٤/ ٢٤٥).

(٦) الفتيا؛ للأشقر (١٤)، أصول الفتوى والقضاء؛ رياض (١٧٧ ـ ١٧٨).

تسمى فتاوي، ما دامت قد صدَرَت ابتداءً، من غير استفتاءٍ من أحد، وإنما هي بيانات وإرشادات، ولذا تجدها تُصَدَّر غالباً بجملة «بيانٌ بشأن كذا وكذا»، والله أعلم.

ثانياً: تعريف «المُعَاصَرَة» لغةً واصطلاحاً:

أ ـ تعريف المُعاصِرَة في اللغةً:

المعاصِرَةُ: من العَصْر، يقالُ: العَصْرُ، والعِصْرُ، والعُصْرُ، والعُصُرُ[(١)]: الدَّهْرُ[(٢)]، قال الله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝﴾ [العصر: ١، ٢].

قال الفراء[(٣)]: «العَصْرُ الدهْرُ، أقسَمَ اللهُ تعالى به»[(٤)].

ويُجمَعُ العَصْرُ على: أَعْصُرٍ، وأَعْصَارٍ، وَعُصُرٍ، وَعُصُورٍ[(٥)]، قال العجاج:

والعَصْرِ قبلَ هذه العُصُورِ ... مُجَرِّسَاتٌ غِرَّةَ الغَرِيرِ[(٦)]

وفي كتاب العين: «العَصْرُ: الدهرُ، فإذا احتاجوا إلى تثقيله قالوا: عُصُرٌ، وإذا سكَّنوا الصادَ لم يقولوا إلا بالفتح»، ثم ذكَرَ شاهداً للضمِّ، وهو قول الشاعر:

.... «وهل يَنْعَمَنْ مَنْ كانَ في العُصُرِ الخالي[(٧)]»[(٨)].

---

(١) العين؛ للخليل بن أحمد (١/ ٢٩٢)، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (عصر) (٥٦٦)، وقال الفيومي في المصباح (٤١٣): «والعُصُرُ ـ بضمتين ـ لغةٌ فيه».اهـ، أي: في الدهْر.

(٢) العين؛ للخليل بن أحمد (١/ ٢٩٢)، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (عصر) (٤/ ٥٧٦).

(٣) **الفراء**: هو العلامة صاحب التصانيف أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسدي، مولاهم الكوفي النحوي، صاحب الكسائي، قيل عنه: أمير المؤمنين في النحو. سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١٠/ ١٢٠).

(٤) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (عصر) (٤/ ٥٧٦).

(٥) المرجع السابق، والقاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (عصر) (٥٦٦).

(٦) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (عصر) (٤/ ٥٧٦).

(٧) هذا عجُزُ بيتٍ قاله امرُؤُ القيس، في مطلع قصيدةٍ له مشهورة، هي قرينةُ معلَّقتِه في الجَودة، وصدره: «ألا عِمْ صباحاً أيها الطَّلَلُ البالِي»، [ديوانه (١٣٨)، بشرح حسن السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط أولى، ١٣٥٨هـ]، ويروى كذلك: وهَل يَعِمَنْ...، وقوله: «مَن كانَ في العُصُرِ الخالِي»: يعني من خُلِقَ في الزمن الماضي، فهو اليومَ شيخٌ أَفِنٌ، قاله أبو سعيد السكري، وقال: «والعُصُرُ والعَصْرُ واحدٌ، وهو مثلُ: الضُّعْف والضَّعْف، فثقَّلَه، وهو الزمنُ الطويلُ».اهـ [ديوان امرئ القيس، بشرح أبي سعيد السكري، المتوفى (٢٧٥هـ) (١/)، بتحقيق د. أنور أبو سويلم، ود. محمد الشوابكة، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين، ط أولى، ١٤٢١هـ].

(٨) العين؛ للخليل بن أحمد (١/ ٢٩٢).

ويُطلق العَصْرُ في اللسان العربي على: الدَّهْرِ، والليلة، والعشيِّ إلى احمرار الشمس[١].

وتقول: عاصَرتُ فلاناً؛ أي: كنتُ في عصرِه؛ أي: زمَنَ حياتِه[٢]. وتقول أيضاً: أهل هذا العصر، وأهل هذا الزمان[٣].

وعند المتأخرين يطلق العَصْرُ على: الزمَنِ يُنسَب إلى ملكٍ أو دولةٍ، أو إلى تطوراتٍ طبيعية أو اجتماعية، يقال: عصرُ الدولة العباسية، وعصرُ هارون الرشيد، والعصْرُ الحَجَريُّ، وعصْرُ البخارِ والكهرباء، وعصْرُ الذَّرَّة، ويقال في التاريخ: العصرُ القديم، والعصر المتوسط، والعصرُ الحديث[٤].

و«**المعاصَرَة**» مفاعَلةٌ؛ من العَصْرِ[٥]، وقضيتها اجتماع شيئين في عصرٍ واحد، ومنه وصفُ الشيءِ بأنه «مُعاصِرٌ»، بمعنى أنه قد أدرَكَ أهلَ هذا العصْر، واجتمع معهم في زمانٍ واحدٍ، ويقابله وَصْفَا المُضِيِّ والاستقبال، يقال: هذا الأمرُ ماضٍ؛ أي: مَضَى وانقضى زمانُه، أو هو آتٍ في المستقبل.

والمعاصَرَة عند المحدِّثين: كونُ الراويين في عصرٍ واحدٍ، وقد اشترط بعضُ أئمة الحديث كالبخاري وابن المديني[٦] وأبي بكر الصيرفي[٧] اللقاء بين الراويين، وأنكرَ الإمامُ مسلمٌ في خطبة صحيحه اشتراطه، اكتفاءً بالمعاصَرة، وقرر أنَّ الاشتراطَ قولٌ

---

(١) القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (عصر) (٥٦٦)، الكليات، للكفوي (٦٥٢).

(٢) الفروق؛ لأبي هلال العسكري (٢٢٥)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المعجم الوسيط؛ أخرجه إبراهيم مصطفى وآخرون، مادة (عصر) (٢/ ٦١٠)، مجمع اللغة العربية، القاهرة.

(٥) ومثلُهُ: «المُزَامَنَةُ»، تقولُ العربُ: عامَلْتُهُ مُزَامَنَةً؛ مِنَ الزَّمَن، [انظر: المحكم؛ لابن سيده (٨/ ٦٣)]، كما تقول: عامَلْتُهُ مُسَانَهَةً؛ أي: بالسنين، [المرجع السابق (٨/ ٦٦)]، وتقول أيضاً: عامَلْتُهُ مُعاوَمَةً؛ أي: بالأعوام، ومُشاهَرَةً؛ أي: بالأشْهُر، ومُيَاوَمَةً؛ أي: بالأيام، [انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (عوم)، مادة (شهر)، مادة (يوم)].

(٦) **ابن المديني**: هو الشيخ الإمام الحجة، أمير المؤمنين في الحديث، أبو الحسن، علي بن عبد الله بن جعفر بن نجيح بن بكر بن سعد السعدي مولاهم البصري، مولى عروة بن عطية السعدي، قال إبراهيم بن معقل: سمعت البخاري يقول: ما استصغرت نفسي عند أحد إلا عند علي بن المديني، توفي رحمه الله عام (٢٣٤هـ)، سير أعلام النبلاء (١١/ ٤١ ـ ٤٦).

(٧) **أبو بكر الصيرفي**: الشيخ الرئيس الثقة المسند أبو بكر يعقوب بن أحمد بن محمد النيسابوري، سمع من أبي عبد الله الحاكم وغيره، كان صحيح الأصول محتشماً، توفي رحمه الله عام (٤٦٦هـ)، سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١٨/ ٢٤٥).

مخترع، وأن المتفق عليه إمكانُ لقائهما، لكونهما في عصرٍ واحدٍ، وإن لم يأتِ في خبرٍ قطُّ أنهما اجتمعا، فهو يرى أنَّ للمعَنْعَن حكم الاتصال إذا تعاصَرَ المعَنْعِنُ ومَن عَنْعَنَ عنه، وإن لم يثبت اللقاء[1].

وقد ورَدَت لفظة «**العصر**» في استعمال الأصوليين، عندما تكلموا في تعريف الإجماع، فقالوا: هوَ «اتفاق مجتهدي أمة محمد بعد وفاته، في حادثة، على أمرٍ من الأمور، في عصرٍ من الأعصار»[2]. اهـ.

وقالوا: إن المراد بالعصر هنا: الوقت الذي حدثت فيه المسألة، وظهر الكلامُ فيها، فَمَنْ كان حينئذٍ من أهل الاجتهاد فقوله معتبرٌ في الإجماع، ومن بلَغ بعدَ حدوثها فليس من أهل ذلك العصر[3].

فالعصرُ إذَن هو مقدارٌ من الزمان، وهو نسبيٌّ إضافيٌّ، فإذا أضيف إلى شخصٍ كان المقصودُ به: الزمان الذي يعيش فيه ذلك الشخص، وكذا المعاصَرة ـ بفتح الصاد ـ تختلف باختلاف الزمان، فكل اثنين اشتركا في الوجود في زمانٍ واحدٍ؛ قيل: هما مُتَعَاصِرَان، ولو لم يلقَ أحدُهما الآخر.

وأما «المعاصِرةُ» ـ بكسر الصاد ـ فالمقصود بها الكائنة في هذا العصر الذي نعيشُ فيه[4]، فالفتيا المعاصِرَة مثلاً: يصدق على كلِّ فتيا صدرت في هذا العصر.

ب ـ تعريف «المعاصِرة» اصطلاحاً:

يُقصد بالمعاصِرة في اصطلاح الباحثين في تاريخ الفقه الإسلامي: «أي: الكائنة في العصر الحاضر»[5]، وهذه قضية نسبية، إذ الحاضرُ أحدُ الأبعادِ الثلاثة للزمان، وهي الماضي والحاضر والمستقبل، وتلك أقسام الزمان، فالماضي ما مضى وانتهى، والحاضرُ ما يحدثُ الآنَ، والمستقبل ما سيحدث في الزمن القادم[6].

---

(١) مقدمة صحيح مسلم (١/ ٢٣)، مصورة دار المعرفة، بيروت، صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط؛ لأبي عمرو ابن الصلاح (٧٢، ٧٣)، بتحقيق موفق عبد الله عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ١٤٠٤هـ.

(٢) البحر المحيط؛ للزركشي (٤/ ٤٣٦).

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: الغلو في حياة المسلمين المعاصرة؛ د. عبد الرحمن بن معلا اللويحق (٢١)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٤١٢هـ.

(٥) انظر: مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر؛ د. المحاميد (١٢)، وأساليب الدعوة الإسلامية المعاصرة؛ د. حمد بن ناصر العمار (٣٤)، دار إشبيليا، الرياض، ط ثالثة، ١٤١٨هـ.

(٦) ويطلق على الحاضر أيضاً: الآن، وهو: الزمنُ الكائنُ الفاصلُ بين الماضي والآتي، أو هو =

وَ«المعاصَرَةُ» في هذه الدراسة؛ هي تلك المرحلة الممتدة بين عامي (١٣٨٠ - ١٤٣٠هـ)، وفي الفقرة الآتية بيانُ مسوِّغ هذا التحديد.

ثالثاً: تعريف السياسة الشرعية وعلاقتها بالفتيا:

أ - تعريف «السياسة الشرعية» لغةً واصطلاحاً:

«السياسة الشرعية» مركَّبٌ إضافيٌّ، مؤلَّفٌ من لفظين، فلننظر في معناهما انفراداً، ثم نبحث في معنى المركب:

«السِّيَاسَةُ»: القيامُ على الشيءِ بما يُصْلِحُهُ[(١)]، يقال: ساسَ زيدٌ الأمرَ، يَسُوسُه سياسةً: دبَّرَه وقامَ بأمرِه[(٢)].

والسَّوْسُ: الرِّيَاسَةُ، يُقال: سَاسُوهُم سَوْسَاً، وإذا رَأَّسُوهُ قيل: سَوَّسُوهُ، وأَسَاسُوه، وسَاسَ الأمرَ سِيَاسَةً: قامَ بِهِ، والسياسةُ فعلُ السَّائِسِ، يقال: هو يَسُوسُ الدَّوابَّ؛ إذا قامَ عليها وراضَهَا، والوالي يَسُوسُ رَعِيَّتَه[(٣)]، والسَّائِسُ: «اسمُ فاعلٍ مِنْ: سَاسَ، يَسُوسُ، فهو سَائِسٌ، إذا أَحسَنَ النَّظَرَ»[(٤)].

وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: **«كانت بنو إسرائيل تَسُوسُهُم**

= فصلُ الزمانين الحاضر والمستقبل، انظر: التعاريف؛ للمناوي (٩٦)، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (الأين) (١٥٢١)، لكن ما حقيقة الزمن، وما أقسامه، وهل الحدُّ بين الزمانين زمانٌ؟ هذه أسئلة طال حولها الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين، اجترحوا لها إجاباتٍ متناقضة، وبنوا عليها لوازم فاسدة، منها نفي المسألة المعروفة بتسلسل الحوادث، فقد بنى عليها الجهمُ وأتباعه القول بفناء الجنة والنار، وأبو العباس ابن تيمية رحمه الله حقَّق إمكان تسلسل الحوادث في الماضي والمستقبل، فإنَّ الربَّ تعالى لم يزَل يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وهو قول أئمة الفلاسفة أيضاً، انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ١٧٦)، بتحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، ط أولى، ١٤٠٦هـ، شرح العقيدة الطحاوية؛ لابن أبي العز الحنفي (١٣٧)، المكتب الإسلامي، بيروت، المواقف؛ لعضد الدين الإيجي (١/ ٥٣٩) و(١/ ٥٢٩)، مفهوم الزمن في القرآن الكريم؛ لمحمد بن موسى بابا عمي (٧٨، ٧٩) و(١٩٣)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٠م.

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (سوس) (٦/ ١٠٨).

(٢) المصباح المنير؛ للفيومي، مادة (السوس) (١/ ٢٩٥).

(٣) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (سوس) (٦/ ١٠٨)، وجعل الزمخشري إطلاق السياسة على فعل من يسوس الدوابَّ حقيقةً، قال: «ومن المجاز: الوالي يسوسُ الرعية».اهـ، أساس البلاغة، مادة (سوس) (١/ ٤٨٢).

(٤) المطلع؛ للبعلي (٢٧٣).

الأنبياءُ، كلما هَلَكَ نبيٌّ خَلَفَه نبيٌّ، وإنَّه لا نبيَّ بعدي»[١]؛ أي: أنَّ الأنبياء كانت تتولَّى أمورَهم[٢]، فبنو إسرائيل «كانوا إذا ظَهَرَ فيهم فسادٌ بَعَثَ اللهُ لهم نبياً يُقِيمُ لهم أمرَهم، ويُزِيلُ ما غَيَّرُوا من أحكام التوراة»[٣].

إذَنْ فالسياسةُ في لغة العرب تعني: تدبيرَ الرعية واستصلاحها، وتوجيهها إلى ما تستقيم به أحوالُها[٤].

وأما «**الشرعية**»: فمنسوبٌ إلى الشَّرْعِ المطَهَّر، وهو ما شرَعَه الله ﷻ لعبادِه[٥].

والشَّرْعُ مأخوذٌ مِن: شَرَعَ الوارِدُ[٦]، يشرَعُ شَرْعاً وشُرُوعاً: تناوَلَ الماءَ بِفِيهِ، وشَرَعَتِ الدَّوَابُّ في الماءِ؛ أيْ: دَخَلَت شَرِيعَةَ الماء، والشَّريعةُ: مَورِدُ الشَّارِبَةِ من الدوابِّ[٧]، هذا من جِهةِ الوضع اللغوي.

والشَّرْعُ والشِّرْعَةُ في الاصطلاح: الحكمُ بأحد الأحكام الشرعية، فهو إيجابُ الشيء، أو الندبُ إليه، أو إباحته، أو كراهته، أو تحريمه[٨]، والشريعةُ: ما شرَعَه الله لعباده[٩]،

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٣٢٦٨) (٣/ ١٢٧٣)، ومسلم برقم (١٨٤٢) (٣/ ١٤٧١).

(٢) شرح النووي على مسلم (١٢/ ٢٣١)، وقارن بلسان العرب؛ لابن منظور، مادة (سوس) (٦/ ١٠٨).

(٣) فتح الباري؛ لابن حجر (٦/ ٤٩٧).

(٤) بما تقدَّم يتبين أنَّ ما ذهب إليه بعضُ الباحثين من أنَّ لفظ «السياسة» معرَّبٌ من الفارسية، وليس بعربي، وأن أصله مأخوذٌ من «سه يسا»، وأنَّ «سه» بالفارسية تعني: ثلاثة، و«يسا» تعني: التراتيب، أي: التراتيب الثلاثة، هو مذهبٌ مجانبٌ للصواب، وإن ذكره: المقريزي في المواعظ والاعتبار في الخطط والآثار (٢/ ٢٢٠)، وقارن بما ذكره شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي في شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، ومحمد الأمين بن فضل الله المحبي، في: قصد السبيل فيما في اللغة العربية من الدخيل (٢/ ١٧١، ١٧٢)، بتحقيق: د. عثمان محمود الصيني، مكتبة التوبة، الرياض، وانظر في ردِّ هذا القول، وتحرير مقصود المقريزي من كلامه: فقه السياسة الشرعية في علم السِّيَر مقارناً بالقانون الدولي؛ د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ١٠ ـ ١٢)، رسالة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء بالرياض.

(٥) القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (شرع) (٩٤٦).

(٦) الوارِدُ: هو المُشرِفُ على مَورِدِ الماء، دخَلَه أو لم يدخله، انظر: القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (ورد) (٤١٤).

(٧) غريب الحديث؛ للحربي (١/ ١٦٦)، القاموس المحيط؛ للفيرزآبادي، مادة (شرع) (٩٤٦).

(٨) انظر: الحدود الأنيقة؛ لزكريا الأنصاري (٦٩).

(٩) المرجع السابق، وأنيس الفقهاء؛ للقونوي (٣٠٩)، والقاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (شرع) (٩٤٦).

أوْ: هِيَ الطريقةُ الظاهرةُ في الدِّين[١]، وتسمَّى أيضاً: المِلَّة[٢]، والشارِعُ: مُبَيِّنُ الأحكامِ الشرعيةِ[٣].

هذا من حيث الانفراد، أما المركب: فتطلق السياسة الشرعية على معانٍ، هي كما يأتي:

١ ـ حياطةُ الرعية بما يصلحها؛ لطفاً وعنفاً[٤].

٢ ـ الشرع المغلظ[٥].

٣ ـ التعزير[٦].

٤ ـ فعلُ شيءٍ من الحاكمِ لمصلحةٍ يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليلٌ جزئي[٧].

٥ ـ رعي مصالح العباد، ودرء الفساد عنهم، بالكشف عن المظالم، بآدابٍ تبين الحق[٨].

٦ ـ إصلاح أمور الرعية، وتدبير أمورهم[٩].

٧ ـ ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعْه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحيٌ[١٠].

---

(١) أنيس الفقهاء؛ للقونوي (٣٠٩).

(٢) القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (ملل) (١٣٦٧).

(٣) الحدود الأنيقة؛ لزكريا الأنصاري (٦٩).

(٤) طِلْبَة الطَّلَبَة؛ لنجم الدين النسفي (٣٣٢)، بتحقيق: خالد بن عبد الرحمٰن العك، دار النفائس، بيروت.

(٥) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام؛ لعلاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي الحنفي (١٦٩)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ثانية، ١٣٩٣هـ.

(٦) حاشية ابن عابدين (٤/ ١٥).

(٧) البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛ لزين الدين ابن نجيم الحنفي (٥/ ١١)، مصورة دار المعرفة، بيروت، وانظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ١٥).

(٨) ضياء السياسات وفتاوى النوازل مما هو من فروع الدين من المسائل؛ لعبد الله بن محمد بن عثمان، المعروف بابن فودي المالكي (٧٥)، بتحقيق أحمد محمد كاني، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط أولى، ١٤٠٨هـ، بواسطة: فقه السياسة الشرعية في علم السِّيَر مقارناً بالقانون الدولي؛ د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٥٠).

(٩) حاشية البجيرمي؛ لسليمان بن محمد البجيرمي المصري الشافعي (٢/ ١٧٨)، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٦٩هـ.

(١٠) هذا نقله ابن القيم عن أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي، في الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (٤٠).

وبالتأمل في التعريفات الثلاثة: الثاني والثالث والرابع، ومقارنتها بموارد كلمة «السياسة» في اللغة من جهةٍ، وتصرُّفات الفقهاء في مصطلح «السياسة الشرعية»؛ نجد أن السياسة الشرعية أوسع من هذه الحدود، وذلك من جهتين:

أولاهما: من جهةِ القائم بها: فإنَّ حصر السياسة بفعل الإمامِ والحاكم فيه نظر، وأضعَفُ منه حصرُها في فعل الإمامِ العام فقط[1]، إذ هي أعمُّ من هذا وذاك، بحيث تشمل كل من صحَّح الشرعُ تصرفَه على غيره[2]، وعليهِ فيمكنُ أن يَتَصَرَّفَ بالسياسةِ الحاكمُ والمفتي[3] وكلُّ من له ولاية، عامة كانت أو خاصة، لمجيء الشريعة بِنَوطِ هذه المناصب بالمصلحة[4]، والسياسة تصرفٌ بمقتضى المصلحة كما قررته التعريفات المذكورة آنفاً، ولهذا فإن التعريف الرابع أقرب إلى حقيقة السياسة الشرعية من سابِقِيه، والتعريف الثالث قريبٌ منه.

ثانيهما: من جهة موضوعها: فإنَّ السياسة ـ من حيث الموضوع ـ أعمُّ من الزجر والتغليظ، فربما كان مقتضَى السياسة الأخذ بالحزم والإغلاظ، وربما كان مقتضاها الترخيص والتيسير، بحسب اقتضاءاتِ المصلحة، ولذا جعلوا حقيقة السياسة «استصلاح الخلقِ بإرشادِهم إلى الطريقِ المنجي في الدنيا والآخرة»، نقله ابن عابدين، ثم قال: «فهي من الأنبياءِ على الخاصةِ والعامةِ في ظاهرهم وباطِنِهم، ومن السلاطين والملوك على كلٍّ منهم في ظاهِرِه لا غير، ومن العلماء ورثةِ الأنبياءِ على

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ٧٦).

(٢) وقد صرَّح بهذا المعنى شهاب الدين القرافي؛ فقال: «كل من ولِيَ ولايةً؛ الخلافة فما دونها إلى الوصية، لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة، أو درء مفسدة».اهـ، من الذخيرة (١٠/ ٤٣).

(٣) انظر: فقه السياسة الشرعية في علم السِّيَر مقارناً بالقانون الدولي؛ د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٥٠).

(٤) من المقرر فقهاً نوطُ تصرفات كلٍّ من له مقامُ ولايةٍ بالمصلحة، ذكروا ذلك في تصرف الإمام، وناظِرِ الوقفِ، ووليِّ اليتيم، ولذا قال الشافعي: «منزلةُ الإمام من الرعيةِ منزلةُ الوليِّ من اليتيم».اهـ، [الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (١٢١)، وانظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ٢٨٨)، مغني المحتاج؛ للشربيني (٢/ ٣٦٨)، حاشية البجيرمي (٣/ ٢٠٢)]، وصاغوا لهذا المعنى قاعدةً فقهية، نصُّها: التصرُّف على الرعية منوطٌ بالمصلحة، [المجلة (٢٢)، رقم القاعدة (٥٨)، الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (١٢١)، المنثور؛ للزركشي (١/ ٣٠٩)]، وفي مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٨/ ٢٥٠) حكايةُ الإجماع على هذا المعنى، بل إنَّهم مدُّوا هذا الحكم من معنى الولاية إلى معنى الوكالة أيضاً، فألزموا الوكيل في الحج ألا يتصرف في مال موكِّله إلا بمقتضى المصلحة، انظر: الإنصاف؛ للمرداوي (٣/ ٤١٩).

الخاصةِ في باطِنِهم لا غير»[١].اهـ.

وهذا التوسُّط والتخيُّر[٢] بين التشديد والتيسير أقرب إلى موارد هذه الكلمة في اللغة واصطلاح الفقهاء، فهذان وجهان يؤكدان أن السياسة لا تتمحَّض للزجر والتغليظ، وبيانهما فيما يأتي:

الأول: من جهةِ اللغة: فالسياسة في اللغة: القيام على الشيء بما يصلحه كما تقدَّم، وهذا ـ كما لا يخفى ـ أعمُّ من أن يُقصَر على معنى التغليظ[٣]، فإنَّ العرب تُسَمِّي من يقومُ على رعاية الدوابِّ مثلاً: سائساً، ومعلومٌ أنَّ سائسَ الخيلِ ونحوها لا يستعمل الإغلاظَ والزَّجرَ بإطلاق، بل يخالف بين طريقي الترغيب والترهيب، فيزجرها تارةً فتزدَجِر، ويُرغِّبها تارةً فتَنعَطِف، ويستعمل في ذلك كله الرفقَ ملاطَفةً وإيلافاً[٤].

الثاني: من جهة اصطلاح الفقهاء:

لا يقصر الفقهاء عمل الفقيه، مفتياً كان أو قاضياً، على أخذِ الخلق بالتغليظ

(١) حاشية ابن عابدين (٤/ ١٥).

(٢) المقصود بالتخيُّر هنا: ما كان جارياً على مقتضى الشرع والمصلحة التي لا تخالفه، لا على مقتضى الهوى، وهو ما يطلق عليه العز ابن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» (١/ ٥٣): سياسة الرحمٰن، وذلك في مقابل سياسة الشيطان، أما ابن القيم فيسميها في كتابه «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» ص(٥): السياسة العادلة، ويقابلها السياسة الظالمة.

(٣) وقد استعمل أبو بكر الطرطوشي لفظ «السياسة» في مقابلة «الفظاظة»، مما يؤيد المعنى المشار إليه أعلاه، فقال: «السياسةُ تكسو أهلَها المحبةَ، والفظاظةُ تخلعُ عن صاحبها ثوبَ القبول».اهـ. سراج الملوك؛ لمحمد بن الوليد الطرطوشي (١٨٦)، بتحقيق جعفر البياتي، دار الريس، بيروت، ط أولى، ١٩٩٠م.

(٤) روى ابنُ أبي شيبة في مصنفه (٦/ ١٨٧) قال: «حدثنا عبدُ الله بن نمير، عن مجالدٍ، عن الشعبي قال: قال زيادٌ: ما غلبني أميرُ المؤمنين بشيءٍ من السياسة، إلا بباب واحدٍ، استعملتُ فلاناً فَكَثُرَ خراجُه، فخشي أن أعاقبه، فَفَرَّ أميرُ المؤمنين، فكتب إليه: أن هذا أدب سوء لمن قبلي، فكتب إلي: أنه ليس ينبغي لي ولا لك أن نسوس الناس سياسةً واحدةً، أن نلين جميعاً؛ فتمرح الناس في المعصية، ولا أن نَشُدَّ جميعاً؛ فنحمل الناسَ على المهالك، ولكن تكون للشِّدَّةِ والفَظَاظَة، وأكونُ للينِ والرأفةِ والرحمةِ».اهـ، وفي المعنى نفسِه يقول ابن نباتة السعدي:

ولا يسوسونَ بالفضَاضةِ والجَرْ ... يِ إذا نابَ دونه العنقُ

وتمدح العربُ السائس الرفيق، قال جرير:

لقد وجدنا لك إذ سُستنا ... سياسة الحاني علينا الشفيق

حسبُ، بل يفسَحون له فيما هو أوسع من ذلك، ويقرِّرون أنَّ عليه استصلاح الناس بالتيسير والتخفيف، أو بالزجر والتغليظ، على مقتضى السياسة الحقَّة، التي هي السياسة الشرعية، وكما أنَّه يعتري المكلف في استجابته للشرع عسرٌ ويسرٌ، ومنشطٌ ومكرهٌ في استجابتِه لتكليفات الشريعة، بحسب الأحوال والأطوار التي يمرُّ بها، ومع هذا لم يقدح هذا التنقُّل بين تلك المراتب في شرعية التكليفات، فكذا ينبغي أن يُنظَرَ في الفتيا إلى ما تتحقق به المصلحة، وتندفع به المفسدة من التيسير والتشديد، وإذَنْ فليس التغليظُ والزَّجْرُ بالنسبةِ إلى الفقيهِ السَّائِسِ للخلقِ ضَربَةَ لازِبٍ، بل التشديد مقصورٌ على من يستحقُّه من الظلمة ونحوهم، دون غيرهم[(١)].

يبيِّنُ ذلك أنَّ تكاليف الشريعة المبنية على المصالح إنما وُضِعَت لاستصلاح المكلفين، وهذه الأحكام المصلحية بمثابةِ الدواء للمريض، والأدوية يختلف نفعها باختلاف الأحوال، «كيف لا؛ والشرعُ للأديان كالطبيب للأبدان»[(٢)]، أو كما قال الشافعي: «المستفتي عليلٌ، والمفتي طبيبٌ، فإن لم يكن ماهراً بطبه وإلا قتله»[(٣)].

وقد بيَّن أبو العباس ابن تيمية أنَّ السياسة الدينية هي التوسط في الأمور، ففي الأموال ـ مثلاً ـ لا تتحقق السياسة إلا بأخذ المالِ من محلِّه الصحيح، وإنفاقه في وجهه الصحيح على الناس «وإن كانوا رؤساءَ، بحسب الحاجة إلى صلاح الأحوال، ولإقامة الدين والدنيا التي يحتاج إليها الدين»، ثم قال: «ولا تَتِمُّ السياسةُ الدينيةُ إلا بهذا، ولا يصلح الدين والدنيا إلا بهذه الطريقة»[(٤)].اهـ.

وتأمل في هذا المعنى جواب عمر بن عبد العزيز لابنه عبد الملك ـ رحمهما الله ـ، حين قال عبد الملك: يا أبَتِ ما مَنَعَك أن تمضي لما تريد من العدل، فواللهِ ما كنت أبالي لو غَلَت بي وبك القدورُ في ذلك، قال عمر: «يا بني إنما أنا أَرُوضُ الناسَ رياضةَ الصَّعبِ، إني لأريد أن أُحْيِيَ الأمرَ من العدل؛ فأؤخِّرَ ذلك حتى أُخرجَ معه طمعاً من طمع الدنيا، فينفروا من هذه ويسكنوا لهذه»[(٥)].

فإذا كان التوسُّط هو سبيل الاستصلاح في أمور الدنيا، فكذلك هو في أمور

---

(١) انظر: المعيار المعرب؛ للونشريسي (١٢/ ٢٥)، وفيه يقول: «التشديد على الظلمة والمجترئين من أهل العتو والفساد مَهْيَعٌ مألوفٌ من الشرع وقواعد المذهب».اهـ.

(٢) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٣/ ٦٠).

(٣) الفقيه والمتفقه؛ للخطيب البغدادي (٢/ ٣٩٤).

(٤) مجموع الفتاوي (٢٨/ ٢٩٤، ٢٩٥)، وانظر: (٢٨/ ٣٦٤ ـ ٣٦٦) منه.

(٥) حلية الأولياء؛ لأبي نعيم (٥/ ٣٥٤).

الديانة، بل هو أشدُّ، فالحاجة إلى الموازنة والمقاربة في الدين أهم، لعظم خطر الدين في الدارين، فالناس في ضرورة إلى من يستصلح أديانهم كما تُستَصلَحُ أبدانُهم، بل إنَّ «حاجةَ العبدِ إلى الرسالةِ أعظمُ بكثيرٍ من حاجةِ المريضِ إلى الطب»(١).

هذا بالنسبة إلى ما ذكره الفقهاء قديماً من معنى «السياسة الشرعية» في اللغة واصطلاح الفقهاء، أما المعاصرون فقد ذكروا تعريفاتٍ عدة(٢)، وحاول الدكتور عبد العال عطوه(٣) أن يحرر تعريفاً جامعاً مانعاً، فقال: «السياسة الشرعية هي: فعلُ شيءٍ من الحاكم، لمصلحةٍ يراها، فيما لم يرِدْ فيه نصٌّ خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجهٍ واحدٍ، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال والأزمان والأمكنة والمصالح»(٤).اهـ.

وهذا التعريف جيدٌ، وهو يشير إلى أن مجال السياسة الشرعية هو الأمور التي تتغير بحسب مقتضيات التغير الشرعية، وهو ما سيأتي البحث فيه تفصيلاً في مسألة تغير الفتيا، فقد خصصتُ له مبحثاً خاصاً(٥)، ولنرجئ البحث في ذلك إلى هناك.

ويمضي الدكتور عبد العال عطوه في تقرير الأسس التي تقوم عليها السياسة الشرعية، فيذكر أنها القواعد العامة الكلية في الشريعة، ومنها: المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان(٦).

وقد خصصتُ لهذه الأدلة مباحث خاصة، سوف أشير فيها ـ بإذن الله تعالى ـ إلى

---

(١) مجموع الفتاوي (١٩/ ٩٦).
(٢) انظر البحث في تعريفات المعاصرين للسياسة الشرعية عرضاً ونقداً على سبيل البسط في: فقه السياسة الشرعية في علم السِّيَر مقارناً بالقانون الدولي؛ د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٣٣ ـ ٤٩).
(٣) **عبد العال عطوه**: هو عبد العال أحمد عطوه، من علماء الأزهر، فقيه أصولي، له عناية خاصة بعلم السياسة الشرعية، وله فيها كتاب «المدخل إلى علم السياسة الشرعية»، وكان رئيس قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء، وأستاذاً بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة، المستدرك على تتمة الأعلام للزركلي؛ لمحمد خير رمضان يوسف (٣/ ١٨٩)، دار ابن حزم، بيروت، ط أولى، ١٤٢٢هـ، فقه السياسة الشرعية في علم السِّيَر مقارناً بالقانون الدولي؛ د. سعد بن مطر العتيبي (١/ ٣٥).
(٤) المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال أحمد عطوه (٥٣).
(٥) انظر المبحث الثاني، من الفصل الثالث، في الباب الأول.
(٦) المدخل؛ د. عبد العال عطوه (١٤٥).

معانيها ومقاصدها التي ينبغي على المفتي رعايتها، مما هو متعلقٌ بالسياسة الشرعية، كمراعاة المفتي لواقع المستفتي، وطبيعة بلاده، وما جرى به عمل المفتين في تلك البلاد، والأنظمة السائدة فيها، على تفصيلٍ سأبسطه هناك.

ومن تلك الأسس أيضاً: رفع الحرج، ونفي الضرر، وتحقيق العدل والمساواة، والقضاء على الفساد، وتأمين الناس على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم(١).

ب ـ علاقة «السياسة الشرعية» بالفتيا:

لا يخفى أن مقام الفتيا هو نوعُ إمامةٍ ورئاسةٍ في الدين كما تقدم، ومن ثم كان على المفتي أن يستعمل في تصريفِ فتياه ما هو أقرب إلى قواعد السياسة الشرعية ومقاصدها، ويستصلح مستفتيه وسَائِلِيهِ بكل طريقٍ ممكن، فقد كان النبي ﷺ يخالف في أجوبته للسائلين بحسب مقتضَيَات أحوالهم(٢)، رعايةً لما يُصلِحُ كلَّ واحدٍ منهم(٣)، ولأهلِ الفتيا الوارثين هذا المقام من النبي ﷺ نصيبٌ من هذه الرعاية.

وربما عدَلَ المفتي بالمكلفين عن حدِّ الفاضل إلى المفضول لغرضٍ مصلحيٍّ(٤)، فإنَّ أكثر الناس ـ كما يقول أبو العباس ابن تيمية ـ: «قد ينتفعون بالمفضول»(٥).اهـ.

وهذه بعضُ مدلولات السياسة الشرعية، فإنها تعني ـ كما تقدم ـ: استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامةِ في ظاهرِهم وباطنِهم، وكذا العلماء الذين هم ورثتهم، ومن السلاطين والملوك على كلٍّ منهم في ظاهرِه أكثر من باطنه(٦).

---

(١) المرجع السابق.

(٢) وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «**ما بعث الله نبياً إلا رعى الغنم**»، فقال الصحابة: وأنت؟ فقال: «**نعم؛ كنت أرعاها على قراريط لأهل مكة**» [أخرجه البخاري برقم (٢١٤٣) (٢/ ٧٨٩)]، وذلك ـ كما يقول القرافي في الذخيرة (١٣/ ٢٨٦) ـ «ليتعوَّد سياسةَ الناس؛ لأنه في الغنم يمنع قويَّها عن ضعيفها، ويسير بسير أدناها، ويرفق بصغارها، ويلم شعثها في سقيها ومرعاها، وكذلك يفعل بأمته عند نُبُوَّتِه»، أو «ليترقَّوا من سياستها إلى سياسة الأمم»، كما يقوله ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٤٣٩).

(٣) انظر: إحكام الأحكام؛ لابن دقيق العيد (١/ ١٣٢).

(٤) انظر في هذا المعنى: مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٤/ ٦٠٧، ٦٠٨).

(٥) مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٢/ ٣٤٨)، وقارن بقواعد الأحكام؛ لابن عبد السلام (٢/ ٤١٤).

(٦) قارن بـ: حاشية ابن عابدين (٤/ ١٥)، فقد جعل وظيفة العلماء استصلاح الخاصة في باطنهم لا غير، وهو بهذا قد حجَّر واسعاً، وللعلماء في استصلاح الواقع مجال أفسح، وميدانٌ =

لكنَّ ذلك مشروط بعدم مخالفة الشرع، وإلا لخرج المفتي من حدِّ السياسة الشرعية إلى السياسة الوضْعيَّة، فإن هذه الشريعة الإلٰهية من الانضباط بحيث لا تسمح بالاسترسال مع وجوه المصالح والمنافع بغير أصولها المحصورة[(١)]، يقول أبو المعالي الجويني: «كم من أمرٍ تقضي العقول بأنه الصواب في حكم الإيالة والسياسة، والشرعُ واردٌ بتحريمه»[(٢)]، ولئلا يُظنَّ به إنكار أصل المصالح؛ يستدرك فيقول: «لسنا ننكر تعلق مسائل الشرع بوجوه المصالح، ولكنها مقصورةٌ على الأصول المحصورة، وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب»[(٣)].

وقد أطلق علماء الأصول على هذا الجنس من السياسات «المصالح الملغاة»، ومثَّلوا لها بالذي وقع لأحد العلماء، لما دخل على بعض السلاطين، فسأله عن الوقاع في نهار رمضان، فقال: عليك صيامُ شهرين متتابعين، فلما خرج راجعه بعض الفقهاء، وقالوا له: القادر على إعتاق الرقبة؛ كيف يُعدَل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين، وهذا الملك يملك عبيداً غير محصورين، فقال لهم: لو قلت له عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك، وأعتق عبيداً مراراً، فلا يزجره إعتاق الرقبة، ويزجره صوم شهرين متتابعين[(٤)].

فهذه الفتيا مردودة لمخالفتها النص، وإن خالَها هذا العالم الفاضل سياسةً شرعية، وقد تعقبها أبو حامد الغزالي بالإبطال، وثنَّى بالتنبيه إلى خطورة ما يترتب عليها، فقال: «وفتحُ هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها، بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عُرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كلَّ ما يفتون به فهو تحريفٌ من جهتهم بالرأي»[(٥)].اهـ.

ومِن ثَمَّ وصَفَ ابنُ القيم مجال السياسة الشرعية بأنه «مَزَلَّةُ أقدامٍ، ومَضَلَّةُ أفهامٍ،

= أفيح، وحصرُ تصرفهم في مجال الخواص من الخلق لا يخلو من مسحة انعزالية عن الواقع، كرَّستها الطرق الصوفية ردحاً من الزمان.

(١) حول الانضباط في الشريعة؛ انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية؛ للطاهر بن عاشور (٣/ ١٦٧)، بتحقيق الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة. ﷺ

(٢) غياث الأمم (٢٦٩). (٣) المرجع السابق (٢٦٩، ٢٧٠).

(٤) انظر: الاعتصام؛ للشاطبي (٣/ ١١٣)، المستصفى؛ للغزالي (١/ ٤١٥)، المدخل؛ لابن بدران (٢٩٣)، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (١٩١).

(٥) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٤١٦).

وهو مقامٌ ضَنْكٌ في معتركٍ صعب»[١]، ذلك أنَّ الناسَ اضطربوا فيها، وانقسموا حيالها إلى قسمين:

ففرَّط فيها طائفةٌ؛ فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرَّءُوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرةً لا تقوم بمصالح العباد، وسدُّوا على أنفسهم طرقاً صحيحةً، «والذي أوجب لهم ذلك نوعُ تقصيرٍ في معرفة حقيقة الشريعة، والتطبيقِ بين الواقع وبينها»[٢].

وأفرَطَ فيها طائفةٌ أخرى؛ فسوَّغَت منها ما يناقض حكمَ الله ورسوله، وكلا الطائفتين أُتِيَت مِن قِبَل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله[٣].

ولذا فإنَّ هذا البحث يتوخى في تقرير مسائله هذا الجانب المهم ـ السياسة الشرعية ـ، الذي يكاد يغفل عنه كثيرٌ من الناس اليوم، وفي تضاعيف البحث وتفاصيله تقريرات وإشارات إلى ما تقتضيه السياسة الشرعية من الالتفات إلى المصالح والمفاسد المترتبة على الفتيا، والمتغيرات التي طرأت في هذا العصر وكيف تراعى، وأنجع السبل في سياسة المستفتين بالشرع، وغيرها من قضايا السياسة الشرعية ومسائلها.

وقد آثَرتُ أن أبثَّ هذه المعاني المتصلة بالسياسة الشرعية في خلال المباحث الفقهية والأصولية، دون أن أفردها بعناوين مستقلة، ذلك أنَّ قواعد السياسة الشرعية جزءٌ لا يتجزأ من أدوات المفتي، التي يُطلب منه إعمالها في فتاويه، فهي لا تنفكُّ عن باقي أدوات الاجتهاد والنظر، ومن ثم فلا داعي لإفرادها بعنوان مستقل بعد كل مبحثٍ، والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية

تحديد النطاق الزماني للبحث

اختلف المعاصرون في تحديد السنة التي يبدأُ بها الطَّوْرُ[٤] المُعَاصِرُ للفقه

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ٤٥١). (٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الطَّوْرُ: التَّارَةُ، يُجمعُ على: أَطْوَار، قال ابن الأثير: «في حديث سطيح: (فإنَّ ذا الدهرَ أطوارٌ دهاريرُ)، الأطوارُ: الحالاتُ المختلفةُ التاراتِ والحدودِ، واحِدُها: طَوْرٌ؛ أيْ: مَرَّةً مُلْكٌ، ومَرَّةً هُلْكٌ، ومَرَّةً بُؤْسٌ، ومَرَّةً نُعْمٌ». اهـ [النهاية في غريب الحديث (٣/ ١٤٢)، القاموس؛ للفيروزآبادي، مادة (طور) (٥٥٤)].

الإسلامي[1]، فذهب بعضُهم إلى تحديدِه بالعام (١٢٨٧هـ)[2]، بالنظر إلى ظهور مجلة الأحكام العدلية آنذاك، واتصال العوامل المؤثرة منذ ذلك العام إلى اليوم، ويدخل في هذه المدة إسقاط الدولة العثمانية عام (١٣٤٢هـ ـ ١٩٢٤م)، وإقصاء أحكام الشريعة، واستبدال كثيرٍ من الدول العربية والإسلامية القوانينَ الأجنبيةَ بها.

وحدَّه آخرون بالعام (١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م)[3]، نظراً لأن هذا التاريخ يعدُّ بداية

---

(١) يُقَسِّمُ الباحثون في تاريخ الفقه الإسلامي أطوارَ الفقهِ إلى أقسام، وذلك كما يأتي:
أ ـ طَورُ التشريع، ويبدأ ببعثته ﷺ إلى وفاته، في السنة الحاديةَ عشرة للهجرة.
ب ـ طور الاجتهاد، ويبدأ بوفاة النبي ﷺ؛ عام (١١هـ)، إلى عام (٤٠هـ)، الذي هو عامُ الجماعة.
ج ـ طور النمو والتكوين، ويبدأ باستقرار الأمر لمعاوية رضي الله عنه؛ عام (٤١هـ)، وينتهي في عهد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه (١٠٠هـ).
د ـ طور التدوين، والأئمة المجتهدين، ويبدأ من (١٠٠هـ)، وينتهي بسنة (٣٥٠هـ)، عندما ضعفت الدولة العباسية.
هـ ـ طور التقليد، ويبدأ من (٣٥٠هـ)، وينتهي في (٦٥٦هـ)، بدخول هولاكو بغداد.
و ـ طور التوقف، ويبدأ من (٦٥٦هـ)، وينتهي بعام (١٢٨٧هـ)، بظهور مجلة الأحكام العدلية.
ز ـ طور النهضة، ويبدأ من (١٢٨٧هـ)، وينتهي في (١٣٦٥هـ)، بنهاية الحرب العالمية الثانية.
ح ـ الطَّور المعاصر، ويبدأ من (١٣٦٥هـ)، وما يزال مستمراً إلى يوم الناس هذا.
وعلى الرأي الذي سارَ عليه هذا البحث؛ يمكن أن يمتدَّ طَورُ النهضة فيكون من (١٢٨٧هـ)، إلى (١٣٨٠هـ)، ويكون الطَّورُ المعاصِر من (١٣٨٠هـ)، إلى سنة إعداد هذا البحث، وعلى كلِّ حالٍ فهذا تقسيمٌ اصطلاحي، لا حاجة إلى الإطالة في تحريرِه، فلتراجع كتب «تاريخ الفقه»، وانظر حول الموضوع: الفكر السامي؛ لمحمد بن حسن الحجوي الثعالبي، ولعلّه أوّل المؤلفات الحديثة في الموضوع وأوسعها، والمدخل الفقهي العام؛ لمصطفى الزرقاء (١/ ٢٢٣)، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤١٨هـ، وتاريخ الفقه الإسلامي؛ د. عمر الأشقر، ودراسة تاريخية للفقه وأصوله؛ لمصطفى الخن، والمدخل للتشريع الإسلامي؛ د. فاروق النبهان، ومسيرة الفقه الإسلامي المعاصر؛ د. المحاميد (١٥ ـ ٢٠)، وغيرهم كثيرٌ ممن كتبَ في الموضوع، ولا يخفى أنه قد جرت عادة السلف أن يقارنوا بين عصر النبي ﷺ وعصر أبي بكر وعمر وما بعدهما؛ كمسألة الطلاق بالثلاث مثلاً، مما يفيد الإشراف على حركة الفقه والفتيا والتنظيم في الأعصُر المختلفة.

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي؛ د. الأشقر (١٨٥)، مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر؛ د. المحاميد (١٩).

(٣) المدخل الفقهي العام؛ للزرقا (١/ ٢٤٧)، وهو يقسم الطور الحديث إلى قسمين: (١٢٨٧ ـ ١٣٥٤) و(١٣٥٥ ـ إلى اليوم).

لجلاء الاستعمار عن كثيرٍ من البلاد الإسلامية، وظهور تباشير العودة إلى التمسك بهذا الدين، والمطالبة بتحكيمه على جميع الصُّعُدِ(١).

وبالنظر في هذه التقاسيم الاصطلاحية نجد أنَّ أصحابها قد نظروا إلى الفقه من جانبه التشريعي والقضائي، دون ملاحظةٍ لجانبِ الفُتْيَا ومجالاتِها المعاصِرَة(٢)، ولما كانت هذه الدراسة مخصصة للفقه من جانبِه الأخير، أعني الفتيا المعاصرة وما يتعلق بها، فقد اخترتُ أن يكون عصرُ الدراسة محدداً ببداية الظهور الفعلي للمظاهر العلمية المؤثرة في الفتيا المعاصرة، كبروز المؤسسات العلمية الشرعية، من الجامعات والمعاهد الشرعية العالية، وقيام المجامع الفقهية، وتنظيم المؤتمرات المتعلقة بالجوانب الشرعية، ونظراً إلى أنَّ غالب هذه المظاهر العلمية إنما برزت في حقبة الثمانينات من القرن الهجري المنصرم؛ أي: بعد العام (١٣٨٠هـ)(٣)، فسيكون هذا التاريخ هو بداية الإطار الزمني لهذه الدراسة، لما لهذه المرحلة التاريخية في حياة الأمة من وضعٍ خاص، يكاد يفصلها عما قبلها، فقد اشتركت عوامل عديدة في إعادة مظاهر التدينٍ العام، وبدأت حلقات العلم في الانتشار، وظهر في هذه الحقبة ـ وقبيلها بقليل ـ علماء بارزون(٤)، ونشطت حركة الطباعة، ومن ثم انتعشت سوق

---

(١) جمعُ صَعيدٍ، وأصلُه الأرض المستوية، ومنه ما أخرجه البخاري برقم (٤٤٣٥) (٤/ ١٧٤٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «**يَجْمَعُ اللهُ الناسَ الأولين والآخرين في صَعِيدٍ واحدٍ...**» الحديث، وجمعُ الجَمْعِ: صُعُدَات، كطريقٍ وطُرُقٍ وطُرُقات، [انظر: النهاية؛ لابن الأثير (٣/ ٢٩)، واللسان؛ لابن منظور، مادة (صعد) (٣/ ٢٥٤)].

(٢) كالفتاوي الجماعية، والهيئات الشرعية للبنوك، ونحو هذه المظاهر التي لم تبرز إلا في وقتٍ لاحقٍ للتاريخ المشار إليه أعلاه.

(٣) يؤكد بعضُ الباحثين أنَّه في خلال هذه العقود الخمسة التي مضت؛ تسارَعَت حركةُ الاتصال، وتمدَّدَت الأسس النظرية لعلوم الإعلام والاتصال وتوسَّعَت، وظهرت آثارُها على عدَّة مستويات، انظر تفصيل ذلك في: الاتصال في عصر العولمة؛ د. مي العبد الله سنو (٣٨)، دار النهضة العربية، بيروت، ط ثانية، ١٤٢٢هـ.

(٤) كالمشايخ: عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي (١٣٠٧ ـ ١٣٧٦هـ)، ومحمود شلتوت (١٣١٠ ـ ١٣٨٣هـ)، ومحمد البشير الإبراهيمي (١٣٠٦ ـ ١٣٨٥هـ)، وعبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي (١٣١٣ ـ ١٣٨٦هـ)، ومحمد بن إبراهيم آل الشيخ (١٣١١ ـ ١٣٨٩هـ)، وعبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم (١٣١٢ ـ ١٣٩٢هـ)، ومحمد الأمين الشنقيطي (١٣٢٥ ـ ١٣٩٣هـ)، ومحمد أمين الحسيني (١٣١١ ـ ١٣٩٤هـ)، وعلال الفاسي (١٣٢٨ ـ ١٣٩٤هـ)، ومحمد أبو زهرة (١٣١٦ ـ ١٣٩٤هـ)، وعبد الرحمٰن تاج (١٣١٣ ـ ١٣٩٥هـ)، وعبد الرحمٰن بن محمد الدوسري (١٣٣٢ ـ ١٣٩٩هـ)، وعبد الله بن محمد بن حميد (١٣٢٩ ـ ١٤٠٢هـ)، وصالح بن=

التحقيق العلمي لكتب المتقدمين المخطوطة، وساعد على ذلك تأسيس الكليات والمعاهد الشرعية، ثُمَّ إنشاء المجامع الفقهية في أنحاء متفرقة من العالم الإسلامي، هذه العوامل وغيرها أسهمت في صبغ هذه المرحلة بصبغةٍ خاصةٍ، وإن كانت العقود الثلاثة الأخيرة قد اتسمت بازدياد حركة الفتيا المعاصرة، وتداول الناس فتاوي العلماء الذين عاصروا هذه المرحلة، ولعل مرجع ذلك إلى تمدُّد العوامل السابقة واتصالها بعوامل أُخَر؛ كظهور أنماط جديدةٍ للاتصال لم تكن معهودة من قبل، فضلاً عن انتشار استعمال الحاسب الآلي ووسائط النقل المرتبطة به، وإدخال البرامج الشرعية فيه، وأخيراً ظهور شبكة الإنترنت، مما أسرَعَ بحركة انتقال الفتيا من مكانٍ إلى آخر، وقرَّب ما كان بعيداً، يضاف إلى ذلك الطفرة الاقتصادية التي ظهرت آثارها في أول هذه العقود الثلاثة، الأمر الذي كان له أثره في الجوانب العلمية والفكرية والاجتماعية[1].

ولهذا فسيكون الإطار الزمني لهذا البحث هو (١٣٨٠ ـ ١٤٣٠هـ)، على أن يتمَّ التركيز على العقود الثلاثة الأخيرة (١٤٠٠ ـ ١٤٣٠هـ)، وقد أسلفتُ آنفاً مسوغات هذا التركيز.

وعليه فيمكن تحديد «الفتيا المعاصرة» في هذا البحث بأنها: الفتاوي الفقهية التي صدرت في المدة الزمنية المنحصرة بين عامي (١٣٨٠ ـ ١٤٣٠هـ)، وستكون هذه المدة هي الإطار الزمني لهذا البحث، على أن يتمَّ التركيز في الأمثلة على العقود الثلاثة الأخيرة (١٤٠٠ ـ ١٤٣٠هـ)، لما لهذه الحقبة من تميز عما قبلها، بسبب طفرة التطور الاجتماعي والتقني والاتصالي، التي اجتاحت عالمنا المعاصر كما تقدم آنفاً، مما انعكَسَ أثرُه على الحركة الفقهية الراهنة، ولأنَّ الغرض من التمثيل تقريب المعنى المراد، وكلما كان المثال أقرب إلى عصر الباحث والقارئ كان أدعى للفهم وحسن التصور.

وفيما يأتي أشير إلى أهم المظاهر المؤثِّرَة في الفتيا المعاصِرَةِ في الحِقْبَةِ الزمانية

= إبراهيم البليهي (١٣٣١ ـ ١٤١٠هـ)، وعبد العزيز بن عبد الله بن باز (١٣٣١ ـ ١٤٢٠هـ)، ومحمد بن صالح العثيمين (١٣٤٧ ـ ١٤٢١هـ)، وخلالَ ذلك توالَى ظهور العلماء في بلادٍ متعدِّدة.

(١) من ذلك ما حصل من ارتفاع أسعار النفط في التسعينات الهجرية من القرن الماضي (١٣٩٣ ـ ١٣٩٤هـ)، ثم أعقبته طفرةٌ أخرى عام (١٣٩٩هـ)، مما كان له تأثيره على الواقع المعاصر على عدة مستويات، انظر: البنوك الإسلامية؛ لعائشة الشرقاوي المالقي (٢١).

الممتدة من ثمانينات القرن الهجريِّ المنصرم حتى وقتنا هذا، وهي المدة التي جعلتها محل الدراسة في هذا البحث، فمن هذه المظاهر:

أ ـ الدعوات إلى الاجتهاد الجماعي:

وقد أثمرت هذه الدعوات انعقاد مؤتمرات للفقه الإسلامي، وإنشاء مجامع فقهية، أذكر منها:

١ ـ أسبوع الفقه الإسلامي بدمشق، في شوال (١٣٨٠هـ).

٢ ـ مؤتمر مجمع الفقه البحوث الإسلامية بالأزهر، في القاهرة، في (١٣٨٠هـ).

٣ ـ إنشاء مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، عام (١٣٨٠هـ).

٤ ـ مؤتمر الفقه الإسلامي في الرياض، عام (١٣٩٦هـ).

٥ ـ إنشاء المجمع الفقهي الإسلامي، برابطة العالم الإسلامي بمكة، وقد عقدت دورته الأولى في العام (١٣٩٨هـ).

٦ ـ إنشاء مجمع الفقه الإسلامي، المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الذي عقدت دورته الأولى في مكة المكرمة، في العام (١٤٠٥هـ).

ب ـ ظهور المؤسسات المصرفية الإسلامية:

يعد أول ظهور فعلي لما اصطلح على تسميته بالبنوك الإسلامية هو عقد التسعينات من القرن المنصرم، فقد أنشئ أول بنك على هذا النمط، وهو بنك ناصر الاجتماعي بالقاهرة في العام (١٣٩١هـ)[١]، ثم بنك فيصل الإسلامي المصري في العام (١٣٩٩هـ)[٢]، ثم توالت المؤسسات المصرفية الإسلامية في الظهور، وانتقلت إلى سائر البلاد الإسلامية.

ج ـ ظهور الجامعات والمعاهد الشرعية العالية:

أنشئت قبيل حقبة الثمانينات من القرن المنصرم، وبعدها بقليل، مؤسسات تعليمية شرعية، ومنها: كلية الشريعة في الأزهر في (١٣٥٢هـ)[٣]، وكلية الشريعة والدراسات

---

(١) البنوك الإسلامية؛ لعائشة الشرقاوي المالقي (٦٧).

(٢) المرجع السابق (٦٨).

(٣) أعيد تنظيم كلية الشريعة بالأزهر على ما هي عليه الآن، وسميت كلية الشريعة والقانون، في (١٣٨١هـ)، انظر: الأزهر في ألف عام؛ د. محمد بعد المنعم خفاجي (١٨٨)، دار عالم الكتب، بيروت، ط ثانية، ١٤٠٧هـ، وكان الأزهر قد أنشئ عام (٣٦١هـ)، في عهد الدولة الفاطمية، ومرَّ بأطوارٍ مختلفة، إلى أن وصل إلى ما هو عليه اليوم، انظر: المرجع المذكور (٢٤٢).

الإسلامية في مكة المكرمة في (١٣٦٩هـ)، وأتبعت بجامعة أم القرى في مكة في (١٤٠١هـ)، وكلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، في (١٣٧٣هـ)، وكلية الشريعة بجامعة دمشق، في (١٣٧٥هـ)، وكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، في (١٣٨١هـ)، وكلية الشريعة بعمان، في (١٣٨٤هـ)، والمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، في (١٣٨٥هـ)[١].

وما من شكٍّ في أنَّ ظهور هذه المؤسسات العلمية كان له أثره في تغير النمط التعليمي، الذي كان على هيئة حلقات علمية تعقد في المساجد، فأخذ في هذا العصر طوراً جديداً بظهور مؤسسات مستقلة تنظمه[٢]، بالإضافة إلى استمرار حلقات التعليم في المساجد في كثيرٍ من بلدان العالم الإسلامي.

كما أسهمت هذه الجامعات في إحياء الكتاب الفقهي، وذلك من خلال تحقيق المخطوطات والسعي في طباعتها، من قِبَل طلاب الدراسات العليا في الأقسام الشرعية في تلك الجامعات.

د ـ التغيرات السياسية:

حفلت حقبة الثمانينات الهجرية من القرن المنصرم بأحداث سياسية مهمة، كان لها أثرها البالغ فيما تلاها من العقود، وبخاصةٍ أنها جاءت بعد سلسلة من الأحداث الكبرى في العقود التي سبقتها، مثل نهاية الحرب العالمية الثانية، واتجاه شعوب العالم نحو التحرر من الاستعمار العسكري، الذي كان قد بدأ يلفظ أنفاسه الأخيرة، وقد هيأت هذه الأجواء لنشوء الأفكار الثورية، والمذاهب التحررية على اختلاف اتجاهاتها[٣].

---

(١) انظر: التعليم العالي في الوطن العربي؛ د. صبحي القاسم (٣١ ـ ٣٤)، منتدى الفكر العربي، عمان، ط أولى، ١٩٩٠م، دليل جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (٢٨) و(٦٠)، مطابع الجامعة، ١٤٠٧هـ، مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر؛ د. المحاميد (٢٥٦) وما بعدها، المدخل إلى المذهب الشافعي؛ د. أكرم يوسف القواسمي (٤٧٦ ـ ٤٧٨)، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

(٢) انظر: دراسة تاريخية للفقه وأصوله؛ د. مصطفى سعيد الخن (٢٢٥)، تاريخ التشريع الإسلامي؛ لعلي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (٢/٣٦١)، المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي؛ د. أكرم القواسمي (٤٧٧).

(٣) من ذلك ثورة مصر عام (١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٢م) بقيادة جمال عبد الناصر، التي قضَت على=

وقد كان من أهم تلك الأحداث التي وقعت في مطلع الثمانينات:

١ ـ تصاعد الحركة القومية العربية، وانتشار الفكر القومي، بين قطاعات من الشباب المتعلم آنذاك[١].

٢ ـ تعاظم الدور الأمريكي في المنطقة العربية، في ظل تراجع الدور البريطاني والفرنسي[٢].

٣ ـ تولي الملك فيصل بن عبد العزيز آل سعود حكم السعودية بعد أخيه الملك سعود، مما كان له تأثيره البالغ على الأحداث التي جرت بعده[٣]، وعلى رأسها فرض الحظر على تصدير النفط للغرب في العام (١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)[٤]، وتبني مشروع التضامن الإسلامي[٥]، بعد أن أثبتت هزيمة (١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م) أن الأنظمة

= الملكية، وأخرجت الإنجليز من مصر، ثم ثورة العراق عام (١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م) التي قضَت بدورها على الملكية، وحررت العراق من النفوذ البريطاني، انظر: الوجود العسكري الأجنبي في الخليج؛ د. ياسين سويد (٥٠)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٤م.

(١) جاء ذلك بعد الثورة المصرية كما سبق، ثم تأميم عبد الناصر لقناة السويس عام (١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٦م)، عندما سحبت الولايات المتحدة الأمريكية وَعْدَها له بتمويل السد العالي الذي كانَ قد عزم على إنشائه في أسوان، ثم الهجوم العسكري الثلاثي (البريطاني، الفرنسي، الإسرائيلي) على مصر في العام نفسه، بغرض احتلال قناة السويس، وإعادتها إلى الحظيرة الاستعمارية، لكن هذا الهجوم فشل بسبب مقاومة الشعب المصري، وأسهم في فشله موقف الرئيس الأمريكي آنذاك «آيزنهاور»، الذي شجب الهجوم، وأنذر المهاجمين بوجوب الانسحاب من مصر فوراً، وكانت تلك نهاية النفوذ الأوروبي في المنطقة العربية، انظر: الوجود العسكري الأجنبي في الخليج؛ د. ياسين سويد (٦٢)، وتأثير الفكر الناصري على الخليج العربي؛ لنور الدين بن الحبيب حجلاوي (٨٣ ـ ٩٧)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٣م.

(٢) وقد خرجت بريطانيا من الخليج العربي نهائياً عام (١٩٧٢م)، انظر: تأثير الفكر الناصري على الخليج العربي؛ لنور الدين بن الحبيب حجلاوي (٨٣ ـ ٩٧)، والوجود العسكري الأجنبي في الخليج؛ د. ياسين سويد (٥٠).

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) النزاعات الإقليمية في نصف قرن؛ د. علي صبح (٢/ ١١٤)، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط أولى، ١٩٩٨م.

(٥) أنشئت رابطة العالم الإسلامي في مكة عام (١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م)، ومن أبرز نشاطاتها: مشروع إنشاء مصرف إسلامي، وإقامة محطة إذاعة «صوت الإسلام»، وإصدار جريدة أخبار العالم الإسلامي، انظر: النزاعات الإقليمية في نصف قرن؛ د. علي صبح (٧٧).

العلمانية العربية ضعيفة أمام الغرب[١].

٤ ـ الإطاحة بنظام الإمامة برمته في اليمن، وقيام جمهورية اليمن الشمالية، في عام (١٣٨٢هـ)، وقد كان لهذا الحدث آثاره الإقليمية في المنطقة العربية[٢].

٥ ـ تحقق الاستقلال لبعض الدول العربية[٣].

هذه الأحداث وغيرها مما حفلت به حقبة الثمانينات من القرن المنصرم، وما بعدها، لها دالَّةٌ مهمة على أن منطقة العالم الإسلامي من أهم المناطق في العالم من الناحية الاستراتيجية، وذلك لتوفرها على أمور، أهمها أمران:

أولهما: الدين: فإنَّ دين الإسلام كان وما يزال الأقدر على البقاء والاستمرار، والأجدر باجتذاب أتباع الديانات الأخرى إلى الدخول فيه، كيف لا؛ وهو الدين الوحيد الذي حُفظت نصوصه وأصوله من التبديل والتغيير.

ثانيهما: مصادر الطاقة: كالنفط والغاز، وهذا العنصر مهم بالنسبة إلى قضية الهيمنة والتحكم، أو التوافق والسلام بين دول العالم، ويجمع الباحثون في الشأن السياسي على النظر إلى النفط الذي تنتجه دول الخليج ـ مثلاً ـ بوصفِه العصب

---

(١) كما يقوله د. غسان سلامة في: الإسلام والغرب، ص(١١٢)، طبع في ملحق كتاب «الإسلام والغرب آفاق الصدام»؛ لصموئيل هانتنجتون، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط أولى، ١٤١٥هـ، ود. غسان سلامة: أستاذ العلاقات الدولية بمعهد الدراسات السياسية بباريس، وفي اصطباغ القومية العربية آنذاك بالطابع العلماني، اقتداءً بأوروبا في علمانية القومية؛ انظر: العروبة والإسلام في الدساتير العربية؛ د. جورج جبور (٨٢)، جروس برس، بيروت، ١٩٩٥م.

(٢) انظر: تأثير الفكر الناصري على الخليج العربي؛ لنور الدين بن الحبيب حجلاوي (١١١)، وهنالك أحداث أخرى متعاقبة: منها: إعدام مجموعة من دعاة الإسلام في مصر ـ رحمهم الله ـ، وذلك عام (١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م)، ثم سيطرة دولة اليهود على الضفة الغربية وغزة، بالإضافة إلى القدس الشرقية، وسيناء، ومرتفعات الجولان، فيما يعرف بهزيمة (١٩٦٧م)، أو حرب الأيام الستة، وأحداث أخرى، انظرها في: النزاعات الإقليمية؛ د. علي صبح (١٣٣ ـ ١٤٤)، موسوعة الحركات الإسلامية؛ د. أحمد الموصللي (١٨ ـ ٤٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٤م.

(٣) في العام (١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٦م) استقلت كلٌّ من السودان وتونس والمغرب، وفي العام (١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م) استقلت كلٌّ من موريتانيا والصومال، وفي العام (١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م) استقلت الكويت، وفي العام (١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م) استقلت الجزائر، وفي العام (١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م) أعلن استقلال البحرين وقطر وعمان، انظر: النزاعات الإقليمية في نصف قرن؛ د. علي صبح (٢/١٧ ـ ٥٣، ٢٢ ـ ٥٥).

الأساس الذي ترتكز عليه مقومات الحياة في الدول الصناعية، بحيث يعدون توقف إنتاجه لأي سبب كان (حظر، حروب، نضوب) يعني - إلى أن تتوفر الطاقة البديلة - كارثة اقتصادية تؤدي إلى موت الحضارة الغربية[١].

هـ - التغيرات في التراتيب الإدارية:

من العوامل المؤثرة في الفتيا المعاصرة ما طرأ في هذه الحقبة من تغيرات اجتماعية وإدارية وتنظيمية في العالم الإسلامي، وجاء ذلك نتيجة لنزعة التحضر والتَّمَدُّن التي سادَت هذه البلاد، ونزوح أهل البادية والقرى إلى المدن الكبيرة، فعلى سبيل المثال كانت مدينة الرياض قد حققت قفزة سكانية في الثمانينات الهجرية من القرن الماضي، فقد ازداد عدد السكان فيها من بضعة آلاف لا تتجاوز العشرة في نهاية القرن الثالث عشر الهجري، إلى (١٩) ألف نسمة عام (١٣٣٩هـ - ١٩١٩م)، إلى (١٦٠) ألف عام (١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م)، إلى أكثر من مليونين ونصف عام (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م)، ويتوقع أن يصل إلى ستة ملايين عام (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م)، ويُلحظ أنه فيما بين عامي (١٣٨٠ - ١٤١٥هـ) كانت الزيادة في سكان مدينة الرياض قد وصلت إلى (١٥١٠٪)[٢].

ولا شك أن هذه التغيرات تستتبع في العادة تغيراً في الأوضاع والتنظيمات والتراتيب الإدارية، لمواكبة التحولات الطارئة في المجتمع، ومن ذلك أنَّ تنظيم التعليم للبنات في السعودية بدأ في مطلع الثمانينات، فقد أنشئت له رئاسة مستقلة عام (١٣٨٠هـ)، وأعلنت الحكومة آنذاك عن فتح مدارس البنات الرسمية في خطاب ملكي شهيرٍ، بثته الإذاعة السعودية يوم الخميس الموافق (٢٠) ربيع الثاني، عام (١٣٧٩هـ)، وقد جاء فيه: «الحمد لله وحده وبعد؛ فقد صحَّت عزيمتنا على تنفيذ رغبة علماء الدين الحنيف في المملكة في فتح مدارس لتعليم البنات العلوم الدينية، من قرآن وعقائد وفقه وغير ذلك من العلوم التي تتمشى مع عقائدنا الدينية، كإدارة المنزل وتربية الأولاد وتأديبهم، مما لا يخشى منه في العاجل أو الآجل أي تأثير على معتقداتنا، وتكون هذه المدارس في منأى عن كل شبهة من المؤثرات التي تؤثر على أفكار النشء في أخلاقهم وصحة عقيدتهم وتقاليدهم. وقد أمرنا بتشكيل هيئة

---

(١) النزاعات الإقليمية؛ د. علي صبح (١١٢).

(٢) انظر: مجلة تطوير (الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض)، العدد (٢٦)، ذو القعدة (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، ص(١٤).

من كبار العلماء الذين يتحلون بالغيرة على الدين، والشفقة على نشء المسلمين لتنظيم هذه المدارس، ووضع برامجها، ومراقبة حسن سيرها فيما أنشئت له. وتكون هذه الهيئة مرتبطة بوالدهم حضرة صاحب السماحة المفتي الأكبر محمد بن إبراهيم آل الشيخ، على أن يختار المدرِّسات من أهل المملكة، أو من غيرهم، من اللواتي يتحقق فيهن حسن العقيدة، وصدق الإيمان...»[1] إلخ.

وقد نقلتُ هذا المقطع من الخطاب بطوله، لأهميته في الموضوع، لما أُضفي عليه من روحٍ دينية[2]، ولما تضمنه من إشارات تتعلق بالفتيا وأهلها، فقد أكد الخطاب إسناد هذه المهمة الجليلة إلى كبار العلماء، وعلى رأسهم المفتي العام آنذاك، مما يعني التأكيد على أنَّ الحل والعقد في هذه المسألة الكبرى ومثيلاتها قد شارك فيه أهل العلم والفتيا.

على أنه يمكن القول بأن العلماء لم يكونوا غافلين عن استشراف مستقبل هذه الأحداث، ولا أدلَّ على ذلك من توليهم زمام مؤسسات تعليم البنين والبنات في وقتٍ مبكرٍ، وبالأخص ما يتعلق بتعليم البنات، فقد حسم العلماء هذه القضية في مطلع العام (١٣٨٠هـ)[3]، بعد جدالٍ استمر برهةً من الزمن، لما أن تأكد لهم أنَّ السير في هذا المشروع سيكون في صالح البلاد، وأنه سيتولاه المصلحون من أهل العلم والغيرة الدينية[4].

وهذا هو مقتضى السياسة الشرعية، أنْ يَنْظُرَ الفقيهُ في مآلِ فتياه، لا في الآجل فحسب، بل في العاجل أيضاً[5]، ونظيرُ هذا ما قرَّرَه ابنُ خلدون من أنَّ حقيقةَ الإمامة العامة في الإسلام: «النظرُ في مصالحِ الأمةِ لِدِينِهم ودنياهم، فهو ـ أي:

(١) جريدة أم القرى، عدد يوم الجمعة، ٢١ ربيع الثاني ١٣٧٩هـ، وانظر: الحياة العلمية والثقافية والفكرية في المنطقة الشرقية؛ د. عبد الله بن ناصر السبيعي (٩٢)، ط ثانية، ١٤٠٩هـ.

(٢) إنَّ من حِكمة السلطان، كما أنه من سعادة الرعية، أن يتولى أمرها من يسوسها ويخاطبها بسلطان الشرع ولسانِه، حقيقةً لا مجازاً، وقد كان أئمة المسلمين قديماً ـ حين كانوا غالبين لا مغلوبين ـ يؤثرون «أن ينظروا إلى السياسة بمرآة الشريعة، فترى كثيراً من رجال الدولة إذا حرَّكوا أقلامهم في تحريرٍ سياسيٍّ؛ نفخوا فيه روحاً من حِكمة الشريعة، وكَسَوه حُلَّةً من حلل آدابها الوضَّاءة»، [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم؛ لمحمد الخضر حسين (٦٨، ٦٩)، الدار الحسينية للكتاب، ١٤١٧هـ].

(٣) الحياة العلمية والثقافية والفكرية في المنطقة الشرقية؛ د. السبيعي (٩٢).

(٤) انظر: المرجع السابق (٥٤، ٥٥).

(٥) المقصود بالآجل هنا: الدار الآخرة، والعاجل: الدنيا.

الإمام العام ـ وَلِيُّهُم، والأمين عليهم، يَنْظُرُ لهم ذلك في حياته، ويتبع ذلك أنْ يَنْظُرَ لهم بعد مماتِه، ويقيمَ لهم من يتولى أمورَهم كما كان هو يتولاها، ويَثِقُون بنظرِه لهم في ذلك، كما وثقوا به فيما قبل»[1]، قلتُ: فإذا كان هذا النظر لازماً لأهل الولاية العامة، فإنَّ لأهل الرئاسة العلمية نصيباً من هذا اللزوم، لِمَا للعالِم الناطقِ باسمِ الشرع من رئاسةٍ علمية، مَنَحَه إياها الشرعُ المطهر الذي به ينطق، وعنه يُوَقِّع[2].

والحاصل أنَّ هذه التغيرات الإدارية والتنظيمية التي طرأت في حقبة الثمانينات فما بعدها؛ كان لها أثرها فيما تلاها من عقود في حياة الأمة.

و ـ اشتداد وطأة النقد العلماني لما يسمونه بالفكر الديني:

من سمات هذه المرحلة من تاريخ الأمة؛ بروز ما يسمى بظاهرة النقد للفكر الديني، ويقصد بها نقدُ الدين من خلال نقدِ مصادره ومؤلفاتِ علمائه، وهذا الاتجاه وإن لم يكن من محدَثات هذه الحقبة من تاريخ الأمة، إذ قد سبق أن كَتَبَ في هذا الاتجاه طوائفُ من المنتسبين إلى الفكر التغريبي، إلا أنَّه قد اشتدَّت وطأة هذا الهجوم، وحَمِيَ وطيسُ الحرب فيها فيما بعد عقد الثمانينات الهجرية من القرن المنصرم.

والحقيقة أنه لا يمكن لكاتب علماني أن يكتب نقداً نزيهاً منصفاً للشريعة الإسلامية، إلا أن يتخلى عن نحلته هذه إلى الإسلام، أو يتخلى عن هواه، ويستمسك بجادة العدل والإنصاف، وهذا الأخير مركبٌ صعبٌ، ذلك أن من يتخلى عن التصور الصحيح للشريعة من خلال نصوصها وقواعدها العامة؛ لا بد له من أن يعتنق مبدأً آخر، وسيكون هذا المبدأ الجديد هو الإطار الجاهز الذي يحاكم الإسلام من خلاله، وهو ما وقع فيه الماركسيون العرب، وصنفٌ آخر أبى أن يتقمص مبدأً واحداً، أو أن يطبق إطاراً نظرياً جاهزاً، وإنما يأخذ من الأطر الفكرية المعاصرة ما يشاء، ويدع منها ما يريد[3]، والحقيقة أن هؤلاء قد وقعوا في التلفيق بين أكثر من مبدأ من حيث يشعرون أو لا يشعرون.

---

(١) المقدمة (٢١٠).

(٢) جرى المؤرخون في تراجمهم للعلماء على إطلاق وصف «الرئاسة» على أهل العلم، والمقصود الرئاسة العلمية الدينية، ومن ذلك ما ذكره الذهبي في السير (١٢/ ٥٠٠)، في ترجمة محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، فقيه مصر، (ت٢٦٨هـ)، عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي قال: «حُمِلَ محمدٌ في محنةِ القرآنِ إلى ابنِ أبي دؤادٍ ولم يُجِبْ إلى ما طُلِبَ منه، وَرُدَّ إلى مصرَ، وانتهت إليه الرئاسةُ بمصر»، وعقَّب الذهبي فقال: «يعني في العلم»، ثم ذكر الذهبي أنه كان المفتي بمصر.

(٣) كما فعل الجابري حين أخذ مفهوم «النظام المعرفي»، وهو ما يدعى بالفرنسية=

وقد أثار أحد هؤلاء، وهو السيد ياسين[١]، تساؤلاً مهماً حول ظاهرة نقد الدين من خلال الأدوات الفلسفية الغربية، فقال: «هل هناك قراءة من الداخل[٢]، يمكن أن تتحرر من هدي موجِّهات نظرية محددة، أم أن الباحث سيستعين بغير بناء نظري متماسك، بما في ترسانة العلوم الاجتماعية المعاصرة من مفاهيم ومصطلحات ونظريات، ينتقي منها ما يشاء، ويدع منها ما يشاء، وما هو ضمان الاتساق النظري في هذه الحالة؟ هذه نقطة تستحق أن نقف عندها»[٣].اهـ، وهذا سؤالٌ بالغ الأهمية، لو وقف عنده هؤلاء الكتَبَة، وتفكروا في حقيقةِ المنهج الذي يسلكون، ومآلات الأفكار التي يقررون؛ لعلموا أنَّ ما هم فيه مخالفٌ لمقتضى منطق الأشياء، وأنهم ليسوا على شيءٍ، ذلك أنَّ لكل علمٍ أصولَه وقواعدَه الفنية الخاصة، والغريب أنَّ أهل كل فنٍّ يأنفون من أن يشاركهم في نقدِ الموضوعات المتعلقة بفنِّهم مَن ليس منهم[٤]، فما بالُ هؤلاء القوم يتوثَّبون على البحث فيما ليس من اختصاصهم.

وكان قد تولى كِبْرَ هذا الهجوم في هذه الحقبة بعض الكتاب الذين ينطلقون من قاعدةٍ عَلمانيةٍ[٥]، وهم أفرادٌ من المثقفين العرب ممن درس في البلاد الغربية،

= «النظام الإبستمي»، وهذا المصطلح من المصطلحات الأساسية التي يستخدمها الفيلسوف الفرنسي «ميشيل فوكو»، ومع تسليمه بتقلُّده أفكار «فوكو» وغيره؛ يقول محمد عابد الجابري: «إننا.. لا نحذو حذو النعل بالنعل كما يقال، بل نلمس لعملنا مفاهيمَه وتوجيهاته من طبيعة موضوعه الخاص: الثقافة العربية».اهـ، من: تكوين العقل العربي ص(٥٥)، حاشية (١)، أي: أنَّ الجابري يقتبس أفكاره من مصطلحات فلسفية غربية ـ فرنسية خاصة ـ، ثم لا يلتزم بالمفهوم الذي وُضعت للدلالة عليه في موطنها الأصلي، بل يتصرف فيها كيفما يهوى، وهذا هو التلفيق الفكري بعينه، وانظر أيضاً: الخطاب العربي المعاصر؛ د. محمد عابد الجابري (١٤)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط سادسة، ١٩٩٩م.

(١) **السيد ياسين**: كاتب مصري، من كتبه: الوعي التاريخي والثورة الكونية: حوار الحضارات في عالم متغير، مركز الدراسات بالأهرام، ١٩٩٦م، يعمل الآن مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، انظر: العرب والعولمة، ندوة نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ط ثانية، ١٩٩٨م.

(٢) أي: من داخل الدين.

(٣) التراث وتحديات العصر، ندوة نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص(٦٠)، بيروت، ط ثانية، ١٩٨٧م.

(٤) فالأدباء مثلاً يرفضون أن يشترك في تقويم العمل الأدبي من ليس منهم، وهذا صحيحٌ مسلَّمٌ، بشرطِ أن لا يتجاوز المرءُ حدَّه وقدره، وألا يكون هذا الاستحواذ ذريعةً لإقصاء الشريعة عن الحكم على الأعمال الزائغة عن الصواب، ذلك أن الشريعة حاكمة أبداً، لا محكومة.

(٥) القراءة الجديدة للنص الديني عرضٌ ونقدٌ؛ د. عبد المجيد النجار (٦)، بحثٌ غير منشور.

وتشرَّب بعض فلسفاته[١]، وابتدأ مشروعاً نقدياً لدين الإسلام وتطبيقاته على مدى التاريخ المعاصر، وهؤلاء كانوا طرائق قِدَداً، فمنهم من ينطلق من موقع التحول الثوري الشامل، كما فعل صادق جلال العظم[٢]، ومحمد النويهي[٣]، ومنهم من يُقِيْمُ دراستَه على القراءة الماركسية للدين؛ كحسين مروة[٤]، والطيب تيزيني[٥].

---

(١) بل إنَّ لكثيرٍ من هؤلاء اتصالاً بدوائر ثقافية غربية استشراقية ودينية، إما اتصالٌ دراسي علمي، إذ أغلبهم إن لم يكونوا جميعهم ممن درس في الجامعات الغربية، وبعضهم أصبح يُدَرِّسُ فيها، أو اتصالٌ بالتعاون البحثي، عبر مؤسسات ومنظمات ذات اهتمامات استشراقية دينية، وقد أشار الدكتور عبد المجيد النجار إلى طرفٍ من هذه العلاقات المشبوهة، في بحثه: القراءة الجديدة للنص الديني عرضٌ ونقدٌ (٧)، حاشية رقم (١٢).

(٢) **صادق العَظْم**: كاتب سوري، يدرِّس الفلسفة في الجامعة الأمريكية ببيروت، كَتَبَ بعد هزيمة (١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م): «النقد الذاتي بعد الهزيمة» (١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م)، و«نقد الفكر الديني» (١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م)، وإثرَ نشر الكتاب الأخير أحالَت دارُ الفتوى اللبنانية بقيادة المفتي الشيخ حسن خالد ﷺ أَمْرَ هذا الكتاب إلى القضاء لاتخاذ ما يلزم بمقتضى القانون، لما اشتمل عليه الكتاب من «إنكارٍ للغيبيات، وافتراءٍ على الدين والقرآن» [المجتمع العربي في القرن العشرين؛ د. حليم بركات (٨٩٢)]، وما يزال العظم سائراً على طريقته الأولى، فقد نشر عام (١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م) كتابه المعنون «ذهنية التحريم»، ضمنه هجوماً على فتاوي علماء العصر ودفاعاً عن رواية «آيات شيطانية»، للكاتب الهندي سلمان رشدي، ثم في عام (١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م) أعاد العظم نشر كتابه هذا بصيغة موسعة بعنوان «ما بعد ذهنية التحريم»، دار رياض الريس، لندن، ١٩٩٣م، حَشَرَ فيه الردودَ التي وردته حول كتابه ذاك، وجواباته عنها، ولم يأتِ بجديد، وقد ردَّ على العظم في انحرافاته جمعٌ من المعاصرين، منهم: د. عبد الرحمٰن الميداني في كتابه «صراعٌ مع الملاحدة حتى العظم».

(٣) **محمد النويهي**: كاتب معاصر، نشر في عام (١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م) مجموعة مقالات في مجلة الآداب، دعا فيها إلى إحداث ثورة شاملة في الدين والسياسة، ثم أعيد نشر هذه المقالات عام (١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م) في كتابٍ بعنوان «نحو ثورة في الفكر الديني»، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٣م.

(٤) **حسين مروة**: باحث لبناني، له: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨١م، وهو موضوع رسالته للدكتوراه، ناقشها في جامعة موسكو، وقد نشرت دار الحداثة للطباعة والنشر ببيروت كتاباً ضمَّ أغلب المقالات والمناقشات التي تناولت مشروع طيب تيزيني ومشروع حسين مروة، بالبحث والدراسة من قبل بعض اليساريين، وعنوانه: «الماركسية والتراث العربي الإسلامي»، الطبعة الأولى ١٩٨٠م، انظر: وقفات مع محمد أركون؛ للدكتور محمد بريش، ضمن مجلة الهدى المغربية، العدد (١٣)، ص(٣٣)، جمادى الأولى، ١٤٠٦هـ.

(٥) **الطيب تيزيني**: ماركسي سوري، أعلن أن مشروعه سيخرج في اثني عشر جزءاً، انظر: «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة»، و«من التراث إلى=

ومنهم من نَقَدَه من الداخل، متدثِّراً بثوبٍ إسلامي مستنير ـ على حد زعمه ـ، مستفيداً من خليطٍ من الأدوات الفلسفية الغربية في العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ كمحمد أركون(١)، ومحمد عابد الجابري(٢)، ونصر أبو زيد(٣)، وحسن حنفي(٤).

= الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي»، دار دمشق للطبع والنشر، دمشق، ١٩٧٩م، و«الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى»، دار دمشق للطبع والنشر، دمشق، ١٩٨٢م، ومشروعه يعتمد الماركسية مذهباً، والمادية التاريخية منهجاً، ولهذا الرجل آراء حول الإسلام لا يوافقه عليها عددٌ من الماركسيين العرب، فضلاً عن غيرهم من أهل العلم وأرباب الفكر، انظر: وقفات مع محمد أركون؛ للدكتور محمد بريش، ضمن مجلة الهدى المغربية، العدد (١٣)، ص(٣٣)، جمادى الأولى، ١٤٠٦هـ.

(١) **محمد أركون**: مؤرخ ومنظر للفكر العلماني، جزائري الأصل، ولد عام ١٩٢٨م بالجزائر، ودرس بها، ثم أتم دراسته في باريس عام ١٩٥٥م، حصل على الدكتوراه من جامعة السوريون عام ١٩٦٩م، وطبعت رسالته بعنوان: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي» تأثر بكتابات المستشرقين حول مصادر الشريعة، ويعمل حالياً رئيس قسم الدراسات الإسلامية في الجامعة المذكورة، من مؤلفاته: «الفكر العربي»، و«الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد»، و«تاريخية الفكر العربي». انظر مقالة: د. محمد بريش المذكورة في الحاشية السابقة.

(٢) **محمد عابد الجابري**: أستاذ جامعي مغربي، يعتمد منهجاً مادياً، مقتبساً من أفكار المدارس الفرنسية الحديثة، في المعرفة والبنيوية، كتب دراساتٍ في نقد العقل العربي، وضَمَّن كتاباته هذه نقداً للمنهج الإسلامي السلفي، ومن كتبه «تكوين العقل العربي»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤م، وَ«نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٣م.

(٣) **نصر حامد أبو زيد**: أستاذ جامعي مصري، كتب داعياً إلى قراءة جديدة للقرآن الكريم، زاعماً أن هذا الكتاب الكريم ما هو إلا «نص لغوي»، و«منتج ثقافي»، من كتبه: «الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة (١٩٨٢م)، ونقد الخطاب الديني (١٩٩٢م)، والإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (١٩٩٢م)، ومفهوم النص: دراسة في علوم القرآن (١٩٩٣م)، والتفكير في زمن التكفير (١٩٩٥م)، هذا وقد أصدرت محكمة النقض بالقاهرة عام (١٤١٦هـ) موافقتها على الحكم بالتفريق بين أبي زيد وزوجه بناءً على دعوى الحسبة، لنشره أبحاثاً تثبت ردته عن الإسلام [انظر: المجتمع العربي؛ د. بركات (٨٩٧)].

(٤) **حسن حنفي**: أستاذ جامعي مصري، أشرف على إصدار مجلة اليسار الإسلامي، صدر منها العدد الأول، بواسطة المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨١م، ومن مؤلفاته: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ط أولى، ١٩٨٠م، الدين والثورة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، وغيرها، وقد أعلن في مقدمة كتابه «التراث والتجديد» أنَّ مشروعه سيكون عنوانه من العقيدة إلى الثورة، وهي «محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدي كأيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تمدها بأسسها النظرية، وتعطيها توجيهات للسلوك».

وكتابات هؤلاء جميعاً وغيرهم كثير ليست بِدعاً من الأمر[١]، فقد وجد في العقود الخوالي وأوائل القرن المنصرم من هاجم الإسلام عقيدةً وشريعةً[٢]، فمن النوع الأول كان: طه حسين[٣]، ومن الثاني: علي عبد الرازق[٤]، إلا أنَّ الهجوم قد اشتد في الآونة الأخيرة، ولعل في العودة العارمة لكثير من أبناء الأمة إلى دينهم، وعَوْدِ النشاط الإسلامي جَذَعاً في ميادين شتى؛ بعضَ ما يفسر ذلك.

---

(١) يضاف إلى هؤلاء كُتَّابٌ آخرون ابتدءوا مشروعاتهم وتم إجهاضها لسببٍ أو لآخر، والله غالبٌ على أمره، فمنهم: الكاتب السوداني محمود محمد طه، مؤسس فرقة الجمهوريين بالسودان، الذي صدر عليه حكمٌ بالردة في السودان، وشُنِقَ أمام الناس في (٢٦/ ٣/ ١٤٠٥هـ ـ ١٨/ ١/ ١٩٨٥م)، وقد قام بالرد عليه غيرُ واحدٍ، منهم الشيخ محمد نجيب المطيعي في عدة محاضرات وندوات عقدها لذلك، وقدَّمَ الدكتور شوقي بشير عبد المجيد رسالة دكتوراه في جامعة أم القرى بمكة، بعنوان: «فرقة الجمهوريين بالسودان وموقف الإسلام منها»، [انظر: الردة ومحاكمة محمود محمد طه؛ د. المكاشفي طه الكباشي (٧٢، ٧٣)، دار الفكر، الخرطوم]، ومن هؤلاء الكتاب أيضاً: الكاتب المصري فرج فودة، صاحب كتاب «الحقيقة الغائبة»، الذي شكك فيه في مسألة تحكيم الشريعة، واتهم بالدعوة إلى العلمَنَة، وقد اغتيل في القاهرة عام (١٤١٢هـ).

(٢) القراءة الجديدة للنص الديني عرضٌ ونقدٌ؛ د. عبد المجيد النجار (٥).

(٣) **طه حسين**: أستاذ جامعي مصري، كان مما كَتَبَه «على هامش السيرة»، و«في الشعر الجاهلي»، وكتابه الأخير بناه ـ كما يدَّعي ـ على مبدأ الشك «الديكارتي»، إلا أنه أجراه ـ خطأً ـ حتى على الحقائق القطعية التي قررها القرآن الكريم، فعلى سبيل المثال زعم أنَّ قصة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام الواردة في القرآن الكريم مخترعةٌ لتدعيم وجهة نظر الإسلام في الخلاف الذي كان قائماً بين الإسلام نفسه وبين الوثنية الجاهلية، وذلك على سبيل الحيلة ممن اخترع قصتهما، هذه إحدى الكُبَر التي اخترعها هذا الرجل، وقد ردَّ على شبهاته عددٌ من أهل العلم والأدب، وبيَّنوا فسادَ منهجه في البحث في الغيبيات والتاريخ والأدب، ومنهم: مصطفى صادق الرافعي في «تحت راية القرآن»، وهو أسبقها في الظهور، ومحمد الخضر حسين في «نقض كتاب في الشعر الجاهلي»، ومحمد فريد وجدي في «نقد كتاب في الشعر الجاهلي»، ومحمد أحمد الغمراوي في «النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي»، ومحمد لطفي جمعة في «الشهاب الراصد»، ومحمد الخضري في «محاضرات في بيان الأخطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي»، انظر: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر؛ د. محمد محمد حسين (٢/ ٢٩٥ ـ ٣٠٤)، دار الرسالة، مكة، ط تاسعة، ١٤١٣هـ.

(٤) **علي عبد الرازق**: باحث مصري، وأحد المتخرجين في الأزهر، وكتب كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، خلص فيه إلى أنه ليس في الإسلام نظام حكم، وأن الخلافة نظامٌ تعارفه المسلمون، متأثراً بثورة الكماليين على الخلافة في تركيا من جهة، وبكتابات بعض المستشرقين ـ أمثال توماس آرنولد ـ من جهةٍ أخرى، وقد صرَّح هو في كتابه بذلك، وقد أثار الكتاب ضجةً لخطورة ما يقرره، وللظروف التي ظهر فيها، انظر: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر؛ د. محمد محمد حسين (٨٥ ـ ٩٨).

المسألة الثالثة

تنبيهات حول عنوان البحث

حفَلَ هذا العصر بنتاجٍ كبيرٍ من الفتاوي، المتعلقة بأنحاء الحياة كافةً، ولا يكادُ يمرُّ يومٌ إلا وتصدر فيه العشرات ـ على الأقل ـ من الفتاوي، هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى؛ كثيرةٌ هي الدراسات التي تُعَنون اليوم بوصف «المعاصَرة»، ولما كان هذا الوصف «دعوىً» تحتاج إلى إثبات، فربما كان تقييد العنوان بهذا الوصف دعوى مجردة، لا يلتزم الباحث فيها بشرط المعاصَرة الحقَّة، فمنهم من يتخذ هذا الوصف تظاهراً لا حقيقةً والتزاماً، ومنهم من يتكلف عصرَنَة الموضوع، ولو على سبيل لَيِّ النصوص، وعسْف النقول. ودفعاً لهذه الإيرادات لا بد من بيانٍ يكشف المقصود.

وعليه فهاهنا تنبيهاتٌ حول عَنْوَنَة البحث بـ«الفتيا المعاصِرَة»:

التنبيه الأول: لا يخفى أنَّه يندرج تحت عبارة «الفتيا المعاصرة» ما لا يكاد ينحصر من فتاوي المعاصرين، وهي من الكثرة بحيث لا يمكن لهذا البحث أن يعرضها كلها، فضلاً عن أن يقوم بدراسةٍ خاصة لكلٍّ منها، ولذا كان من المتعيِّن العدول إلى طريقة الجرد والاستقراء، فالاختيار والانتقاء، وكان لا بد من وضع المعيار الموضوعي الذي يكون على أساسه انتقاء مادة التمثيل، ليكون البحث أقرب إلى الضبط والتحديد، وأبعدَ عن السيولة والتشتيت، وليكون ترشيح الفتيا للتمثيل والتحليل أقرب إلى تحقيق مقصود البحث.

وقد قمتُ ـ بحمد الله تعالى ـ بتتبع ما طُبع من فتاوي المعاصرين، سواءٌ ما أُودِعَ منها في الكتب الخاصة بالفتيا، أو في المجلات والصحف[١]، أو على صفحات الشبكة العنكبوتية، كما أنَّني جلستُ إلى الكثير من علماء العصر في مجالس إفتائهم، وذلك طوال سنوات البحث، فضلاً عما سبق أن تجمَّع لي خلال سِنِيِّ الطلب، حتى توفَّرَت لديَّ جملةٌ كبيرةٌ جداً من الفتاوي في موضوعاتٍ شتى.

كما استمعتُ ـ خلال سنواتِ البحث ـ إلى الكثير من برامج الفتيا عبر عددٍ من إذاعاتِ الدول العربية، وجلستُ إلى الكثير من برامج الفتيا المتلفزة، في عددٍ من قنواتِ البث المحلِّي والفضائي، وكنتُ أقوم بتسجيل الفوائد والملحوظات حول تلك البرامج.

---

(١) يوجد في فهرس المراجع في آخر البحث تسمية عددٍ من مصادر الفتيا التي استمدَّ منها هذا البحث.

وذلك ليتسنى لي تصور الفتيا المعاصرة تصوراً دقيقاً، أستطيع من خلاله رصدَ الظواهر المتباينة التي تعتريها، والمشكلات التي ترد عليها، وهو الأمر الذي أمكنني ـ بفضل الله تعالى ـ من الخوض في قضايا هذا البحث بصورة أقرب إلى الواقع منها إلى التجريد والمثال، واصطفاء أقرب الأمثلة لمقصود البحث.

ثم بعدَ ذلك وخِلالَه؛ قمتُ باختيار أهم تلك الفتاوي وأنسبها للتمثيل، وكان المعيار الذي جعلتُ على أساسه اختيار الفتيا للتمثيل هو:

أ ـ أن تكون الفتيا أقرب إلى الدلالة المباشِرة على المقصود، بغضِّ النظر عن شخص قائلها، أو إقليمه، أو انتمائه الفقهي، وعليه فتُستبعد الفتاوي التي تكون دلالتها على المقصود غير مباشِرة.

ب ـ أن تكون الفتيا نموذجاً يعبِّر عما وراءه من الفتاوي، وذلك للخروج من مشكلة كثرة الفتاوي الصالحة للتمثيل، وبهذا يكون البحث أقرب إلى الشمول والاستيعاب، وعلى الله قصدُ السبيل.

التنبيه الثاني: ليس المقصود بتقييد الفتيا في هذا البحث بوصف «المعاصرة» من أجل إضفاء الوصف الشكلي على موضوع البحث، دون أن ينفذ هذا المعنى فعلاً إلى قضاياه ومسائله، بل المقصود دراسة القضايا العامة للفتاوي المعاصرة، ووضعها في محكِّ النظر.

التنبيه الثالث: ليس المقصود بهذا الوصف عَصْرَنَة الموضوع على سبيل التكلف، بحيث يقصد الباحث إلى محاولة تسويغ واقع خاطئ، ولو على سبيل استكراه النقول، وعسف النصوص.

وإذا كان هذا السبيل خاطئاً، فإنَّ من الخطأ أيضاً الجمود على المنقولات من الفتاوي الفقهية أبداً[1]، وتجاهل المتغيرات التي استجدت في حياة الناس اليوم.

إنما المقصود بحث الموضوع، وتسليط الضوء على قضاياه ومسائله كما يعيشها الجيل المعاصر، لا كما مارسته الأجيال السابقة، وبذل الجهد في تأصيله وتقعيده.

المسألة الرابعة

حكم الفتيا

لا بد للناس من معرفة أحكام الشرع المطهر، فيما يَجِدُّ لهم من حوادث ونوازل، بحيث يتمكنون من إقامة دينهم كما أمرهم ربهم في قوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا

---

(١) انظر: الفروق؛ للقرافي (١/ ١٧٧).

تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]. فإن جهلوا ذلك لزِمَهم سؤالُ أهل العلم به، قال تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، ولما كان التعرف على تلك الأحكام من مصادرها يحتاج إلى تأهيلٍ علمي خاص، ودُرْبَةٍ نفسيةٍ طويلةٍ على تناول أدواتِه، مما لا يسع كلَّ أحدٍ الحصولُ عليه عادةً[١]؛ كان وجوبه كفائياً، قال تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة: ١٢٢].

والأصل في خطاب الشارع للجماعة بالأمرِ؛ وجوبُه على كل واحد منهم[٢]، ولكنه ﷻ قد صرح في آية التوبة الآنفة الذكر بأن تفقه البعض كافٍ في سقوط النفير العلمي عن الجميع، وهذه حقيقة الفرض الكفائي[٣]، فإنَّ فرض الكفاية هو: كلُّ مُهِمٍّ دينيٍّ يُرادُ حصولُه، ولا يُقصَدُ به عينُ من يتولاه، بل يتحقق المطلوب منه بمجرد القيام به[٤]، قال النووي: «واعلم أنَّ تعليمَ الطالبينَ، وإفتاءَ المستفتين؛ فرضُ كفايةٍ»[٥]. اهـ.

وانتصابُ الفقيه للفتيا؛ من جنس الوظائف العامة[٦] التي تحتاجها الأمة كافةً،

---

(١) شرح مختصر الروضة؛ للطوفي (٣/ ٦٣٣).

(٢) المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٩٢).

(٣) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٩٢)، تقريب الوصول إلى علم الأصول؛ لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (١٧٠)، بتحقيق محمد حسن إسماعيل، ملحق بكتاب الإشارة للباجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ، اللمع؛ للشيرازي (٢٢، ٢٣)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (٢/ ٩٨)، ومما يدل على أن فروض الكفايات يسقط فيها الإثم عن الباقين إذا قام بها من يكفي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ...﴾ الآية [البقرة: ٢١٦]؛ مع قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾﴾ الآية [النساء: ٩٥]، فلما وعد الجميع الحسنى؛ دلَّ على أن القاعدين غير آثمين مع جهاد غيرهم [المغني؛ لابن قدامة (١/ ٢٦٤)].

(٤) انظر: المنثور؛ للزركشي (٣/ ٣٣).

(٥) روضة الطالبين (١٠/ ٢٢٥)، وقارن بأدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٤٣)، والأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٤١٤)، وشرح مقدمة المجموع؛ للشيخ محمد بن صالح عثيمين (٨٠)، دار ابن الجوزي، القاهرة.

(٦) آثرتُ التعبير هنا بـ«الوظائف العامة»، دون «الولايات العامة» المشار إليها أعلاه كالقضاء وإقامة الحدود ونحوها، لأن الفتيا ليست من جنس الولاية أو «السلطة» ـ بالاصطلاح المعاصر ـ، بل هي وظيفة تبليغية كالرواية، ولذا جاز أن يتولاها الرقيق والمرأة، مع دفعهم عن الولايات العامة؛ كالقضاء وغيره، على أن الفتيا فيها شبه بالقضاء من وجه، إذ هي=

كالفصل بين الخصومات، وإقامة الحدود، وتحصين الثغور، والاحتساب على المفسدين، والدعوة إلى الله ﷻ، والجهاد في سبيل الله، ونحو تلك الأعمال؛ مما تتوطد به أعلام الملة، وتصلح به شؤون الدنيا والآخرة، بحيث إذا قام بهذا الأمر من يكفي سقط الإثم عن الباقين، ولذا قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤][١].

ولما كان عملُ القاضي ـ على أهميته ـ مقصوراً على الفصل بين الخصومات، وبيان أحكام الشرع فيها، والإلزام بها، لمَّا كان ذلك كذلك؛ فإنَّه لا يُغني نصبُ القاضي في البلد عن انتصاب الفقيه المفتي، ذلك أنَّ «القاضي مُلزِمٌ مَن رُفِعَ إليه عند التنازع، والمفتي يَرجع إليه المسلمُ في جميعِ أحوالِه العارضة»[٢]، ومن ثَمَّ لم يُغنِ ذاكَ عن هذا.

وإذ قد ثبَتَ وجوب القيام بالفتيا على الكفاية؛ فإنَّ توفيرها على المستفتين في كل بلدٍ لازمٌ لمن قدر عليه، من عالمٍ ووالٍ، قال النووي: «لا يكفي أن يكون في الإقليم مفتٍ واحدٌ، لعسر مراجعته، واعتبر الأصحابُ فيه مسافة القصر، وكأنَّ المراد أن لا يزيد ما بين كل مفتيين على مسافة القصر»[٣].اهـ.

كما جاءت النصوص الشرعية بالأمر إلى أهل العلم خاصة بأن يبينوا ما يحتاجه الناس من أحكام الحلال والحرام بياناً تاماً، بحيث لا يكتمون منه شيئاً؛ دقيقاً كانَ أو جليلاً، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾﴾ [آل عمران: ١٨٧]، وهذه الآية وإن روي أنَّ نزولها كانَ لسبب خاص[٤]، فليس ثمة مانع من

= «حكمٌ» يصدره الفقيه، بيدَ أنه لا يلزم به، انظر: الإحكام؛ للقرافي (٢٠)، صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٨١)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٦٩، ٧٠).

(١) يقول أبو محمد ابن حزم: «أفضل ما استعمله المرء في دنياه، بعد أداء ما يلزمه لله تعالى في نفسه. . .، أن يُعلِّمَ الناس دينهم الذي خلقوا له».اهـ، من رسائل ابن حزم الأندلسي (٨٤)، بتحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط أولى، ١٩٨٣م.

(٢) المنثور؛ للزركشي (٣/ ٣٤).

(٣) روضة الطالبين (١٠/ ٢٢٣).

(٤) اختلف المفسرون في سبب نزول الآية، فقيل: إنها نزلت في بعض أحبار يهود، يروى ذلك عن ابن عباس ﵄ وعكرمة، وقيل: إن نزولها عامٌّ في كلِّ من أوتي علماً بأمر الدين، كما روي عن قتادة، انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن؛ محمد بن جرير الطبري (٤/ ٢٠٢).

تعدية الحكم إلى من يشملهم اللفظ، إذ العبرة في مثل هذا بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[١]، إلا أن يرد مخصص معتبر، وهو ما لم يتوفر هنا، فتعين إجراؤها على العموم، ويساعِدُ على هذا المأخذ قوله تعالى أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [البقرة: ١٥٩].

هذا حكم الفتيا من حيث العموم، فهي على الفرضية الكفائية[٢]، أما لو سئل العالم عن حكم شرعي فإنه يتعين عليه الجواب بشروط سيأتي ذكرها، وذلك لما جاء من النصوص الآمرة بتبليغ العلم، والناهية عن كتمانه.

فمن الأول: قوله تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [المائدة: ٦٧].

ومن الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾﴾ [البقرة: ١٧٤]، وغيرها مما في معناها من الآيات كثير، وفي حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَن سُئِلَ عن علمٍ فكتمه؛ ألجَمَه اللهُ بلجامٍ من نارٍ يومَ القيامة**»[٣].

---

(١) المحصول؛ للرازي (٣/ ١٨٩، ١٩٠)، القواعد والفوائد الأصولية؛ لأبي الحسن علاء الدين ابن اللحام (٢٤٠)، بتحقيق محمد حامد الفقي، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

(٢) انظر: الذخيرة؛ للقرافي (١٣/ ٢٣٣)، قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٥/ ١٣٩)، مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٣٠/ ٢٠٥)، مطالب أولي النهى؛ للرحيباني (١/ ٥٤١)، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢٢٣).

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٣٦٥٨) (٣/ ٣٢١)، والترمذي برقم (٢٦٤٩) (٥/ ٢٩)، وابن ماجه برقم (٢٦١) (١/ ٩٦)، والحديث: حسنه الترمذي، وأقره المنذري، والمناوي كما في كشف المناهج والتناقيح في تخريج أحاديث المصابيح (١/ ١٦٣)، بتحقيق د. محمد إسحاق إبراهيم، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط أولى، ١٤٢٥هـ، قال صاحب عون المعبود (١٠/ ٦٧): «وقد روي عن أبي هريرة ﷺ من طرقٍ فيها مقالٌ، والطريق الذي خرَّج بها أبو داود طريقٌ حسنٌ».اهـ، والحديث ضعفه الألباني، لحال عبد الأعلى أبي عامر الثعلبي، ضعفه أحمد وأبو زرعة، [السلسلة الضعيفة (٤/ ٢٦٦)]، قال الطيبي في شرح مشكاة المصابيح (١/ ٣٨٠)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ط أولى، ١٤١٣هـ: «وخَصَّ اللجام بالذكر؛ تشبيهاً بالحيوان الذي سُخِّرَ ومُنِع من قصدِه ما =

وحكمُ الفتيا بالنظر إلى أفراد المجتهدين؛ يختلف باختلاف الأحوال، فتكون مُتعيِّنَةً تارة، وغير متعينةٍ أخرى، قال أبو المظفر السمعاني: «واعلم أن المفتي يجب عليه أن يفتي من استفتاه؛ ويعلِّم من طلب منه التعليم، فإن لم يكن في الإقليم الذي هو فيه غيره تعين عليه التعليم والفتيا، وإن كان هناك غيره لم يتعين عليه؛ لأن ذلك من فروض الكفاية، فإذا قام به بعضهم سقط عن الباقين فرضه»(١)، وتفصيل هذا الإجمال بأن يقال: تكون الفتيا فرض عين على المجتهد في حالين:

أ ـ ما يُفتي به نفسَه، فإنه إذا نزلت بالمجتهد نازلة، وجب عليه أن يتحرى الصواب باجتهاده، ولم يجز له أن يقلد غيره(٢).

ب ـ ما يُفتي به من سأله، وهنا يتعين عليه الجواب بالشروط الآتية:

الشرط الأول: أن يسأل المستفتي عما يجب عليه(٣)، وذلك «كمن رأى كافراً يريد الإسلام، يقول: علِّموني ما الإسلام، وما الدين»(٤)، و«كَمَن جاء مستفتياً في حلالٍ أو حرام، يقول أفتوني وأرشدوني، فإنه يلزم في مثل هذه الأمور ألا يُمنَعوا الجواب عما سألوا عنه من العلم»(٥)، قال الخطابي: «فمن فعل ذلك(٦) [كانَ] آثماً، مستحقاً للوعيد والعقوبة، وليس كذلك الأمر في نوافل العلم التي لا ضرورةَ بالناس إلى معرفتها»(٧). اهـ.

= يريده». اهـ، وقال ابن الأثير في النهاية (٤/ ٢٣٤): «الممسكُ عن الكلام مُمَثَّلٌ بمن ألجَمَ نفسَه بلجامٍ، والمرادُ بالعلم: ما يلزمه تعليمُه، ويتعين عليه، كمن يرى رجلاً حديثَ عهدٍ بالإسلام، ولا يحسن الصلاَة، وقد حضر وقتها، فيقول: علِّموني كيف أصلي، وكمن جاء مستفتياً في حلالٍ أو حرامٍ، فإنه يَلزمُ في هذا وأمثالِه تعريفُ الجواب، ومن منَعَه استحقَّ الوعيدَ». اهـ.

(١) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٥/ ١٣٩)، وانظر: المسودة؛ لآل تيمية (١/ ٤٥٦).

(٢) انظر: المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٤٦٠)، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢٢٣).

(٣) انظر: معالم السنن؛ للخطابي (٤/ ١٧١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١٣هـ، وذلك أنه لا يلزمه السؤال عن غير الواجب، والقاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وعليه فلا يلزم المفتي الجواب عما لا يجب على السائل، ولذا قال معظم الفقهاء: «إن الأمر بالمستحب مستحب» [المنثور في القواعد للزركشي (٣/ ٣٦)].

(٤) معالم السنن؛ للخطابي (٤/ ١٧١). (٥) المرجع السابق.

(٦) أي: السكوت، ومنع الجواب.

(٧) المرجع السابق، وما بين المعقوفتين أضفتها لاقتضاء السياق.

وعليه فإنَّ ما لا يجبُ على المكلف لا يلزم المفتي فيه جوابٌ، ولذا جازَ للمفتي العدول عن جواب المستفتي إلى ما هو أنفع له منه[١]، كما كره جماعةٌ من السلف الفتيا فيما لا يدخل تحته عمل[٢].

ومن لطائف الاستنباط ما ذكره القاضي عياض عند حديث الصنابحي لما دخل على عبادة بن الصامت وهو في الموت، قال الصنابحي: «فبكيتُ، فقال عبادةُ: مهلاً لِمَ تبكي؟ . . .، ثم قال: والله ما من حديث سمعتُه من رسول الله ﷺ **لكم فيه خيرٌ** إلا حدَّثتكموه، إلا حديثاً واحداً، وسوف أحدثكموه اليوم، وقد أحيط بنفسي، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؛ حرَّم الله عليه النار**»»[٣].

قال القاضي عياض في قوله: **لكم فيه خيرٌ**: «فيه دليلٌ على أنه كتم ما خشي الضرر فيه والفتنة، مما لا يحتمله عقل كل واحد، **وذلك فيما ليس تحته عمل**، ولا فيه حدٌّ من حدود الشريعة، قال: ومثل هذا عن الصحابة ﷺ كثيرٌ في ترك الحديث بما ليس تحته عمل، ولا تدعو إليه ضرورةٌ، أو لا تحمله عقول العامة، أو خشيت مضرته على قائله أو سامعه، لا سيما ما يتعلق بأخبار المنافقين، والإمارة، وتعيين قوم وصفوا بأوصاف غير مستحسنة، وذمِّ آخرين ولعنهم»[٤]. اهـ.

والأصل في ذلك أن الشارع يُعرِض عن الجواب عما لا يفيدُ عملاً مكلَّفاً به، وقد قرّر ذلك أبو إسحاق الشاطبي مستنداً إلى دليل الاستقراء للنصوص، نحو قوله تعالى: ﴿۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٨٩﴾﴾ [البقرة: ١٨٩]، قال: «فوقع الجوابُ بما يتعلق به العمل، إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال، لِمَ يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيط، ثم يمتليء حتى يصير بدراً، ثم يعود إلى حالته الأولى؟ . . .»، ويمضي الشاطبي في عرضٍ استقرائيٍّ للنصوص فيقول: «وقال تعالى -

(١) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢٠١).
(٢) انظر: التمهيد؛ لابن عبد البر (١٩/ ٢٣٢).
(٣) أخرجه مسلم برقم (٢٩) (١/ ٥٧).
(٤) شرح صحيح مسلم؛ للنووي (١/ ٢٩).

بعد سؤالهم عن الساعة: ﴿أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ ـ: ﴿فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا ﴿٤٣﴾﴾ [النازعات: ٤٢ ـ ٤٣]؛ أي: أن السؤالَ عن هذا سؤالٌ عما لا يعني، إذ يكفي من عِلْمِها أنه لا بدَّ منها»[١].

الشرط الثاني: أن لا يوجد في البلد إلا هو[٢]، أو أن يخاف فوات النازلة[٣].

الشرط الثالث: أن يكون المسؤول عالماً بحكم المسألة[٤]؛ لأنه إذا لم يكن عالماً لم يجز له أن يفتي، وحينئذٍ فإما أن يدلَّ المستفتي على ثقةٍ عالمٍ بالمسألة ليفتيه إن وجد، وإلا لَزِمَه الإمساك عنه، وترك الجواب فيما لم يتضح له[٥].

الشرط الرابع: أن يكون السائل والمسؤول بالغين.

واستدرك بعضهم على اشتراط بلوغ السائل؛ بأن الصغير المأمور بالصلاة إذا سأل عما لا يعلمه ليتعلمه؛ وجب على المسؤول تعليمه كفايةً، إن كان هناك غيره، وإلا وجب عيناً[٦].

قلت: وهذا الاستدراك غير متوجه، إذ هو مناقض للشرط الأول، فإن الصبي الذي لم يبلغ الحنث لا تجب عليه الصلاة وسائر التكاليف، وإن كنا نأمره بها ليعتاد على فعلها، فليس هذا من باب التكليف الشرعي الواجب، قال السمعاني: «وأما الصبيان فلا تكليف عليهم في فعل شيءٍ ما؛ لأن التكليف من قِبَلِ الله تعالى، والله تعالى وضع عنهم طلب الأفعال . . .»، إلى أن قال: «وأما أمرهم بالعبادات عند

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة؛ لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (١/ ٣١ ـ ٣٨)، بتعليق الشيخ عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ، وانظر: أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٥٨)، وصفة الفتوى؛ لابن حمدان (٣٠).

(٢) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٥/ ١٤٢)، شرح مقدمة المجموع؛ لابن عثيمين (٨٠).

(٣) انظر: أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٥٨)، وصفة الفتوى؛ لابن حمدان (٦)، البرهان في علوم القرآن؛ للزركشي (١/ ٤٥٦)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢٠٠).

(٤) انظر: قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٥/ ١٣٣)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢٠٠)، شرح مختصر الروضة؛ للطوفي (٣/ ٥٨٥)، الفتيا؛ للأشقر (٢٠)، أصول الفتوى والقضاء؛ د. محمد رياض (١٨٣).

(٥) الفقيه والمتفقه؛ لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (٢/ ٣٦٠، ٣٦١)، بتحقيق عادل العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ثانية، ١٤٢١هـ.

(٦) منار أصول الفتوى؛ للَّقَاني (٨٦)، وانظر: أصول الفتوى والقضاء؛ د. محمد رياض (١٨٣).

بلوغ السبع؛ فنوعُ امترانٍ واعتياد، وليس على جهةِ التكليف، وكذلك ضربهم على إساءة الأدب؛ للرياضة، كضرب الدابة»[١]. اهـ.



(١) قواطع الأدلة (١/ ٢١٩).



الباب الأول

أصول الفتيا المعاصرة

الفصل الأول: مصادر الفتيا.

الفصل الثاني: الأسس العامة للفتيا.

الفصل الثالث: خصائص الفتيا المعاصرة.

الفصل الأول

مصادر الفتيا

المبحث الأول: المصادر الأصلية للفتيا.

المبحث الثاني: المصادر التبعية للفتيا.



المبحث الأول

المصادر الأصلية للفتيا

المطلب الأول

الكتاب

تمهيد:

يقصد بالمصادر هنا الأدلة الشرعية التي يستند إليها الفقيه في فتياه، فبعد أن تبين معنى الفتيا المعاصرة، وحكمها التكليفي، يحسن بي أن أذكر المصادر التي يستقي منها الفقيه فتياه، وهي تتلخص في نوعين من الأدلة، أصلية وتبعية، فالأصلية: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والتبعية المصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع، والعرف، والاستصحاب، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، على تفصيل يأتي في محل كلٍّ واحدٍ منها.

ويطلق على هذه المصادر عند أهل الأصول أسماء، منها: أدلة الفقه(١)، وأصول الأحكام(٢)، والأصول(٣)، والحجج الشرعية(٤)، والأدلة الشرعية(٥)، ومدارك العلوم الدينية(٦)، والمدارك المثمرة للأحكام(٧)، ومدارك الحق(٨).

---

(١) المحصول؛ للرازي (١/ ٩٤).
(٢) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (١/ ٣١).
(٣) المدخل؛ لابن بدران (١٩٥).
(٤) تقويم الأدلة في أصول الفقه؛ لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي (١٩)، بتحقيق الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢١هـ، أصول السرخسي (١/ ٢٧٩).
(٥) الإحكام؛ للآمدي (١/ ٢٠٨)، التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/ ٢٨٢).
(٦) البرهان؛ للجويني (١/ ١١٦)، شرح مختصر الروضة؛ للطوفي (٣/ ٥٧٧).
(٧) المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٣٨٣).
(٨) لقطة العجلان وبلة الظمآن؛ لمحمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (٥٣)، بتحقيق: د. محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الجكني الشنقيطي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

وفيما يأتي الكلام على الأصل الأول، وهو الكتاب العزيز.

الفرع الأول: تعريف الكتاب لغة وشرعاً

أ ـ تعريف الكتاب لغة:

«الكتاب» مصدر كَتَبَ الشيءَ يكتُبُه كَتْباً وكِتاباً وكِتَابةً[1]. وأصلُ الكَتْبِ الضَمُّ، فيقال: كتبتُ السقاءَ، إذا ضممتُ الأديمَ إلى الأديمِ بالخياطة[2]، وسمي الكتابُ بذلك لضم الحروف بعضِها إلى بعضٍ بالخط أو باللفظ، أشار إليه الراغب، ثم قال: «الأصلُ في الكتابة النظمُ بالخط، ولكن يستعار كلٌّ واحدٍ للآخرِ، ولهذا سُمِّيَ كلامُ الله ـ وإن لم يكتب ـ كتاباً»[3]؛ كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝﴾ [البقرة: ٢].

ويطلق الكتاب على الكتب السماوية، وعلى التوراة وحدها، والصحيفة، والفَرض، والحُكم، والقَدَر، واللوح المحفوظ[4]، والذي يحدد المراد سياقُ الكلام.

كما يطلق الكتابُ أيضاً على القرآنِ الكريمِ، وإليه ينصرفُ إذا أضيفَ إلى الله تعالى، أو قُرن بالسنة النبوية، فيقال مثلاً: ورد في كتاب الله كذا، أو دل عليه الكتاب والسنة، وهذا عرفٌ جارٍ في لسان الفقهاء والأصوليين[5]، وإن كانَ لفظُ

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (كتب) (١/ ٦٩٨).
(٢) ويقال: تكتَّبَ الرجلُ: تحزَّمَ وجمَعَ عليه ثيابَه، أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (كتب) (٢/ ١٢٢).
(٣) المفردات؛ للراغب (٧٠٠).
(٤) للتوسع انظر: المفردات؛ للراغب (٧٠٠)، أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (كتب) (٢/ ١٢١، ١٢٢)، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (كتب) (١٦٥).
(٥) انظر: التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/ ٢٨٣)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي (٢/ ١٣٥٩)، المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٩٣)، رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت؛ للإمام أبي النصر عبد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي السجزي (٤٤٤هـ) (١٧٦)، بتحقيق: د. محمد باكريم با عبد الله، الجامعة الإسلامية بالمدينة، ط ثانية، ١٤٢٣هـ، شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٢/ ٧)، وقال: «الكتابُ في الأصل جنسٌ، ثم غَلَبَ على القرآن من بين الكتب في عرف أهل الشرع».اهـ، هذا؛ وقد أشار بعض الأصوليين، كسعد الدين التفتازاني في كتابه «التلويح على التوضيح» [(١/ ٢٦)، =

القرآن أشهر في ذلك وأظهر[١].

ثم إنَّ كلاً من القرآن والكتاب يطلق عند الأصوليين على المجموع، وعلى كل جزءٍ منه، وليس ذلك مختصاً بالمجموع فقط؛ «لأنهم إنما يبحثون عنه من حيث إنه دليل على الحكم، وذلك آية آية، لا مجموع القرآن»[٢].

بهذا يتبين أن المراد بالكتاب هنا «القرآن الكريم»، و«القرآن» في اللغة مصدرٌ بمعنى القراءة، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة: ١٦ ـ ١٨]، وذلك أن النبي ﷺ كان يعالج من التنزيل شدةً، وكان يحرك به شفتيه عندما يتلوه جبريل عليه السلام عليه؛ حتى لا ينساه وذلك من حبه له وتعلقه به، فتكفل الله ـ جلت قدرته ـ له بحفظه وعرضه عليه، فعن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كانَ النبيُّ ﷺ إذا نزلَ عليه جبريلُ بالوحيِ؛ كان مما يحرك به لسانه وشفتيه، فيشتد عليه، فكان ذلك يُعرَف منه، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾﴾ أَخْذَه ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ إنَّ علينا أن نجمعه في صدرك، وقرآنه فتقرأه ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ قال: أنزلناه فاستمع له، ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٩] أن نبيِّنَه بلسانِك، فكان إذا أتاه جبريل أطرَقَ، فإذا ذهبَ قرأهُ كما وعده الله»[٣].

وقد جُعل (القرآن) عَلَماً خاصاً على ما أُنزِل على محمدٍ ﷺ، ذي اللفظ المعجز، كما أن التوراة عَلَمٌ لما أنزل على موسى عليه السلام، والإنجيل لما أُنزل على عيسى عليه السلام[٤].

= مصورة دار الكتب العلمية، بيروت]، إلى أنَّه قد غَلَبَ في عرف أهل العربية إطلاقُ الكتاب على كتابِ سيبويه في النحو، قلتُ: وهذا اصطلاحٌ لا مشاحّةَ فيه، إذا عُلِم المعنى، وبما تقدم يُعلم خطأ بعض العصريين، وهو الكاتب محمد شحرور، الذي ادعى التفريق بين الكتاب والقرآن، وأتى بما لا يساعد على دعواه، وعلى كل حالٍ فهو مسبوقٌ بالإجماع المتقدم قبله، وقد نقل الإجماع على ذلك الإمامُ السجزي في رسالته المشار إليها أعلاه.

(١) التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (١/٢٦).

(٢) المرجع السابق.

(٣) رواه البخاري برقم (٥) (١/٦)، ومسلم برقم (٤٤٨) (١/ ٣٣٠) واللفظ له، وقارن بتفسير الطبري (٢٩/١٨٨).

(٤) المفردات (٦٦٩).

ب ـ تعريف الكتاب شرعاً:

تقدم أن الكتاب هنا هو القرآن الكريم نفسه[١]، فهما اسمان لمسمى واحد، قال تعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ۝٣﴾ [الزخرف: ١ ـ ٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨﴾ [الواقعة: ٧٧ ـ ٧٨]، وقال تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡحِكۡمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: ٢٣١]، قال الإمام الشافعي: «فذَكَرَ اللهُ الكتابَ وهو القرآن»[٢]. اهـ، وقال ابن قدامة: «وهذا مما لا اختلاف فيه بين المسلمين»[٣]. اهـ.

وقد عُرِّف الكتابُ باعتباره الأصلَ الأولَ من أصول الفتيا بأنه «كلامُ اللهِ المنزلُ على محمد ﷺ، المعجزُ بنفسه، المُتعبَّدُ بتلاوته، المنقول بين دفتي المصاحف»[٤].

وفيما يأتي توضيح لمحترزات التعريف وقيوده:

قوله: «كلام الله»: يعني أنه تكلم به الله سبحانه، بلفظه ومعناه، على الحقيقة[٥]، مخاطباً عباده بأخباره وأوامره ونواهيه، فالتلقي عنه إنما هو استجابة لأمر الله

---

(١) أورد مجد الدين الفيروزآبادي مائة اسم للقرآن الكريم، ساقها على نسقٍ واحد، انظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز (١/ ٨٨)، بتحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط ثانية، ١٤٠٦هـ.

(٢) الرسالة للشافعي (٧٨).

(٣) روضة الناظر لابن قدامة (١/ ١٧٨)، أشار الزركشي إلى قول المخالف في الكتاب؛ هل هو القرآن، أم لا، وردَّه، ولم يعزُه لأحد، ولم يستدلَّ له، انظر: البحر المحيط (١/ ١٧٧)، وقال ابن قدامة في الروضة: «وقال قومٌ: الكتاب غير القرآن»، فعلَّقَ الطوفي قائلاً: «هؤلاء القوم لم يسمِّهم الشيخ أبو محمد، ولم أعلم من هم، فإن كان هذا النقل صحيحاً؛ فهؤلاء القوم إما مخطئون، أو النزاع معهم لفظي». اهـ، ثم ذكر الرد عليه من وجهين، شرح مختصر الروضة (٢/ ١٠).

(٤) انظر: التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (١/ ٢٦)، نثر الورود على مراقي السعود؛ لمحمد الأمين الشنقيطي (١/ ٩٠)، دار المنارة، جدة، ط أولى، ١٤١٥هـ، شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٢/ ٧، ٨)، وقارن بالصواعق المرسلة؛ لابن القيم (٢/ ٦٣٦).

(٥) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٣/ ١٤٤)، وهذه المسألة، أعني مسألة الكلام، هي من أعظم مسائل أصول الدين، وقد أكثر الناسُ فيها، حتى قيل: إنه لم يُسمَّ علم الكلام بذلك إلا لأجلها، انظر: شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٢/ ٩)، وقد كتب المصنِّفون من أهل السنة في بيان الحق في المسألة بأدلته، وفي المجلد الحادي والعشرين من مجموع فتاوى ابن تيمية بسطٌ واسع لهذه المسألة.

سبحانه، قال تعالى مخاطباً رسوله ﷺ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ۝٦﴾ [التوبة: ٦]، وبهذا احتُرِزَ عن دعوى بشرية القرآن؛ وأن النبي ﷺ اخترعه، أو اكتتبه من غيره من البشر[١].

قوله: «المنزَّل على محمد ﷺ»؛ أي: أنه أنزل بواسطة ملك الوحي؛ وهو جبرائيل عليه السلام، على قلب محمد ﷺ[٢]، منجماً بحسب الحوادث والوقائع، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ۝١٩٤﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤].

واحترز بقوله: «المنزَّل»: عن بدعة خلق القرآن، وبما بعده عن المنزَّل على سائر الأنبياء من الكتب السماوية[٣].

قوله: «المعجز بنفسه»؛ أي: مقصودٌ به الإعجاز[٤]، فالمخلوقون كافة عاجزون عن الإتيان بمثله[٥]، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ۝٨٨﴾ [الإسراء: ٨٨]، قال الإمام أحمد: «القرآن معجزٌ بنفسِه»[٦]. اهـ، وهذا الإعجاز القرآني يشمل المبنى والمعنى؛ المبنى كالألفاظ والنظْم والتراكيب، والمعنى كالإعجاز التشريعي والعلمي ونحوها[٧]. وبهذا القيد احتُرز عما نزل لغير الإعجاز[٨]، من الأحاديث القدسية[٩]،

---

(١) وبهذا يعلم أن لهذا الكتاب الكريم منزلةً تقصر دونها سائر أفكار البشر ونظرياتهم، فلا جرم أن يكون الفقيه الثقة صدراً في الأمة، مقدماً فيها، كيف لا وهو إذا نطق قال: «قال الله تعالى».

(٢) شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٢/ ٧).

(٣) انظر: نثر الورود على مراقي السعود؛ للشنقيطي (١/ ٩٠)، البحر المحيط؛ للزركشي (١/ ١٧٨).

(٤) شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٢/ ٧).

(٥) انظر: التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/ ٢٨٤)، ومعترك الأقران في إعجاز القرآن؛ لأبي الفضل جلال الدين السيوطي (١/ ٥).

(٦) الفروع؛ لابن مفلح (١/ ٤١٨)، دار عالم الكتب، بيروت، ط رابعة، ١٤٠٥هـ.

(٧) والمحققون من أهل السنة وغيرهم على أنَّ إعجاز القرآن الكريم بنفسه، لا بالصرفة، كما زعمه النظَّام وجماعة من المعتزلة والشيعة، انظر: شرح المقاصد؛ للتفتازاني (٢/ ١٨٤)، نثر الورود؛ للشنقيطي (١/ ٩٠)، شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٢/ ١١٦).

(٨) شرح مختصر الروضة؛ للطوفي (٢/ ٩).

(٩) نثر الورود على مراقي السعود؛ للشنقيطي (١/ ٩٠).

والأحاديث النبوية[١]، إذ لم يقع التحدي بها[٢].

قوله: «المتعبد بتلاوته»: احترز به من الآيات المنسوخة التلاوة؛ لأنها خرجت بالنسخ عن أن تكون قرآناً، إذ لا يصح التعبد بقراءتها[٣].

قوله: «المنقول بين دفتي المصاحف»: احترازٌ عن جميع ما عدا القرآن، كسائر الكتب السماوية، ومنسوخ التلاوة[٤]، والقراءات الشاذة[٥]، فهي لم تنقل إلينا بين دفتي المصاحف، فالكتابُ اسمٌ لهذا المعهود، المعلوم عند جميع الناس، حتى الصبيان[٦]، وفيه احترازٌ أيضاً عن القول بأن القرآن هو المعنى القائم بالنفس[٧]، وهو قولٌ باطلٌ، وإن توارد عليه كثيرٌ من أهل الأصول[٨].

الفرع الثاني: حجية الكتاب

لا يختلفُ المسلمون في أنَّ الكتابَ الكريم حجةٌ بنفسه[٩]، فهو الأصلُ الأول في

(١) البحر المحيط؛ للزركشي (١/ ١٧٨)، وقد صرح الشافعي بأن السنة منزَّلة كالكتاب، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤]، كما في الرسالة؛ له (٣٣).

(٢) هذا على القول الصحيح، وهو أن ألفاظ الحديث القدسي ومعناه من عند الله تعالى، كما نبه عليه الشيخ محمد ولد سيدي الشنقيطي في حاشية نثر الورود (١/ ٩٠)، وانظر: مقدمة الضياء اللامع من الأحاديث القدسية الجوامع؛ للشيخ صالح بن فوزان الفوزان (٦).

(٣) انظر: نثر الورود على مراقي السعود؛ للشنقيطي (١/ ٩٠)، البحر المحيط؛ للزركشي (١/ ١٧٨)، شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٢/ ٨).

(٤) المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٩٣).

(٥) **القراءة الشاذة**: هي ما اختل فيها واحد من شروط التلاوة الصحيحة الثلاثة التي قررها الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام، وهي: صحة الإسناد، وموافقة رسم المصحف، وموافقة العربية ولو بوجه، والتعريف أعلاه قد أخرج القراءة الشاذة التي خالفت رسم المصاحف العثمانية التي استوعبت أوجه القراءة الصحيحة، إذ إن رسم المصحف قد أثبت القرآن بحسب العرضة الأخيرة التي عرضها رسول الله ﷺ على جبريل عليه السلام، انظر: البرهان في علوم القرآن؛ للزركشي (١/ ٣٣١).

(٦) التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (١/ ٢٧).

(٧) انظر مثلاً: الإحكام؛ للآمدي (١/ ٢١٢)، المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٩٠)، التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (١/ ٢٦)، البحر المحيط؛ للزركشي (١/ ١٧٧).

(٨) انظر في الرد على هذا القول: الإيمان؛ لابن تيمية (١١٠)، نثر الورود؛ للشنقيطي (١/ ٩٠).

(٩) المقصود بالحجة: ما يُحتجُّ به على صحة الشيء، قال الراغب في مفرداته [(١٠٧)]: =

التشريع باتفاق الطوائف من أهل القبلة[١]، ويتفاوت أهلُ العلم والفتيا في درجات الفقهِ بقدرِ منازلهم من العلم بهذا الكتاب، قال الشافعي: «والناسُ في العلم طبقاتٌ؛ موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به»[٢].اهـ؛ أي: القرآن، ولاَ جَرَمَ فهو أصلُ الأصولِ عندهم، قال أبو المظفر السمعاني: «أما الكتاب؛ فهو أمُّ الدلائل، وفيه البيان لجميع الأحكام»[٣].اهـ، ولذا اتفقوا على تقديمه في الحجية على ما سواه من الأصول، قال أبو العباس ابن تيمية: «القرآنُ هو أولُ مصادر التشريع، لم يختلف أحدٌ من الأئمة في ذلك»[٤].اهـ.

وهذا عقدٌ لازمٌ لكل من آمن بالله رباً ومعبوداً، فإن من تفضَّلَ بالخلق؛ تفَرَّدَ بالأمر، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ الآية [الأعراف: ٥٤]، وأمرُه سبحانه حُجةٌ على عامة المكلفين، كما قال ﷺ: «**القرآن حجةٌ لك، أو عليك**»[٥].

= «والحُجَّةُ: الدلالةُ المُبَيِّنَةُ للمَحَجَّةِ؛ أي: المقصد المستقيم، والذي يقتضي صحةَ أحد النقيضين، قال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩]».اهـ، وسُمِّيَت الحجةُ في الشريعةِ كذلك؛ لأنه يلزمنا حقُّ الله تعالى بها، على وجهٍ ينقطع بها العذرُ، ويجوز أن يكون مأخوذاً من معنى الرجوع إليه، كما قال المخبَّلُ السعدي:

أَلَم تعلَمِي يا أمَّ عَمرَةَ أنَّني ... تَخاطَأَني ريبُ الزمانِ لأكبُرا
وأشهدَ مِن عوفٍ حُلُولاً كثيرةً ... يَحُجُّونَ سِبَّ الزبرقانِ المُزَعفَرَا

أي: يرجعون إليه، ومنه: حجُّ البيتِ، فإن الناسَ يرجعون إليه معظمين له، ذكر ذلك السرخسي في أصوله [(١/ ٢٧٧)]، وقوله: «أشهَدَ» بالنصب كما في لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (سبب) (١/ ٤٥٧)، وقوله: «حلولاً»؛ أي: أحياء مجتمعة، فسَّره ابن منظور في الموضع المذكور، وقوله: «سِبَّ الزبرِقان»: السِّبُّ: العِمامة، كما في إصلاح المنطق؛ لابن السكيت [(٣٧٢)]، والقاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (سبب) (١٢٣)، وقد كان الزبرقان ـ هو ابن بدرٍ ـ يصبغها بالزعفران، على ما قال ابن قتيبة في غريب الحديث (١/ ٣٩٠)، والجاحظ، في البيان والتبيُّن [(٤٣٥)]، وانظر في تحرير معنى «الحُجَّة» في اللغة والشرع: تقويم الأدلة؛ للدبوسي (١٣).

(١) حكى أبو محمد ابن حزم إجماع الفرق المنتمية إلى الإسلام من سنةٍ ومعتزلةٍ وخوارج ومرجئةٍ وزيديةٍ على وجوب الأخذ بما في القرآن، انظر الإحكام لابن حزم (١/ ١١٠)، وانظر أيضاً: تقويم الأدلة؛ للدبوسي (٢١)، الإحكام؛ للآمدي (١/ ٢١٢).

(٢) الرسالة (١٩).

(٣) قواطع الأدلة (١/ ٣٢).

(٤) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١١/ ٣٣٧).

(٥) أخرجه مسلم برقم (٢٢٣) (١/ ٢٠٣)، قال النووي في شرحه لمسلم (٣/ ١٠٢): «معناه ظاهرٌ، أي: تنتفع به إن تلوتَه وعملتَ به، وإلا فهو حجةٌ عليك».اهـ.

حتى إن الرسولَ ﷺ وهو من أُنزلَ عليه القرآنُ ومثلُه معه[(١)]، إذا كانت النازلة، وكانت مشغولةً بنصٍ من القرآن، لم يكن يجتهد معه البتَّة، ففي قصةِ لعانِ هلالِ بن أمية امرأتَه، قال ﷺ: «**لولا ما مضى من كتاب الله؛ لكانَ لي ولها شأنٌ**»[(٢)]، وهذا الذي مضى من كتاب الله ما في آيات اللعان من قوله تعالى: ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ۝٨﴾ [النور: ٨][(٣)]، نبه عليه ابن القيم[(٤)]، وقال المباركفوري: «لولا أنَّ القرآنَ حَكَمَ بعدم الحدِّ على المتلاعنين»[(٥)]. اهـ، يعني: لأقمتُ عليها الحد. وقد استنبط الحافظُ ابن حجر من حديث الملاعنة هذا؛ أنَّ «المفتي إذا سئل عن واقعةٍ، ولم يعلم حكمَها، ورَجَا أن يجد فيها نصاً، لا يبادر إلى الاجتهاد فيها»[(٦)].

ولهذا استهلَّ الإمام محمد بن إسماعيل البخاري كتابه الصحيح بقوله: «باب كيفَ كانَ بدءُ الوحي إلى رسول الله ﷺ ...»[(٧)]، وهذا من فقه هذا الإمام الكبير، إذ إن القرآن العزيز أصلٌ للسنة النبوية الشريفة، وكثيراً ما يرد في القرآن ذكر الكتاب أولاً، ثم يعقب بالذكر والحكمة، التي هي السنة[(٨)]، كما في قوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ**﴾ [البقرة: ٢٣١][(٩)] الآية.

وقد استقر لدى أهل العلم وأئمة الدين من أصحاب النبي ﷺ؛ ومن تبعهم بإحسان، أنه لا يحلُّ لمن تصدى لإفتاء الناس، أن يُقدِم على ذلك حتى يتضلع من

(١) حديث «**ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه**»، أخرجه أبو داود برقم (٤٦٠٤) (٤/ ٢٠٠)، وابن ماجه برقم (١٢ ـ ١٣) (١/ ٦ ـ ٧)، وابن حبان برقم (١٢) (١/ ١٨٩)، من حديث المقدام بن معدي كرب رضي الله عنه، وصححه الألباني في صحيح أبي داود (٤٦٠٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٦٨٤١) (٦/ ٢٦٥٣)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، في قصة هلال بن أمية حين قذف امرأته بشريك بن سحماء، وفيه «ثم قامت فشهدت، فلما كانت عند الخامسة وقفوها وقالوا: إنها موجبة، قال ابن عباس: فتلكأت ونكصت، حتى ظننا أنها ترجع، ثم قالت: لا أفضح قومي سائر اليوم، فمضت، فقال النبي ﷺ: «**أبصروها؛ فإن جاءت به أكحل العينين، سابغ الألْيَتَين، خَدَلَّجَ الساقين، فهو لشريك بن سحماء**»، فجاءت به كذلك، فقال النبي ﷺ: «**لولا ما مضى...**»» الحديث.

(٣) لهذا بوَّبَ الإمام البخاري فقال: ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ۝٨﴾ [النور: ٨]، ثم أوردَ حديث ابن عباس رضي الله عنهما في اللعان، [صحيح البخاري؛ مع الفتح (٨/ ٣٠٣)].

(٤) إعلام الموقعين (٢/ ٢٨٩).

(٥) تحفة الأحوذي (٩/ ٢٨).

(٦) فتح الباري (٩/ ٣٧٢).

(٧) صحيح البخاري (١/ ٢)، وانظر مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢/ ٤).

(٨) انظر: الرسالة؛ للشافعي (٧٨).

(٩) انظر: تفسير الطبري (٢/ ٤٨٣).

كتاب الله، ويشرف على معانيه، ويكون عالماً بمواضع آيات الأحكام فيه، إذ هو محيطٌ بأقوم الدلائل، ومهيمنٌ على أصول المسائل، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه سمع عمر رضي الله عنه، الغدَ حين بايعَ المسلمون أبا بكرٍ رضي الله عنه، واستوى على منبر رسول الله ﷺ، تشهدَ قَبْلَ أبي بكرٍ فقال: «أما بعد، فاختارَ اللهُ لرسوله ﷺ الذي عنده على الذي عندكم، وهذا الكتابُ الذي هدى الله به رسولَكم فخذوا به تهتدوا لما هدى اللهُ به رسوله ﷺ»[(١)].

وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾﴾ [الإسراء: ٩]، وقال تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿١﴾﴾ [إبراهيم: ١]، وقال ﷻ: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾﴾ [طه: ١٢٣ ـ ١٢٦].

وفي كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إلى قاضيهِ شريح: «أَن اقضِ بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله؛ فبما في سُنَّةِ رسولِ الله، فإن لم يكن في سُنَّةِ رسول الله؛ فبما قضى به الصالحون»[(٢)]، قال ابن القيم: «أَمَرَه أن يُقدِّم الحكمَ بالكتاب على كلِّ ما سواه، فإن لم يجده في الكتاب ووجده في السنة؛ لم يلتفت إلى غيرها، فإن لم يجده في السنة قضى بما قضى به الصحابةُ . . .»، ثم قال: «ولم يَزَل أئمةُ الإسلام على تقديم الكتابِ على السنةِ، والسنةِ على الإجماع، وجعل الإجماع في المرتبة الثالثة»[(٣)]. اهـ، ثم أورد شواهد على هذا الأصل عن بعض أئمة السلف.

ولذا قال الشافعي: «ليس لأحدٍ أن يخرج من معنى كتابِ الله ﷻ، ثم سنة رسول الله ﷺ، ولا من واحدٍ منهما في أصلٍ ولا فرع»[(٤)]. اهـ.

ولما كان القرآن الكريم بهذه المثابة فقد كان أئمة الفقهاء يقدمونه على غيره من أدلة الأحكام، إذ هي استقت شرعيتها منه، وبه يُحكم عليها، ومن المحالِ

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٦٨٤١) (٦/ ٢٦٥٣).

(٢) أخرجه ابن عساكر بإسناده في تاريخ دمشق (٢٣/ ٢٠).

(٣) إعلام الموقعين (٢/ ٢٤٦).

(٤) الأم (٦/ ١٨٩).

أن يُنقضَ الأصلُ بالفرعِ، يقول أبو العباس ابن تيمية: «وهم - أي: علماء الصحابة - إنما يَقْضُونَ بالكتاب أوّلاً»[(١)].اهـ، ويقول أيضاً: «وينبغي للداعي أن يقدم فيما استدلوا به من القرآن، فإنه نورٌ وهدى، ثم يجعل إمام الأئمة رسول الله ﷺ»[(٢)].اهـ.

إن لجوءَ المفتي والفقيه إلى النص القرآني، واستمساكَه بمقتضاه إذا وُجدَ، وإيرادَه له في سياق فتياه، وجعْلَ ذلك دأبَه؛ فضلاً عن كونه أمراً محتوماً فقهاً، لهو مما يرسِّخ مهابة منطقه في القلوب، ويمهد لحسن قبول فتياه في النفوس، ويضفي على قوله صبغة الشرعية والاعتبار. ومما يزيد هذا الأمر أهميةً في عصرنا الحاضر، تعددُ جهات التأثير، وتنوّعُ منابر التوجيه، وانصراف كثيرٍ من القائمين على تلك المنابر إلى مصادر أخرى مستوردة، ليس فيها نورٌ من كتابٍ، ولا أثارةٌ من علم. ومن ثَمَّ يجدُ الناظر في برامج التوجيه والإرشاد المعاصرة، مباشِرةً كانت؛ كالدروس والمحاضرات في المساجد، أم تلك المبثوثة عبر وسائل الإعلام المتعددة، يجدُ فرقاً بين الأثر الذي يحدثه كلامُ الفقيه المفتي من جهة، والمفكر والمثقف من جهةٍ أخرى، ففي أوقات السعة والفراغ يستمع الناسُ إلى هذا وهذا، وربما توجهوا بسؤالاتهم ومشكلاتهم إلى جميع هؤلاء من غير تمييز، حتى إذا وقعت النازلة، أو حلَّت الخطوب، فزعوا إلى أهل العلم والفتيا، وتوقفوا عن الإقدام والإحجام حتى تصدر الفتيا، وما ذاك إلا لما يعلمون من أن الفقيه هو أولى من يَفقَهُ كتابَ الله، وأحْرَى من يُترجِمُ عن الله، وهو أقربُ إلى السُّنَن التي تُوضِحُ القرآنَ وتُبَيِّنُه، ولقد يشير إلى هذا المعنى قول الإمام الشافعي: «من تعلم القرآن عظمت قيمته، **ومن نظر في الفقه نَبُلَ مقداره**، ومن تعلم اللغة رقَّ طبعه، ومن تعلم الحساب تَجَزَّل رأيه، ومن كتب الحديث قويت حجته، ومن لم يصن نفسه لم ينفعه علمه»[(٣)].اهـ.

---

(١) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٩/ ٢٠٢)، وقارن بإرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢٢٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٩)، وقد علَّقَ الشيخ محمد رشيد رضا على حديث معاذٍ رضي الله عنه المشهور في ترتيب أدلة القضاء، بأن قال بعد تضعيفه للحديث المذكور: «وأما العمل بهذا الترتيب فهو معروفٌ عن الخلفاء الراشدين».اهـ، الوحي المحمدي؛ لمحمد رشيد رضا (٢٤٤)، مطبعة المنار، القاهرة، ط ثالثة، ١٣٥٤هـ.

(٣) تاريخ بغداد؛ للخطيب البغدادي (٧/ ٢٧٦).

الفرع الثالث: مصدرية «الكتاب» في العصر الحاضر

المسألة الأولى: صنفا أهل العلم الآخذين بالكتاب:

لا ريب أن الله تعالى حافظٌ كتابَه الكريم[(١)]، لمكانِهِ من دلائل الشريعة الخاتمة ومداركها، فإنه «أمُّ الأدلة، وفيه البيان لجميع الأحكام»[(٢)]، ولذا فهو عند أهل العلم «أصلُ الأصول، والغايةُ التي تنتهي إليها أنظارُ النُّظَّار، ومداركُ أهلِ الاجتهاد، وليس وراءَه مرمى»[(٣)]. قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، فهذا وعدٌ صادقٌ ناجز، يتكفل فيه الربُّ ﷻ بِصَونِ هذا الكتاب العزيز، وتهيئة الأسباب المفضية لحفظه، ولا مُبَدِّلَ لكلماتِ الله، وقد حَكَى الزركشيُّ إجماعَ الأمةِ على «أنَّ المرادَ بذلك حفظُه على المكلفين، للعمل بِهِ، وحراستِه من وجوه الغَلَطِ والتخليط»[(٤)].

وكان من جملة هذه الأسباب؛ نَوطُ الحفظ بالثقات العدول من أهل العلم، قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩] الآية.

وهذا الحفظُ يشملُ حفظَ آيِهِ وألفاظِه، وحفظَ معانيهِ وأحكامِه، فهذان نوعان يندرجان تحت معنى الحفظ للكتاب:

أ ـ حفظُ ألفاظِ القرآن:

لقد قيَّضَ الله ﷻ لهذا الكتابِ حفَّاظاً أمناء، ودعاةً أثباتاً، استظهروه في صدورهم بحروفه وقراءاته، حفظاً وضبطاً وتجويداً، وحصل من مجموع أنصبائِهم في ذلك؛ حفظُ الكتابِ العزيز، بالنقل المتواتر آيةً آية، وحرفاً حرفاً، في كل جيلٍ من أجيال الأمة، يأخذه شفاهاً؛ اللاحقُ عن السابق، ويُسندُه صحيحاً؛ الخلفُ عن السلف[(٥)]، واستمرَّ هذا إلى عصرِنا الحاضر، بحيثُ «لو عُدِمَت المصاحفُ لم يكن

---

(١) انظر: شعب الإيمان؛ للبيهقي (١/ ١٩٤)، قال البيهقي معلِّقاً على قوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت: ٤٢]، «فمن أجازَ أن يتمكنَ أحدٌ من زيادةِ شيءٍ في القرآنِ، أو نقصانِه منه، أو تحريفِه؛ فقد كذَّبَ اللهَ في خبره، وأجاز الخُلْفَ فيه، وذلك كُفْرٌ». اهـ.

(٢) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (١/ ٣٢). (٣) الموافقات؛ للشاطبي (٣/ ٣١).

(٤) البرهان في علوم القرآن؛ للزركشي (٢/ ١٢٧).

(٥) انظر: قواطع الأدلة؛ للسمعاني (١/ ٣٢ ـ ٣٧).

للمسلمين بها حاجةٌ، فإن المسلمين ليسوا كأهلِ الكتاب، الذين يعتمدون على الكتب التي تقبل التغيُّر»[١].

ب ـ حفظُ معاني القرآن:

ويندرِج تحت هذا النوع حفظُ تفسيرِ معانيه، وبيانِ أحكامه، فإنَّه لم يزل في كل عصرٍ بقايا من أهل العلم، يقومون بالكتاب، دَرْساً وتفسيراً، وإفتاءً وحكماً، ويستخرجون أحكامَه من القوةِ إلى الفعل، ينفون عنه تحريفَ الغالين، وانتحالَ المبطلين، وتأويلَ الجاهلين.

وهذان الصنفان هما حماة الشريعة، ووُرّاث التركة النبوية، وقد نوَّه بذكرهما النبي ﷺ فيما رواه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه مرفوعاً: «**مَثَلُ ما بعثني اللهُ به من الهدى والعلم، كمثلِ الغيثِ الكثير؛ أصاب أرضاً، فكان منها نقيةٌ[٢] قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها أجادبُ أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعانٌ لا تمسك ماءً، ولا تنبت كلأً، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلِم وعلَّم، ومثلُ من لم يرفع بذلك رأساً؛ ولم يقبل هدى الله الذي أُرسلت به**»[٣].

المسألة الثانية: استمرار نوعي الحفظ للكتاب في عصرنا الحاضر:

لقد أبَانَ حديثُ أبي موسى الآنِفُ الذكرِ؛ أن الناس تجاه ما جاء به النبي ﷺ من الوحي ثلاثةُ أصناف[٤]:

الأول: طائفةٌ حَفِظَت وبَلَّغَت، وهؤلاء أهلُ روايةٍ ورعاية، ولهم نصيبٌ من الدراية، بيدَ أنَّ حظَّهُم من الرواية أوفر.

الثاني: طائفةٌ وَعَتْ واستنبطت، وهؤلاء أهلُ روايةٍ ودراية.

الثالث: طائفةٌ ردت وأعرضت، وهؤلاء الأشقياء، لا روايةَ ولا درايةَ ولا رعاية، إن هم إلا كالأنعام؛ بل هم أضل سبيلا، فهم الذين يُضيِّقون الديار، ويُغلون الأسعار.

---

(١) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٢/ ١٠٠)، والمقصود بهذا أن القرآن الكريم محفوظ في صدور المسلمين، وليس المقصود التقليل من شأن المصاحف المكتوبة، فالسياق لا يقتضي هذا المعنى، وقد نبهت إلى هذا لئلا يسبق إليه فهم بعض القراء.

(٢) في رواية مسلم: «**فكانت منها طائفة طيبة**».

(٣) أخرجه البخاري برقم (٧٩) (١/ ٤٢)، واللفظ له، ومسلم برقم (٢٢٨٢) (٤/ ١٧٨٧).

(٤) شرَحَ ذلك ابن القيم في كتابه: الوابل الصيب (٨١).

والحديث الشريف وإن كانَ يحكي مقاماتِ الناس تجاه الوحي في صدر الإسلام، فهو ليس خاصاً بذلك العصر، بل في كل زمانٍ يتجددُ لكلِّ مقام منها أقوامٌ، يُحيُون سنَّةَ سلفهم، وفي كل أوانٍ تَنشأُ الصُّفَفُ في بيوتِ الله في الأمصار، لإقامة حِلَقِ التحفيظ للقرآن الكريم، على نَسَقِ الصُفَّة[(١)] التي كانت معهداً لتدريس القرآن الكريم، في مسجد المدينة في عهد النبي ﷺ[(٢)].

وفي عصرنا هذا نجد الثلاثة الأصناف؛ فمنهم الحفاظ لكتاب الله، والمختَصُّون في علوم القرآن من قراءات وتجويد ونحو ذلك، وهؤلاء يوجدون ـ بحمد الله ـ في مساجد المعمورة، وفي حِلَق تحفيظ القرآن الكريم[(٣)].

ومنهم الفقهاء الذين تخصصوا في استنباط أحكامه، وتنزيلها على الوقائع، وهؤلاء هم الغاية، وإليهم المرجع في الأحكام، فإنهم وحدهم الذين توفروا على أدوات الاجتهاد في أدلته، وأحاطوا بالمهم من معانيه ومقاصده، وعلموا ناسخَه ومنسوخَه، وعامَّه وخاصَّه، ومطلقَه ومقيَّدَه، فلا جرم أن يؤمر الناس بالرجوع إليهم في النوازل، قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] الآية. وهؤلاء ـ بحمد الله ـ موجودون في هذا العصر؛ ففي عامة البلاد يوجد من أهل الفقه والفتيا من انتصب لتعليم الناس وإفتائهم، وهؤلاء وإن كان عَديدُهم قليلاً؛ بالنسبة إلى كثرة المستفتين وتعدد النوازل، إلا أن الله ـ تعالى ـ يسر الأمر بفضله، فكانت وسائل الاتصال الحديثة، التي اختزلت الزمان والمكان، وساعدت أهل الفتيا في أداء واجب البلاغ والبيان، بحيث أمكن اليوم أن يصل صوت المفتي إلى أضعافِ أضعاف من كان يصلهم بالأمس.

---

(١) **الصُفَّة**: موضعٌ مظلَّلٌ في مسجد المدينة، يسكنه أهل الصُّفَّة من الصحابة، كما في اللسان؛ لابن منظور، مادة (صفف) [(٤/ ٢٤٦٣)]، وكان هؤلاء من القراء، وهم المشتغلون بقراءة القرآن الكريم وحفظه والتفقه فيه، وانظر: فتح الباري؛ لابن حجر (١/ ٥٣٦).

(٢) بالإضافة إلى فوائد أخرى للصُّفَّة، مثل كونها مأوىً لمن ليس له سكنٌ من فقراء الصحابة رضي الله عنهم.

(٣) على سبيل المثال: بلغَ عددُ الجمعيات الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم في مختلف مناطق السعودية (١٠٤) من الجمعيات والفروع، تضمُّ (١٩,٩٤٩) حلقةً للبنين، و(٨,٠٣٨) فصلاً لتحفيظ القرآن الكريم للبنات، ويدرس في تلك الحلقات والفصول (٤٥٣,٦٩٧) طالباً وطالبةً، تخرَّجَ منهم (٥٠,٢٤٠) حافظاً وحافظةً للقرآن الكريم كاملاً، وهذا بحسب التقرير الصادر عن الأمانة العامة للمجلس الأعلى للجمعيات الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، المنشور في صحيفة الوطن، العدد (١٠٨٨)، في (٢٥ رجب ١٤٢٤هـ).

وثَمَّةَ طائفةٌ ثالثة أشار إليها حديث أبي موسى المتقدِّم، وهي الطائفة المُعرِضَة عن الكتاب، وقد التحق بركبها طوائف من المتقدمين والمتأخرين، ممن استعاض عن الكتاب العزيز بآراء وأفكار بشرية، فضلوا وأضلوا، والله المسؤول أن يعصمنا من الزلل في هذا الطريق، فإن الأمر عظيم، والوعيد عليه شديد، ضلالٌ في العاجل، وشقاءٌ في الآجل.

المطلب الثاني

السنة

الفرع الأول: تعريف السنة لغة واصطلاحاً

المسألة الأولى: تعريف السُّنَّة لغة:

السُّنَّةُ في لسان العرب: السيرة، حسنةً كانت أو قبيحة(١)، وبيَّن أصلَ ذلك أبو الحسين ابن فارس فقال: «السِّيْنُ والنُّونُ: أصلٌ واحدٌ مطردٌ، وهو جَرَيانُ الشيءِ واطِّرادُه في سهولة. والأصلُ قولُهُم: سَنَنْتُ الماءَ على وجهي، أَسُنُّه سنّاً؛ إذا أرسلتُه إرسالاً»، ثم قال: «ومما اشتُقَّ منه: السُنَّة، وهي السيرة، وسُنَّةُ رسولِ الله ﷺ سيرتُه»(٢). اهـ.

ويشهد لهذا المعنى قولُ الشاعر:

فلا تَجْزَعَنْ من سُنَّةٍ أنتَ سِرتَها   وأَوَّلُ راضِي سُنةٍ مَن يسيرُها(٣)

والسَّنَنُ: الطريقةُ، يقال: استقامَ فلانٌ على سَنَنٍ واحدٍ، ويقال: امْضِ على سَنَنِك، وسُنَنِك؛ أي: على وجهِك. كما يُقال: تَنَحَّ عن سَنَنِ الخيلِ؛ أي: عن وجهها(٤).

---

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (سنن) (٤/ ٢١٢٤).

(٢) مقاييس اللغة؛ لابن فارس (٣/ ٦٠، ٦١).

(٣) البيت لخالد بن زهير الهذلي، وقد جاء هكذا في ديوان الهذليين (١/ ١٥٧)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط أولى، ١٣٦٤هـ، وقد عزاه ابن منظور في اللسان إلى خالد بن عتبة الهذلي [اللسان، مادة (سنن) (٤/ ٢١٢٤)، وتاج العروس؛ للزبيدي، مادة (سنن) (١٨/ ٢٩٩)]، وصححه محققو اللسان والتاج على ما أَثْبَتُّه أولاً.

(٤) انظر: الصحاح؛ للجوهري، مادة (سنن) (٥/ ٢١٣٨، ٢١٣٩).

وتُطلقُ السُّنَّةُ على السيرة، حسنةً كانت أو قبيحة، كما تقدَّم آنفاً، ومن الإطلاق الثاني ما جاء في الكتاب العزيز: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُواْ رَبَّهُمْ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ ٱلْعَذَابُ قُبُلًا ﴿٥٥﴾﴾ [الكهف: ٥٥]، قال الزَّجَّاج: «سُنَّةُ الأولين: أنهم عاينوا العذابَ، فطلبه المشركون أنْ قالوا: ﴿وَإِذْ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٢﴾﴾ [الأنفال: ٣٢]»[(١)]. اهـ.

ومن ابتدأَ عمَلاً، واتَّبعَه مَن بعدَه قيل: هو الذي سَنَّه، وفي الحديث: **«من سَنَّ في الإسلام سُنَّةً حَسَنَةً، فَعُمِلَ بها مِن بعده كُتِبَ له مثلُ أجرِ من عمِلَ بها، ولا يَنقُصُ من أجورِهم شيءٌ، ومَن سَنَّ في الإسلام سُنَّةً سَيئةً فَعُمِل بها بعده كُتِبَ عليه مثلُ وِزرِ من عَمِلَ بها، ولا يَنقُصُ من أوزارِهم شيءٌ»**[(٢)]، وقوله ﷺ: **«من سَنَّ سُنَّةً حسنةً»**؛ قال أبو منصور الأزهري: «مَن عَمِلَهَا ليُقتدَى به فيها»[(٣)]. اهـ.

وقد وردت كلمةُ «سُنَّة» وما تصرَّفَ منها في سِتَّةَ عَشَرَ موضِعاً من كتاب الله؛ مُستَعملةً بمعنى: الطريقة والعادة المتبعة، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنفال: ٣٨]، قال الراغب: «وسُنَّةُ اللهِ تعالى: قد تُقالُ لطريقةِ حكمتِهِ، وطريقةِ طاعتِه»[(٤)]. اهـ.

كما وردت في الأحاديث الشريفة المرفوعة في مواضعَ؛ فمنها ما رواه البراء بن عازب رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ ـ في يوم النحر ـ: **«إنَّ أولَ ما نَبدأُ به في يومِنا هذا أن نُصَلِّيَ، ثم نرجع فننحر، من فَعَلَه فقد أصاب سُنَّتَنَا، ومن ذَبَحَ قبلُ فإنما هو لحمٌ**

(١) لسان العرب لابن منظور، مادة (سنن) (٤/ ٢١٢٤)، وأما ما ذهب إليه أبو منصور الأزهري من أن «السُّنَّة هي: الطريقة المستقيمة المحمودة»، وقال: «ولذلك قيل: فلانٌ من أهل السُّنَّة». اهـ، [تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (سن) (١٢/ ٢٩٨)]، وتابَعه أبو عبد الله القرطبي في تفسيره [(٤/ ٢١٦)]، والشوكاني في تفسيره أيضاً [(١/ ٣٨٣)]، فهذا لا يستقيم مع موارِد كلمة «السُّنَّة» في الكتاب والسنة وكلام العرب، إلا إذا حُمِلَ على أنه أحد إطلاقات الكلمة، لا معنَاها الأوحَد، والله أعلم.

(٢) أخرجه مسلم (١٦/ ٢٢٥، ٢٢٦)، بشرح النووي، من حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه.

(٣) تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (سَن) (١٢/ ٢٩٨)، ونقله عنه ابن منظور في اللسان، مادة (سنن) (٤/ ٢١٢٤).

(٤) المفردات؛ للراغب الأصفهاني (٤٢٩).

قدَّمَه لأهلِه، ليس من النُسُكِ في شيء»[١]، وهكذا في أحاديث أخرى، جرى استعمالُ لفظِ «السُّنَّة» فيها بما لا يخرُجُ عما تقدَّم ذكرُه، قال ابنُ منظور: «وقد تكرَّرَ في الحديث ذكرُ السُّنَّة وما تصرَّفَ منها، والأصلُ فيه الطريقةُ والسيرة، وإذا أُطلِقَت في الشرع فإنما يُرَادُ بها ما أَمَرَ به النبيُّ ﷺ، ونهى عنه، وندب إليه، قولاً وفعلاً، مما لم ينطِق به الكتابُ العزيز»، ثم قال: «ولهذا يقالُ في أدلَّة الشرع: الكتابُ والسُّنَّةُ؛ أي: القرآنُ والحديث»[٢].

وخلاصةُ القول أنَّ «السُّنَّة» في اللسان العربي إنما تطلق على سيرة الرجل وطريقته المعتادة، وبهذا يعلم خطأ بعض المحدَثين، أعني الكاتب محمد شحرور، الذي حاول أن يستحدث تعريفاً عصرياً للسنة النبوية، معتمداً أحد المعاني اللغوية المهجورة لكلمة «سُنَّة»؛ فالسُّنَّةُ عنده هي «منهجٌ في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولةٍ ويُسْرٍ . . .»[٣]، ويرى أنها غيرُ محصورةٍ بسيرة النبي ﷺ، مخالفاً بذلك إجماعَ سائر المسلمين. وقد احتجَّ على قوله الشاذِّ بأنَّ السُّنَّةَ «جاءت مِنْ (سَنَّ)، وتعني في اللسان العربي اليُسرُ والجَرَيَانُ بسُهولة»، ثم قال: «لذا فإن الذي فعلَه النبي ﷺ في القرن السابع في شبه جزيرة العرب هذا الاحتمالُ الأول لتفاعل الإسلام مع مرحلةٍ تاريخية معينة، وليس الوحيد وليس الأخير»[٤]. اهـ.

وهذه مواضعةٌ بدعية، لا تقبلها أصول الشريعة، وفهوم أهلها الذين هم أهلها، فإنَّ كلمةَ «السُّنَّة» اسمٌ شرعيٌّ، تكرر استعمالُه باستفاضةٍ في الكتاب والسُّنَّة وكلام العرب؛ بمعنى السيرة والطريقة المعتادة، فإذا أضيفت إلى شخصٍ اختصَّت به دونَ غيرِه، فقولنا «السنة النبوية» لا ينصرف إلّا إلى ما يتعلق بالنبي ﷺ دون سواه، قالَ الإمام أحمد بن حنبل: «والسُّنَّةُ عندنا: آثارُ النبي ﷺ، والسُّنَّةُ تفسِّرُ القرآن، وهي دلائلُ القرآن»[٥]. اهـ، وقال النووي: «السُّنَّةُ: سُنَّةُ النبي ﷺ»[٦]. اهـ.

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٥٢٢٥) (٥/ ٢١٠٩)، ومسلم برقم (١٩٦١) (٣/ ١٥٥٣)، كلاهما عن البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٢) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (سنن) (٤/ ٢١٢٤)، وقارن بما في النهاية؛ لابن الأثير، مادة (سنن) (٢/ ٤٩).

(٣) الكتاب والقرآن؛ لمحمد شحرور (٥٤٩).

(٤) المرجع السابق.

(٥) طبقات الحنابلة؛ لابن أبي يعلى (١/ ٢٤١).

(٦) تهذيب الأسماء واللغات؛ لأبي زكريا محي الدين بن شرف النووي، القسم الثاني (١/ ١٥٦)، دار ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٠ هـ.

ولا عجَبَ أن يأتي هذا الكاتب بمثل هذه الغرائب، ما دامَ يخوضُ في غير فَنِّه، ولهذا فإنَّ أبا المظفر السمعاني قد تعقَّب أبا زيدٍ الدبوسي ـ وكلاهما من علماء الأصول ـ، لما تكلَّم هذا الأخير عن أقسام الحديث الصحيح، وهو ليس من أهلِ الفنِّ، فقال السمعاني: «وأنا أعلمُ قطعاً أنه لم يكن له في هذا العلم حظٌّ ـ أعني: العلمَ بصحيح الأخبار وسقيمها، وبمشهور الأخبار وغرائبها، ومنكراتها وغير منكراتها ـ؛ لأنَّ هذا أمرٌ يدورُ على معرفة الرواة، ولا يمكن أن يُقتَرَبَ من مثل هذا بالذكاء والفطنة، فكان الأولى به ـ عفا الله عنه ـ أن يترك الخوضَ في هذا الفنِّ، ويحيله على أهلِه، فإنَّ من خاضَ فيما ليس من شأنِه فأقلُّ ما يصيبه افتضاحه عند أهله، وليس العبرة بقبول الجهَلَة؛ فإنَّ لكل ساقطةٍ لاقطة، ولكلِّ ضالةٍ ناشد، ولكنَّ العبرة في كلِّ علم بأهلِه الأدنَين، ولكلِّ عمَلٍ رجالٌ، فينبغي أن يُسَلَّمَ لهم ذلك»[١]. اهـ، والشاهد منه أنَّ غير المختص في فنٍّ من الفنون لا يُقبل منه خوضُه فيه، وأنَّه آتٍ بالغرائب حينئذٍ، مستحقٌّ لاطِّراحِ قولِه، ولعل الحافظ ابن حجر أخذ هذا المعنى من أبي المظفَّر؛ حين قال: «إذا تكلَّمَ المرءُ في غيرِ فنِّه أتى بهذه العجائب»[٢]. اهـ.

المسألة الثانية: تعريف السنة اصطلاحاً:

اختلفت عباراتُ الأصوليين في تحديد مفهوم السُّنَّة بالمعنى الاصطلاحي، ومما قيل في تعريفها:

أ ـ «ما صَدَرَ عن الرسول ﷺ من الأدلة الشرعيَّة، مما ليس بمتلوٍّ، ولا هو معجزٌ، ولا داخلٌ في الإعجاز»[٣].

ب ـ «ما صَدَرَ عن النبي ﷺ من الأفعال والأقوال التي ليست للإعجاز»[٤].

ج ـ «هي الشريعةُ نفسها»[٥].

د ـ «قولُ النبي ﷺ، غيرُ الوحي، وفعلُه، وإقرارُه»[٦]، وَزِيدَ: «الهمُّ»[٧].

---

(١) قواطع الأدلة (٣/ ١١).

(٢) فتح الباري (٣/ ٥٨٤)، وذلك في مَعرِضِ ردِّه كلاماً للكرماني، وصف فيه الكرماني حديثاً بالإرسال، وليس هو كذلك.

(٣) الإحكام؛ للآمدي (١/ ١٦٩).

(٤) شرح الإسنوي (٢/ ٢٧١).

(٥) تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول؛ لأبي محمد ابن حزم، مطبوعة ضمن «رسائل ابن حزم الأندلسي» (٤/ ٤٠٩)، وانظر: الإحكام؛ لابن حزم (١/ ٣٥).

(٦) مختصر التحرير مع شرحِه المسمى الكوكب المنير؛ لابن النجار الفتوحي (٢/ ١٦٠ ـ ١٦٦).

(٧) المرجع السابق.

هـ ـ «ما صدر عن النبي ﷺ غيرِ القرآن؛ من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقرير»[١].

وبعد النظر في التعريفات السابقة يمكن الإفادة منها باختيار تعريفٍ مختصر، وهو: السُّنَّة: **ما شَرَعَه النبيُّ ﷺ بقولِهِ، أو فعلِهِ، أو تقريرِه.**

فقوله: «**ما شَرَعَهُ**»: المراد أن السُّنَّة في اللسان الشرعي تُقالُ على ما شرعه النبي ﷺ في الاعتقاد أو العمل، فالأول يسمى علمَ أصول الدين والتوحيد[٢]، والثاني علم الشريعة والفقه، وهذا الأخير هو المراد هنا، قال أبو العباس ابن تيمية: «السُّنَّةُ هي ما سَنَّه الرسولُ ﷺ وما شرعه، فقد يراد به ما سنَّه وشَرَعَهُ من العقائد، وقد يراد به ما سنَّه وشَرَعَهُ من العمل، وقد يراد به كلاهما»[٣].اهـ، وعليه فاستعمال السنة في المعنى الفقهي لها هو أحد استعمالاتها الصحيحة.

وهذا القيد يَخرُجُ به ما لم يُقْصَدْ به التشريع، من تصرفاته ﷺ؛ كأفعاله المختصة به، ومن ثَمَّ عبَّرَ بعضهم عن السنة بأنها: «ما رُسِمَ لِيُحتَذَى»[٤]؛ أي: ليُقتدى به[٥].

وقوله: «**بقولِه، أو بفعلِه، أو بتقريرِه**»: هذه أقسامُ السُّنَّة التشريعية، قال أبو محمد ابن حزم: «السُّنَّة تنقسم إلى ثلاثةٍ: قولٌ من النبي ﷺ، أو فعل منه ﷺ، أو شيءٌ رآه

---

(١) إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢٩)، ونجد تعريفات مقاربة في: الحدود في الأصول؛ للباجي (١١٣)، التعريفات؛ للجرجاني (١٢٢)، والغيث الهامع؛ للعراقي (٢/ ٤٥٥)، وانظر: مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٦/ ١٨)، والمدخل؛ لابن بدران (٨٩).

(٢) وقد صَنَّفَ جماعةٌ من السلف كتباً في الاعتقاد والرد على أهل الأهواء، وأسموها بـ«السنة»، قال أبو العباس ابن تيمية: «وكلامُ السلف في هذا الباب موجودٌ في كتبٍ كثيرة، لا يمكن أن نذكر ههنا إلا قليلاً منه، مثل: كتاب السنن للالكائي، والإبانة لابن بطة، والسنة لأبي ذر الهروي، والأصول لأبي عمرو الطلمنكي، وكلام أبي عمر ابن عبد البر، والأسماء والصفات للبيهقي، وقبل ذلك السنة للطبراني، ولأبي الشيخ الإصبهاني، ولأبي عبد الله ابن منده ولأبي أحمد العسال الإصبهانيين، وقبل ذلك السنة للخلال، والتوحيد لابن خزيمة، وكلام أبي العباس ابن سريج، والرد على الجهمية لجماعة؛ مثل: البخاري، وشيخه عبد الله بن محمد بن عبد الله الجعفي. وقبل ذلك: السنة لعبد الله بن أحمد، والسنة لأبي بكر ابن الأثرم، والسنة لحنبل ـ وهو ابن عم الإمام أحمد ـ، وللمروزي، ولأبي داود السجستاني، ولابن أبي شيبة، والسنة لأبي بكر ابن أبي عاصم... وغيرهم».اهـ، [مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٥/ ٢٤) بتصرف يسير].

(٣) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٩/ ٣٠٧).

(٤) الحدود في أصول الفقه؛ للباجي (١١٣)، المغني؛ لابن قدامة (٩/ ١٥٠).

(٥) الاحتذاءُ: الاقتداء، انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (حذو) (١٤/ ١٧٠).

وعلمه، فأقر عليه ولم ينكره»[١]. اهـ.

وإليك بيان الأقسام المذكورة باختصار:

أ ـ السُّنَّةُ القولية:

وهي أقواله ﷺ التي قالها ابتداءً كما في خطبة الجمعة، وما يبتدىء الأمة به من تكاليف، كما تشمل أجوبته ﷺ عن سؤالاتِ السائلين، من أصحابه وغيرهم، وتسمى فتاواه ﷺ، وكذلك ما كان فصلاً بين المتخاصِمَيْن، وتسمى أقضيته ﷺ، وغير ذلك مما ثبت لنا من أقواله، وهذا القسم أكثر المنقول إلينا من السنة النبوية.

مثاله: قوله ﷺ: «**إنَّما الأعمالُ بالنيات**»[٢]. وقد عقد الإمام البخاري في صحيحه كتاباً فقال: «كتابُ الاعتصامِ بالكتابِ والسُّنَّة»، وأوردَ فيه أقوالاً وفتاوى وأقضية للنبي ﷺ[٣].

ب ـ السُّنَّة الفعلية:

وتشمل أفعالَه ﷺ؛ كصلاته وحجه ﷺ[٤]، وقد قال: «**صَلُّوا كما رَأَيتُمُوني أُصَلِّي**»[٥]، وقال: «**لِتَأخُذُوا مَنَاسِكَكُم، فإنِّي لا أدرِي لَعَلِّي لا أَحُجُّ بعدَ حَجَّتِي هذه**»[٦].

ج ـ السُّنَّة التقريرية:

وهي أن يقع بحضرته الشريفة ﷺ قولٌ أو فعلٌ، ويسكت عنه ولا ينكره، فهذا بيانٌ نبويٌّ يفيد أن ذلك الأمر لا محظور فيه من الجهة الشرعية؛ «لأن النبي ﷺ لا يستجيز أن يقرَّ الناس على منكرٍ ومحظور، كما وصفه الله تعالى في قوله: ﴿ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ

---

(١) الإحكام؛ لابن حزم (١/١٧٣)، وانظر مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٨/٦)، وفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت؛ لابن عبد الشكور الهندي (٢/٩٧)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط أولى، ١٤١٨هـ، والمعونة في الجدل؛ للشيرازي (١٣٠)، ومذكرة أصول الفقه؛ للشنقيطي (٩٥)، أصول الفقه الإسلامي؛ للزحيلي (١/ ٤٥٠).

(٢) أخرجه البخاري، مستفتِحاً به صحيحه (١/ ٢)، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) الأحاديث من (٧٢٦٨ ـ ٧٢٧٤).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة؛ للطوفي (٢/ ٦١).

(٥) أخرجه البخاري، برقم (٧٢٤٦) (١/ ٢٢٦)، من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٦) أخرجه مسلم برقم (١٢٩٧) (٢/ ٩٤٣)، بهذا اللفظ، كما أخرجه أحمد في مسنده (٢/ ٥٤)، ولفظه: «**لِتَأْخُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُم**»، كلاهما عن أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه.

﴿ٱلْمُنكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فدلَّ على أن ما أقرَّ عليه، داخلٌ في المعروف، خارج عن المنكر»[١].

وقد احتجَّ الإمام البخاري لهذا القسم، بما رواه بإسناده عن محمد بن المنكدر قال: «رأيت جابر بن عبد الله رضي الله عنهما يحلفُ بالله أن ابنَ الصياد الدجالُ، قلتُ: تحلفُ بالله؟ قال: إني سمعتُ عمرَ رضي الله عنه يحلفُ على ذلك عند النبي ﷺ»[٢].

ومن أمثلةِ السُّنَّةِ التقريرية؛ إقرارُه ﷺ لعمرو بن العاص رضي الله عنه حين صلى بالقوم في غزوة ذات السلاسل[٣]، وكان قد تيمَّمَ من جنابةٍ لشدة البرد، فأخبر النبي ﷺ؛ فضحك رسول الله ﷺ، ولم يقل شيئاً[٤]، قال ابن المنذِر: «وفي تركِ إنكارِه - عليه السلام - ما فَعَلَ عمرو عليه[٥] أكبرُ الحُجَج[٦]، ولو كان ذلك غيرَ جائزٍ لَعَلَّمَه، وأمرَه بالإعادة، والنبي ﷺ لا يُسِرُّ إلا بالحقِّ»[٧]. اهـ.

ومن أمثلته في السياسة الشرعية، إقرارُه ﷺ للأحباش في لعبهم في المسجد، وكانوا حدثاءَ عهدٍ بالإسلام، أو أنهم لم يسلموا بعد[٨]، فعن عائشة رضي الله عنها قالت:

---

(١) قواطع الأدلة، للسمعاني (٢/ ١٩٧).

(٢) صحيح البخاري برقم (٧٣٥٥)، وبَوَّبَ عليه فقال: بابُ من رأى تركَ النَّكِيرِ من النبي ﷺ حجةً، لا من غير الرسول ﷺ.

(٣) السَّلاسِل: ماءٌ بأرض جُذام، وقيل: إنها بأرضِ بَلِيٍّ وعُذْرَةَ وبَلْقَيْن، وهذه أماكن متجاورة، تقع قريباً من وادي القرى، وهو وادي العلا اليوم، وسميت غزوة ذات السلاسل بهذا المكان، وقد وقعت هذه الغزوة بعد غزوة مؤتة، انظر: معجم ما استعجم؛ للبكري (٣/ ٧٤٤)، معجم البلدان؛ للحموي (٣/ ٢٣٦)، البداية والنهاية؛ لابن كثير (٤/ ٢٧٣).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٣٣٤) (١/ ٩٢)، وأحمد (٤/ ٢٠٣)، وابن حبان (٤/ ١٤٢)، والحاكم (١/ ٢٨٥)، ووافقه الذهبي، كلهم عن عمرو بن العاص رضي الله عنه، والحديث قال عنه الزيلعي: «حسنٌ أو صحيحٌ». اهـ من نصب الراية (١/ ١٥٦)، وقد ذكره البخاري تعليقاً، بصيغة التمريض، لكنْ قوَّى الحافظُ في الفتح إسنادَه (١/ ٤٥٤)، وقال: «علَّقَه بصيغة التمريض لأنه اختصَرَه». اهـ، وانظر تقرير هذا الاستدلال في عون المعبود (١/ ٣٦٥)، قلتُ: وأصل بعث عمرو بن العاص أميراً على ذات السلاسل ثابتٌ في صحيح البخاري برقم (٣٤٦٢) (٣/ ١٣٣٩)، ومسلم برقم (٢٣٨٤) (٤/ ١٨٥٦).

(٥) كذا في المطبوع، والمعنى: أنه ﷺ ترك الإنكار عليه؛ أي: على عمرو رضي الله عنه.

(٦) يعني: على مشروعية التيمم للجنب، إذا خشي على نفسه البرد، خلافاً لمن قال: إنَّ الجنب يلزمه الغسل، وإن مات، لم يجعل الله له عذراً، قال ابن المنذر: وهو قول عطاء والحسن.

(٧) الأوسط (٢/ ٢٧).

(٨) لم تصرح الروايات بإسلام هؤلاء الأحباش من عدمه، وعلى كل حال فالحكم لا يختلف كثيراً في هذا الموضع، لأن المقصود أن هؤلاء من أهل التأليف، وهو حاصل في كلا الحالين.

«لقد رأيتُ رسولَ الله ﷺ يوماً على باب حجرتي، والحبشةُ يلعبون في المسجد، ورسولُ الله ﷺ يَسْتُرُنِي بِرِدَائِه، أَنْظُرُ إلى لَعِبِهم»[١].

ويدخُل في هذا القسم سائر ما رأى النبيُّ ﷺ أصحابه يفعلونه؛ فلم يَنْهَهُم، ولم يُنكِر عليهم[٢].

وأما من زادَ من الأصوليين[٣] «الهَمَّ» منه ﷺ: فالمراد ما هَمَّ النبي ﷺ بفِعلِه، ولم يَفْعَله، قالوا: «لأنه ﷺ لا يَهُمُّ إلا بحقٍّ محبوبٍ مطلوبٍ شرعاً؛ لأنه مبعوثٌ لبيانِ الشرعيات»[٤]، مثالُه: هَمُّ النبيِّ ﷺ بمعاقبة المتخلفين عن الجماعة[٥]، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: **«والذي نفسي بيده؛ لقد هَمَمْتُ أن آمُرَ بحطَبٍ فَيُحطَبَ، ثم آمُرَ بالصلاةِ فَيُؤَذَّنَ لها، ثم آمُرَ رجلاً فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجالٍ فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده؛ لو يعلم أحدُهم أنه يجد عَرْقاً سميناً، أو مَرْمَاتَينِ حَسَنَتَين لشَهِدَ العِشَاء»**[٦]، وجعلوا الهمَّ آخر الأقسام، فيقدمون القولَ، ثم الفعلَ، ثم التقريرَ، ثم الهمَّ[٧].

والتحقيقُ أنَّ الهمَّ ليس من أقسام السنة التي أُمِرنا بالاقتداء به فيها؛ لأنه ليس مما آتانا الرسول ﷺ، ولا مما أمر الله ﷻ بالتأسي به فيه، وقد يكون إخبارُه ﷺ لِمَا همَّ به للزجر، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه المذكور آنفاً[٨]، نعم لو أخبر عن عزمٍ مؤكَّد في أمرٍ تشريعي فإنه يُلحق الضرب الأول؛ أي: السنة القولية، مثاله: ما رواه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: **«لَئِن بقيتُ إلى قابلٍ لأصومنَّ التاسع»**[٩]، ولذا عبر بعض الأصوليين بالعزم بدل الهم[١٠]، والله تعالى أعلم.

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٩٤٤)، (١/ ١١٦، ١١٧)، ومسلم برقم (٨٩٢)، (٢/ ٦٠٨).
(٢) شرح مختصر الروضة؛ للطوفي (٢/ ٦١).
(٣) نسَبَ ابنُ النجار الفتوحي هذا القول للشافعية، كما في شرح الكوكب المنير (٢/ ١٦٦)، وكذا الشوكاني في إرشاد الفحول (٣٦، ٣٧).
(٤) البناني على جمع الجوامع (٢/ ٩٤)، شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٢/ ١٦٦)، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٤١).
(٥) شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٢/ ١٦٦).
(٦) الحديث أخرجه البخاري برقم (٦١٨) (١/ ٢٣١)، ومسلم برقم (٦٥١) (١/ ٤٥١).
(٧) إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٣٧).
(٨) انظر: المرجع السابق.
(٩) أخرجه مسلم برقم (١١٣٤) (٢/ ٧٩٨).
(١٠) انظر: الزهور البهية في شرح رسالة الأصول الفقهية؛ لمحمد بن عيسى بن كنان الحنبلي (١١٥٣هـ)، مخطوط بمكتبة برلين برقم (we٧٢٢)، اللوحة (٢١ أ).

وهذه الأقسام كلها حجةٌ، لثبوت العصمة للنبي ﷺ في ذلك كلِّه[١]، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]، وما أحسن ما قاله الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز، فقد خطب يوماً فقال: «أيها الناس: إنَّه ليسَ بعدَ نبيِّكم نبيٌّ، وليسَ بعدَ الكتابَ الذي أُنزِلَ عليكم كتابٌ، فما أَحَلَّ اللهُ على لسانِ نَبيِّه فهو حلالٌ إلى يوم القيامة، وما حَرَّمَ اللهُ على لسانِ نَبيِّه فهو حرامٌ إلى يوم القيامة»[٢]. اهـ.

الفرع الثالث: موقف المعاصرين من حجية السنة

تمهيد:

لقد تقدم نقل اتفاق من يعتد به من أهل العلم على حجية السنة النبوية، وتابعهم على ذلك ـ بحمد الله ـ السواد الأعظم من هذه الأمة، بيد أنَّ طوائف من أهل القبلة قد ردت السنة أو معظمها، واتخذت من دونها وليجةً من العقليات والوهميات، ومرويات المتهمين[٣]، وليس من شأن هذا البحث تتبع مسيرة هذه البدعة عبر التاريخ، فإن هذا أمرٌ يطول، وإنما أشير إلى أهم مظاهر الانحراف المعاصرة في هذا الباب، وإن كان لها جذورها في الماضي[٤].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٢/ ١٦٦).

(٢) سيرة عمر بن عبد العزيز؛ لأبي محمد عبد الله بن عبد الحكم (٤٠)، بتحقيق أحمد عبيد، دار عالم الكتب، بيروت، ط سادسة، ١٤٠٤هـ.

(٣) يحسن الرجوع في الرد على منكري حجية السنة المتأخرين إلى: حجية السنة؛ د. عبد الغني عبد الخالق، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ألمانيا الغربية، ط أولى، ١٤٠٧هـ، وهو مهم، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي؛ لمصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، ط رابعة، ١٤٠٥هـ.

(٤) كانَ الناس أمةً واحدةً في عهد الصحابة، ثم إنَّه لما قُتل الفاروق ظهر الشر والفتن، وفي أواخر عهد الصحابة نشأت فرقٌ ضالةٌ، وكان مما أحدَثَته أنْ أنكَرَت الاحتجاج بالسنة، أو بعضاً منها، وممن يُنسب إليه ذلك كله، أو بعضه: الخوارج، والشيعة، والمعتزلة، [انظر: سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١١/ ٢٣٦)]، ثم ظهرت في العصر الحديث بعضُ الأفكار، تشكِّك في كثيرٍ من السنن الثابتة، وكان ممن وقع في هذا المزلق، لقلة بضاعته في الحديث، أو انخداعه بالمنهج التغريبي: الشيخ محمد عبده، والدكتور أحمد أمين، وإسماعيل أدهم، ومحمود أبو رية، في آخرين، [انظر: السنة ومكانتها في التشريع؛ د. مصطفى السباعي =

وقبل ذلك أشير إلى أن مخالفي السنة من المعاصرين على أنواع[(١)]، فمنهم:

أ ـ المعارضون للسنة بأجمعها، المحاربون لأئمة الحديث، زاعمين أن السنة غير ثابتة، وأنه لا لزوم لها، قائلين يكفينا كتاب الله ﷻ.

ب ـ الآخذون ببعض السنة، دون بعضٍ، وهؤلاء قد قعَّدوا لهم قواعد، فقبلوا ما وافقها، وردوا ما خالفها.

وفيما يأتي نموذجان لمخالفة بعض المعاصرين للسنة النبوية في الإفتاء والتشريع:

المسألة الأولى: توسيع مفهوم السنة غير تشريعية:

هذا أحدُ الشعارات التي رُفعت في العصر الحديث، وأُعملت في غير ما قدَّره لها أهلُ العلم الذين بحثوا المسألة من المتقدمين، ومع مراعاة التحفظ الذي سأورده على هذا المنحى لاحقاً، إلا أنه يجب التنويه إلى أنه لا ينكر أن من السنن المروية عن رسول الله ﷺ ما هو خاص به لا يتجاوزه إلى غيره من الأمة، وهي مواضع معدودة، درسها أهل العلم في مباحث السنة من كتب الأصول، ورعوها في تطبيقاتهم في كتب الفقه.

والغرض هنا مناقشة الفكرة القائلة بتوسيع السنة التشريعية إلى المدى الذي يخرجها عن حد الحجية في أكثر مواردها، وقد دعا بعض المعاصرين بهذه الدعوة، وبالغ فيها حتى صارت في بعض تجلياتها المعاصِرة ذريعةً إلى إنكار طائفةٍ من السنن النبوية الصحيحة، والتحلل من عهدتها، بحجةِ أن هذا الخبَر أو ذاكَ من السُّنَّةِ غيرِ التشريعية، وسوف أعرض وجهة نظر هذا الفريق، ثم أقرر ما يقتضيه النظر الشرعي بحسب ما يظهر لي.

يذهبُ هؤلاء إلى تقسيم السُّنَّةِ من حيثُ أثرُها التشريعي إلى قسمين:

القسم الأول: السنة التشريعية: وهي ما سبيله التبليغ، ويُدخلون في هذا القسم تصرفات النبي ﷺ بوصف الرسالة والفتيا، ويجعلون هذا القسم تشريعاً عاماً للمسلمين كافةً.

القسم الثاني: السنة غير التشريعية: وهي ما لا يدخل في باب تبليغ الرسالة،

= (٣٠) وما بعدها، زوابع في وجه السنة قديماً وحديثاً؛ لصلاح الدين مقبول أحمد (٦٩) وما بعدها].

(١) انظر: إعلام الأنام بمخالفة شيخ الأزهر شلتوت الإسلام؛ للشيخ عبد الله بن علي بن يابس (٦، ٧)، مطابع المصري، بيروت، ط أولى.

وهذا يشمل عندهم عامَّة الأمور الدنيوية، وما فعله النبي ﷺ على سبيل العادة دون العبادة؛ كمثل كراهته ﷺ أكلَ الضب، وحُبِّهِ ﷺ الكَتِفَ من الشاة، يقول الدكتور أحمد كمال أبو المجد: «لأن الرسول ﷺ (بشرٌ مثلُنا يوحى إليه)[1]، والوحي إليه ﷺ هو جميعُ القرآن، وبعضُ ما صدَرَ عنه من قولٍ، أو فعلٍ، أو تقرير، وليس كلُّ ما صدَرَ عنه من هذه الأحوالِ الثلاثة وحياً يوحى، فهذا أيضاً باطلٌ بالعقلِ، وباطلٌ بالنقل»[2].

وذهب د. محمد سليم العوا إلى أنه مما يُلحَقُ بهذا القسم: «ما فَعَلَه رسولُ الله ﷺ تحقيقاً لمصلحةٍ جزئية يومئذ، وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة، ومن ذلك تعبئة الجيوش وتنظيمها، وعقد المعاهدات وتحديد شروطها، بل ومنه الرَّمَلُ في الحج، وقد قال فيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «ما لنا وللرَّمَل؟، كنا نتراءى به المشركين، ـ أي: نريهم قوَّتنا ـ وقد أهلَكَهم الله»، ثم أردف عمر قائلاً: «ولكنه أمرٌ فعله رسول الله ﷺ»، ورَمَل[3]»[4]. اهـ.

وقد احتجوا على هذا التقسيم بما رواه موسى بن طلحة عن أبيه رضي الله عنهما مرفوعاً: «مررتُ مع رسول الله ﷺ بقومٍ على رؤوسِ النخل، فقال: **«ما يصنع هؤلاء؟»**، فقالوا: يُلَقِّحُونَه، يجعلونَ الذَّكَرَ في الأنثى فَيَلْقَح[5]. فقال رسول الله ﷺ: **«ما أظنُّ يغني ذلك شيئاً»**، قال: فأُخبِروا بذلك؛ فتركوه، فأُخبِر رسول الله ﷺ بذلك

---

(١) كذا وضعها الكاتب بين قوسين، وكأنها آية، وليست كذلك، ولعله خطأٌ مطبعيٌّ، وربما كان المقصود قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ الآية [الكهف: ١١٠].

(٢) حوار لا مواجهة، دراسات حول الإسلام والعصر؛ د. أحمد كمال أبو المجد (٤٥)، كتاب مجلة العربي، الكويت، ١٩٨٥م.

(٣) أخرجه البخاري برقم (١٥٢٨) (٢/ ٥٨٢)، وأبو داود (٢/ ١٧٨)، قلتُ: وباقي الحديث يرد احتجاجَ الدكتور به، فقد جاء في البخاري: ثم قال عمر: «شيءٌ صَنَعَه النبيُّ ﷺ فلا نُحِبُّ أن نتركه»، وعند أبي داود هكذا: عن زيد بن أسلم، عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «فِيمَ الرمَلانُ اليومَ، والكشفُ عن المناكب، وقد أطَّأَ ـ أي: وطَّأَ ـ اللهُ الإسلامَ، ونَفَى الكفرَ وأهلَه، مع ذلك لا ندعُ شيئاً كنا نفعله على عهد رسول ﷺ».

(٤) السنة التشريعية وغير التشريعية؛ بحث للدكتور محمد سليم العوا، مجلة المسلم المعاصر (٣٣)، العدد الافتتاحي، شوال، ١٣٩٤هـ. ويندرج في هذا الإطار ما كتبه أخونا الدكتور سعد الدين العثماني في كتابه: (تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة) والكتاب على ما فيه من فوائد جليلة إلا أنه حصل فيه مبالغة في توسيع دائرة السنة غير التشريعية.

(٥) قال النووي: «قوله: (يُلَقِّحونَه): هو بمعنى (يَأبُرُونَه) في الرواية الأخرى، ومعناه إدخال شيءٍ [مِن] طلع الذَّكَر في طلع الأنثى، فتَعْلَق بإذن الله». اهـ [شرح مسلم (١٥/ ١١٧)]، وقوله: (يَأبُرُونَه): كذا ضبطها النووي؛ بضمِّ الباء وكسرها.

فقال: «**إنْ كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظَنَنْتُ ظناً، فلا تؤاخذوني بالظنِّ، ولكن إذا حَدَّثْتُكُم عن الله شيئاً فخذوا به، فإني لن أكذبَ على الله** ﷻ»[(١)]. قال د. العوا: «ولو لم يكن غير هذا الحديث الشريف في تبيين أنَّ سنةَ النبي ﷺ ليست كلها شرعاً لازماً، وقانوناً دائماً؛ لَكَفَى»[(٢)]. اهـ.

ثم نقل الدكتور كلاماً للإمام أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة والعلّامة شهاب الدين القرافي.

فأما ابنُ قتيبة فجاء كلامه في معرض الردِّ على منكري السنة، الذين زعموا أن ثمَّ تعارضاً بين تحريم نكاح المرأة على عمتها، وعلى خالتها، وبين قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، إلى قوله تعالى في الآية بعدها: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

ولما قرَّر ابنُ قتيبة عدم التعارض بين الثابت بالكتاب والثابت بالسنة، قسَّمَ السنن الواردة عن النبي ﷺ ثلاثة أقسام:

أ ـ سنةٌ أتاه بها جبريل عليه السلام عن الله تعالى، كقوله: «**لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها**»[(٣)]، و«**يحرُم من الرضاع ما يحرم من النسب**»[(٤)]، و«**لا تُحَرِّم المصَّةُ ولا المصَّتان**»[(٥)]، و«**الدية على العاقلة**»[(٦)]، وأشباه هذه من الأصول.

ب ـ والسنة الثانية سنةٌ أباح اللهُ له أن يسنها، وأمره باستعمال رأيه فيها، فله أن يترخص فيها لمن شاء، على حسب العلة والعذر؛ كتحريمه الحرير على الرجال، وإذنه لعبد الرحمٰن بن عوف فيه لعلةٍ كانت به، وكقوله في مكة: «**لا يُختلى خلاها، ولا يُعضد شجرها**»، فقال له العباس بن عبد المطلب: يا رسول الله إلا الإذخر، فإنه لقيوننا، فقال: «**إلا الإذخر**»[(٧)].

---

(١) أخرجه مسلم برقم (٢٣٦١) (٤/ ١٨٣٥).

(٢) مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، (٣٣).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٤٨٢١) (٥/ ١٩٦٥)، ومسلم برقم (١٤٠٨) (٢/ ١٠٣٠)، واللفظ له، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) أخرجه البخاري برقم (٢٥٠٢) (٢/ ٩٣٥)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، ومسلم برقم (١٤٤٥) (٢/ ١٠٧٠)، من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

(٥) أخرجه مسلم برقم (٢٣٦١) (٤/ ١٨٣٥).

(٦) أخرجه ابن ماجه برقم (٢٦٣٣) (٢/ ٨٧٩)، من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه، ولفظه: «قضى رسول الله ﷺ بالدية على العاقلة».

(٧) أخرجه البخاري برقم (١٢٨٤) (١/ ٤٥٢)، ومسلم برقم (١٣٥٣) (٢/ ٩٨٦)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

يواصل ابنُ قتيبة: ولو كان اللهُ تعالى حرَّم جميع شجرها لم يكن يتابع العباس على ما أراد من إطلاق الإذخر، ولكن الله تعالى جعل له أن يطلق من ذلك ما رآه صلاحاً، فأطلق الإذخر لمنافعهم.

ثم قال ابنُ قتيبة بعد عرض جملةٍ من الأمثلة: فهذه الأشياء تدلك على أن الله ﷻ أطلق له ﷺ أن يحظُر وأن يطلق بعد أن حظَرَ لمن شاء، ولو كان ذلك لا يجوز له في هذه الأمور لتوقف عنها كما توقف حين سئل عن الكلالة، وقال للسائل: «**هذا ما أوتيتُ، ولستُ أزيدك حتى أُزاد**»[١].

ج ـ والسنة الثالثة: ما سنَّه تأديباً لنا، فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة في ذلك، وإن نحن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله؛ كأمره في العمة بالتلَحِّي، وكنهيه عن لحوم الجلالة، وكسب الحجَّام[٢].

وبعد أن استعرض ابن قتيبة تقسيمه هذا، ذكر كلاماً مهماً في التأكيد على حجية السنة، ثم نقل عن يحيى بن أبي كثير قوله: «السنة قاضيةٌ على الكتاب، وليس الكتابُ بقاضٍ على السنة»[٣]، قال ابن قتيبة: «أراد أنها مبينة للكتاب، منبئة عما أراد الله تعالى فيه»[٤].اهـ.

ولقد بالغ بعضُ الكُتَّاب في اتخاذ هذا التقسيم دريئةً[٥] لاجتزاء بعض السنن، بحجةِ أن هذه أو تلك من السُّنَّة غير التشريعية، يقول أحدهم: «إن النتيجة التي انتهينا إليها من عدم الإلزام بما جاءت به السنن، عندما يستجدُّ من العوامل ما يتطلب هذا، دون اختيانٍ للحقيقة، وإن كانت تثير الفزع في نفوس بعض التقليديين، بل وتدفعهم إلى متاهات الظنون، فإنه كان موضوعاً لمعالجة الفقهاء الأعلام من

---

(١) أخرج الطبراني في معجمه الكبير (٧٠٥٥) (٧/٢٥٨)، نحو هذا الحديث، ولفظه: «**إني والله لا أزيدك على ما أُعطيت، إني والله لا أزيدك على ما أُعطيت؛ حتى أُزادَ عليه، فجلس حينئذٍ الرجل وسكت**»، والحديث ضعف إسنادَه الهيثميُّ في مجمع الزوائد (٤/٢٢٨).

(٢) كتاب تأويل مختلف الحديث؛ لأبي عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ) (١٣٣، ١٣٤)، مصورة دار الكتاب العربي، بيروت، وأنبِّه هنا إلى وقوع خطأ في هذه النسخة، فقد انتهى تقسيم ابن قتيبة للسنن إلى ما نقلته عنه أعلاه، ثم شرع في بحثٍ آخر، فكان الواجب أن يُفصل بين الكلامين، ولكن الطابع أدخل الكلام الثاني على الأول، فأوهم ما لم يُرِدْه المؤلف.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) الدريئةُ في الأصل: كلُّ ما استُتر به من الصيد لِيُخْتَل، انظر: القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (درأ) (٥٠).

زاوية أخرى، زاوية ما يعد من السنة تشريعاً، وما لا يعد تشريعاً»[١]. اهـ.

وبعد، فيمكن أن يجاب عما ذكروه بما يأتي:

أ ـ لسنا نخالف في وجود بعض الأفعال النبوية غير التشريعية ابتداءً، فهنالك أفعال نبوية جبلِّية، وعادية، وهنالك أفعال تختص بشخص النبي ﷺ لا تتعداه إلى غيره.

ب ـ إنَّ تقسيمَ السنة النبوية إلى تشريعية وغير تشريعية، وإقحام جميع الأحاديث المتعلقة بالشؤون الدنيوية والسياسية والمالية فيما سبيله غير التشريع، لتحاكم النصوص إلى هذا التقسيم قبولاً وردّاً؛ أمرٌ محدثٌ في شأنٍ ديني، وما كان كذلك فسبيله الردُّ، كما ثبت من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، أن النبي ﷺ قال: «**مَنْ أحدَثَ في أمرِنا هذا ما ليس مِنه فهو ردٌّ**»[٢]، ولم يكن أصحابُ النبي ﷺ يردون السنة بمثل هذا، أو يقولون في حديثٍ: إنه مدفوعٌ لأنَّه في شأنٍ دنيويٍّ، أو سياسيٍّ، أو مالي.

فإن قيل: إن هذا تقسيمٌ فنِّي مجرَّدٌ، لتقريب موارد الأخبار النبوية، وقد دلَّ عليه استقراؤنا للنصوص، فالجواب: أنَّه لا تثريب على من استحدث تقسيماً صحيحاً، يقرِّب به العلم، ويضبطه على أهله، بشرط المحافظة على أصل الموضوع، وعدم العبث بالأحكام المستقرة، أو التجرؤ على اجتزاء زمرٍ وأبوابٍ منها، غيرَ أن واقع هذا التقسيم أبعد من ذلك، فقد تجرَّأ بعضهم على إلغاء كثيرٍ من النصوص التشريعية، متكئين على أريكة هذا التقسيم المبتدع.

ج ـ إن كان مقصودهم بالسنة غير التشريعية، أنها لا تكون تشريعاً عاماً لجميع الأمة، وإنما تختص ببعضها دون بعض؛ كإقامة الحدود بالنسبة إلى الولاة، والفصل بين المشتجرين بالنسبة إلى القضاة، فهذا صحيح بشرط ثبوت الخصوصية بدليل أو قرينة، فإن صحَّ هذا الفرض؛ فها هنا مأخذان:

أولهما: أن إطلاق هذه التسمية على هذا النوع غير دقيق؛ لأن ما خوطب به الولاة من السنة هو في حقيقته تشريع بالنسبة إليهم، وهكذا ما كان إلى القضاة وغيرهم، فلا يصح أن يقال لها «سنة غير تشريعية».

---

(١) نحو فقه جديد؛ جمال البنا (٢/٢٠٣)، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٩م، وانظر في هذه الشبهة أيضاً: حوار لا مواجهة، دراسات حول الإسلام والعصر؛ د. أحمد كمال أبو المجد (٤٥) و(٦٤).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٢٥٥٠) (٢/٩٥٩)، ومسلم برقم (١٧١٨) (٣/١٣٤٣).

ثانيهما: أنَّ هذه السنة آيلةٌ إلى أن تكون تشريعاً عاماً للأمة كافة، أما بالنسبة إلى الولاة والحكام فظاهِرٌ، وأما بالنسبة إلى سائر الأمة فمن جهة الاحتساب على ذوي الشأن بتنفيذها، والقيام بواجب السمع والطاعة لهم فيما تصدَّوا له منها.

د ـ أما إن كان مقصودُهم بالسنة غير التشريعية؛ أنها لا تلزم أحداً من الأمة، وإنما هي قضايا أعيان، اجتهد فيها النبي ﷺ، ولا يلزم غيره أن يأخذ بأحكامه فيها، فهذا تحكمٌ محضٌ، ترده الأدلة المستفيضة من الكتاب والسنة، على مشروعية التأسي بالنبي ﷺ في أقواله وأفعاله وتقريراته، وإن كان بعضها يختص بطائفة دون أخرى، أو يكون للوجوب تارة، وللندب أخرى، وللإباحة تارة ثالثة.

وما زال الأئمة من أصحاب النبي ﷺ فمن بعدهم يحتكمون إلى السنة، كما يحتكمون إلى الكتاب، من غير فرقٍ بين ما كان في باب العبادات والمعاملات، وسواء أكان في أمر الدين أم الدنيا، كما روي عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: «سَنَّ رسولُ الله ﷺ وولاةُ الأمر من بعده سنناً، الأخذُ بها اعتصامٌ بكتاب الله، وقوةٌ على دين الله، وليس لأحدٍ تبديلُها، ولا تغييرها، ولا النظر في أمرٍ خالفها، من اهتدى بها فهو مهتدٍ، ومن استنصر بها فهو منصورٌ، ومن تركها واتبع غير سبيل المؤمنين ولَّاه الله ما تولى، وأصلاه جهنم وساءت مصيراً»، قال عبد الله بن عبد الحكم: «فسمعتُ مالكاً يقول: وأعجبني عزمُ عمرَ في ذلك»[1].اهـ. قلتُ: لا أدلَّ على إعجاب الإمام مالك بهذه المقولة من كونِه لهِجاً بها، فقد كان يردِّدها كلما ذُكر له المخالفون للسنة الثابتة عنده، وجرى على ذلك محققو أصحابه من بعده[2].

ومَن أَنعَمَ النظرَ في طرق استنباطهم للأحكام؛ علم أنهم كانوا يبحثون في لفظه ﷺ، دون وصفِه، ولما دُوِّنت كتب الأصول؛ بدءاً من رسالة الإمام الشافعي، ومن أعقبه، جاءت على هذا النسق، فنجد مباحث الألفاظ؛ كالعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والتبيين، تستأثر باهتمامهم، وتشغل الحيِّز الأكبر من كتبهم.

وبالنظر إلى صعوبة تحديد صفة الرسول ﷺ حين قالَ، أو فعلَ، أو أقر، يتوسَّط الدكتور فتحي عبد الكريم[3]، فيقرر أنَّ صفة الرسول ﷺ حين قال، أو فعل، أو

---

(١) سيرة عمر بن عبد العزيز؛ لأبي محمد عبد الله بن عبد الحكم (٤٠).
(٢) حلية الأولياء؛ لأبي نعيم (٦/ ٣٢٤)، وانظر: الاعتصام؛ للشاطبي (٨٧)، الموافقات؛ له (٢/ ٢٥٣) و(٤/ ٥٨)، مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٩/ ١٧٨).
(٣) في كتابه: السنة تشريع لازم دائم (٧٢ ـ ٧٤)، بواسطة: نحو فقه جديد؛ لجمال البنا (٢١٥).

أقر، تكون أمارة من بين أمارات أخرى، تعين على فهم الحديث، واستخلاص الحكم الشرعي منه، لكنها لا تستقل وحدها بتحديد الحكم، وهذا رأيٌ جيدٌ متين، لما تقدَّم.

هـ ـ ما يذكرونه عن بعض أهل العلم والفتيا من الصحابة والأئمة ﷺ من تركهم العمل ببعض الأحاديث الصحيحة؛ الواردة في شأنٍ من شؤون الدنيا وارتفاقاتها، فليس في الحقيقة راجعاً إلى ما ذكروه من تقسيم محدث، بل هو عند التأمل لا يخلو من أحد احتمالاتٍ أربعة[١]:

أحدها: أن يخالف الحديث مخالفة ظاهرة، من غير استمساك بأصل آخر، فهذا لا يقع من مفتٍ مشهور، إلا إذا كان النص لم يبلغه، «كما وَقَعَ لكثيرٍ من الأئمة، حيث لم تبلغهم بعض السنن، فخالفوها خطأً، وأما الأصول المشهورة فلا يخالفها مسلمٌ خلافاً ظاهراً، من غير معارضةٍ بأصلٍ آخر، فضلاً عن أن يخالفها بعض المشهورين بالفتيا»[٢].

الثاني: أن يخالف الحديث بنوعٍ من التأويل، هو فيه مخطئٌ، وما كان كذلك لا يجوز الاقتداءُ به، «وقد تواطأَ الأئمةُ ﷺ على النهي عن تقليدهم فيما خالفوا فيه ما صحَّ من الحديث»[٣].

الثالث: أن يكون الحديث منوطاً بسبب؛ يوجد بوجوده، وينعدم بزوالِه، وهذا ظاهرٌ في بعضِ اجتهادات ثاني الخلفاء الراشدين ﷺ، وهو من تمام الفقه في الحديث، وليس هو من تعطيلِ النصوص في شيءٍ البتة.

ومما يجري هذا المجرى قصة «الرَّمَل» في الحج، وقد ذكرَ في عون المعبود: «أنَّ عمرَ ﷺ كان قد همَّ بتركِ الرَّمَل في الطواف؛ لأنه عرفَ سبَبَه، وقد انقضى، فَهَمَّ أن يترُكَه لفقدِ سبَبِه، ثم رجع عن ذلك، لاحتمال أن يكون له حكمةٌ ما اطَّلَعَ عليها، فرَأَى أنَّ الاتباعَ أولى»[٤].

---

(١) وانظر: رفع الملام عن الأئمة الأعلام؛ لأبي العباس ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢٣١).

(٢) انظر: الاعتصام؛ لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (٢/ ٢٨٥)، المكتبة التجارية، القاهرة، بتقديم محمد رشيد رضا.

(٣) المرجع السابق.

(٤) عون المعبود؛ لشمس الحق العظيم آبادي (٥/ ٢٣٩)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ثانية، ١٩٩٥م، وقد تصدَّى للردِّ على هذه الشبهة بتفصيل علماءُ أفاضل، منهم: الشيخ محمد=

الرابع: أن يخالفه لوجود دليل أقوى عنده، وهنا يُنظر في ترجيح أحد الدليلين بالمرجحات المعروفة عند الأصوليين.

و ـ الأصلُ في تصرفات النبي ﷺ التشريعُ العام[١]، ولا يُخرَجُ من ذلك إلا بأصلٍ يسوغ معه التفصّي عن الإلتزام به، مما يكون مختصاً به، أو فعله على سبيل الجِبلَّة، أو العادة، قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب: ٢١]، وسواءٌ أكان متعلقاً بأمر ديني أم دنيوي، إذ هو ﷺ عبد الله ورسوله، وإنما يصدر عن أمر ربه في شأنه كله، ولئن كان ﷺ يتقلّد منصب الرسول والحاكم والمفتي والقاضي، فإن تلك الأوصاف لم تكن لتغضَّ من شأن حجيَّة أقواله وأفعاله، بل كان هذا تعزيزاً لمنصب الرسالة والبلاغ، ولما اعتُرِضَ عليه ﷺ في قسمته الغنائم، قال: «**ما أعطيكم ولا أمنعكم، إنما أنا قاسمٌ، أضع حيث أُمِرت**»[٢]، وفي روايةٍ: «**إنما أنا قاسم، والله يعطي، ولن تزالَ هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمرُ الله**»[٣].
وذلك أنه ﷺ خُيرٌ بين أن يكون عبداً رسولاً، أو ملِكاً رسولاً، فاختار ﷺ أن يكون عبداً رسولاً[٤]، فلم يكن مفوَّضاً بالأمر، كما قيل لنبي الله سليمان ﷺ: ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٩﴾﴾ [ص: ٣٩]، ولم يكن ﷺ ليأمرَ بغير الحق الذي يؤمر به، كيف وهو ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى؟

ز ـ لا يَصِحُّ الاحتجاجُ بحديث تأبير النخل على أن بعض السنة لا يعدُّ تشريعاً ملزماً، لأمرين:

أولهما: أن النبي ﷺ لم ينهَ عن التأبير أوّلاً، وإنما أخبر عن ظنه ﷺ، فقال: «**ما أظنُّ يغني ذلك شيئاً**»[٥]، فلم يأمُر ولم يَنْهَ، ومحطُّ البحث في حجية السنة إنما هو في أمرِه، وفعلِه، وتقريرِه ﷺ.

= المدني في كتابه: نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب ﷺ، طبع دار النفائس، بيروت.

(١) انظر: مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٨/ ١١ ـ ١٢).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٢٩٤٩) (٣/ ١١٤٣) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ: البخاري أيضاً برقم (٧١) (١/ ٣٩).

(٤) أخرجه أحمد (٢/ ٢٣١)، عن أبي هريرة ﷺ، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح، [مجمع الزوائد (٩/ ١٩)].

(٥) سبق تخريجه قريباً، انظر: ص(١١٨).

ثانيهما: أن مسألة التأبير ومدى تأثيره، راجعةٌ إلى التجربة والمشاهدة، ومثل هذا لا يتعلق الأمر أو النهي بكيفيته، وسبيل تحصيله، وإنما ترَكَه الشارعُ إلى خبرة الإنسان وفطنته، ومعقد النزاع إنما هو في المسائل التي أمر بها النبي ﷺ، أو فعلها، أو أقرَّ من فعلها، ثم لم ينزل وحيٌ بالاستدراك عليه[١].

ح ـ ما قرره ابن قتيبة والقرافي وغيرهما في تقسيم السنة؛ لا حجة فيه على توسيع مفهوم السنة غير التشريعية، وإنما ذكروا تقسيمات فنية بحتة، لم يستعملوها في ردِّ النصوص، أما ابن قتيبة فهو من المنافحين عن أهل الحديث، وقد كان معظِّماً للنصوص، ذابّاً عنها، منتقداً أهل الرأي والكلام، خاصةً في هذا الكتاب الذي نقل عنه الدكتور، وهو كتاب «تأويل مختلف الحديث»، فهو قد عقده ليُحَاجَّ منكري السنة، أو بعضها، من معتزلةٍ ودهريين.

وأما القرافي فكان مقصوده التفرقة بين الأمور التي يختصُّ بها الولاة، فلا يجوز للعامة الاستبدادُ بها دونهم، والأمور الخاصة بالحكام والقضاة، مما يتوقف الإقدامُ فيه على حكم الحاكم[٢]. ولم يكن مرادُهما احتجانَ بعض السنَّة عن أن تكون شرعاً لازماً، بل هي تشريعاتٌ، نِيطَت بأهل الاختصاص.

وبالجملة فإن هذه الدعوة وإن تقلدها بعض الفضلاء، الذين نحمد لهم غيرتهم الدينية، إلا أننا نؤكد على ضرورة ربط الميول النفسية الباعثة على التيسير والتوسعة على الناس برباط الأصول الكلية، والنصوص التشريعية، فبدون الاستهداء بهذه الصوىٰ نتقطع أمرنا بيننا زبراً، كل حزب بما لديهم فرحون.

المسألة الثانية: رد السنن بتوهم معارضتها للقرآن:

القرآن والسنة مصدران متظاهران، لا يتعارضان تعارضاً حقيقياً، بل يوافق أحدهما الآخر، واتباعُ السنةِ إعمالٌ لنص القرآن، قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: ٨٠]، وهذا ـ بداهةً ـ بعد أن يثبت كونُ الأمرِ سنةً، أما لو تطرَّق إليه الضعفُ بوجهٍ، ولم ينجبر بمتابعَةٍ أو شاهدٍ، فلا عبرةَ به حينئذٍ، فضلاً عن أن يُعارَضَ به نصٌّ من كتاب الله تعالى.

---

(١) انظر: زاد المعاد؛ لابن القيم (٥/ ٣٧٥)، وتعليق الشيخ أحمد شاكر على المسند (٢/ ٣٦٤ ـ ٣٦٥)، رقم الحديث (١٣٩٥)، ومفهوم تجديد الدين؛ لبسطامي سعيد (٢٥٦ ـ ٢٥٧)، والموقف المعاصر من المنهج السلفي؛ د. مفرح القوسي (٢٧٤ ـ ٢٧٦).

(٢) انظر: مفهوم تجديد الدين؛ بسطامي سعيد (٢٧٣ ـ ٢٧٤).

غيرَ أن طائفةً من المُحْدَثين ظنوا ـ خطأً ـ مخالفة بعض السنن للقرآن، وما هي بمخالِفة، إذ لا يعدو أن يكون ما يذكرونه؛ تخصيصاً لعموم آية، أو تقييداً لمطلقها، أو أن تكون السنة مبتدئةً حكماً سكت عنه القرآن، وفي هذه الأحوال وأمثالها؛ لا يصحُّ أن يقال بالتعارض أصلاً.

وليس تعظيمُ القرآن الكريم موكولاً إلى العقل البشري المجرَّد، يستبدُّ بتنزيله كيفما اتفق، فيلغي هذه السنة أو تلك، ويزعم أن هذا هو التعظيم الحق لكتاب الله، وإلا فإن في التاريخ الإسلامي نماذج من الشذوذ الفقهي، والانحراف العقدي، كان مثارُ الغلطِ فيه الجهلُ بهذا الأصل، قال أبو العباس ابن تيمية عن فرقة الخوارج: «وأصلُ مذهبهم تعظيمُ القرآن، وطلبُ اتِّباعِه، ولكن خرجوا عن السنة والجماعة، فهم لا يرون اتباع السنة التي يظنون أنها تخالف القرآن؛ كالرجم، ونصاب السرقة، وغير ذلك، فضلُّوا»[١]. اهـ.

ومن ها هنا زلَّت قدمُ بعض الفضلاءِ المعاصرين، زعموا أنهم معظمون لكتاب الله، وأنهم يذودون عنه «ركاماً من الأحاديث الضعيفة، ملأ آفاقَ الثقافة الإسلامية بالغيوم، وركاماً مثله من الأحاديث التي صحَّت، وسطا التحريف على معناها، أو لابسها كل ذلك، جعلها تنبو عن دلالات القرآن القريبة والبعيدة»[٢]، يقول الشيخ محمد الغزالي ـ رحمه الله وغفر له ـ: «تلاوةٌ قليلةٌ للقرآن الكريم، وقراءةٌ كثيرةٌ للأحاديث، لا تعطيان صورةً دقيقةً للإسلام، بل يمكن القول بأن ذلك يشبه سوءَ التغذية، إذ لا بدَّ من توازُن العناصر التي تُكَوِّنُ الجسمَ والعقلَ على السواء»[٣]، وهذه المقدمة الخطابية مقبولة، ولا غضاضةَ في النتيجة التي خلَصَ إليها الشيخ، ما دام المقصودُ أن يوازن المفتي أو المستدل بين نصوص الباب؛ كتاباً وسنَّة، وأن يضبطَ النظرَ الفقهيَّ بنصوص الوحيين، وقد كان هذا من الأمرِ الأول، فإنَّ جماعةً من الصحابة ﷺ كانوا يَنْهَون عن كثرة التحديث، حين خافوا شيئاً من ذلك[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٣/ ٢٠٨).

(٢) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث؛ لمحمد الغزالي (١٤٣)، دار الشروق، القاهرة، ط الحادية عشرة، ١٩٩٦م.

(٣) المرجع السابق (١٢٦).

(٤) انظر: تعليل ذلك في: فتح الباري، لابن حجر (١٣/ ٢٤٣).

وهذا بطبيعة الحال لا يقدح في علم الحديث، ولا دواوين السنة وصحاحها، فتلك تتلاشى عنها التهمة؛ قبل أن تصل إلى مقامها البعيد، والمراد أن النهي إنما ينصبُّ على الانشغال عن القرآن بغيرِه، أو التساهل في الرواية عمَّن لا يُعرف، لا التزهيد في رواية الحديث، والتفقه فيه، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص ﵄ أن النبي ﷺ قال: «**بلِّغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذَبَ علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار**»[١].

بيد أنَّ بقية حديث الشيخ الغزالي لا تجري هذا المجرى، فقد ساقَ بعض المسائل الفقهية، متَّهماً أهل الحديث عامَّتهم بـ«قلة الفقه» فيها، يقول: «وقد رأيتُ الجهلَ بالقرآن الكريم يبلغ حدّاً منكوراً عند شرح حديث مسلم: «**كل ذي نابٍ من السباع فأكله حرام**»[٢]، فإن شارح الحديث زعم أن الحديث قيل في المدينة المنورة، وأنه نسخ ما نزل بمكة من قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية».

يواصل الشيخ؛ فيقول: «والزعم بأن حديث آحادٍ ينسخُ آيةً من القرآن الكريم زعمٌ في غاية الغثاثة! . . .»، إلى أن يقول: «فكيف نترك آيةً لحديثٍ موضع لغَط»[٣].اهـ. كذا قال ﵀، ونحن وإن كنا نلتمس له العذر في بعض الشدة التي استعملها في خطابه لبعض المتحمسين من صغار الطلبة، الذين استعجلوا في الأخذ بأدنى رواية، وأعملوها في الناس دون فقه.

إلا أن الشيخ ـ غفر الله له ـ قد افتتح بكلامه هذا وأمثاله؛ باباً من أبواب الطعن في السنة، لمجرَّد أن يلوحَ للناظرِ فيه طيفٌ من إشكال، فوربِّك إن هذا منهجٌ لا يستقيم مع طردِه دينٌ.

ولبيان تهافتِ هذه الطريقة، التي لا ترقى لأن تكون منهجاً محكماً؛ يحسن أن ننظر في الحديث المذكور، وكلام أهل الفقه والحديث فيه على السواء، لنجد ما يأتي:

أولاً: نصُّ الحديث:

ورد النهي عن كل ذي ناب من السباع عن أبي ثعلبة الخشني، وأبي هريرة، وابن

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٣٢٧٤) (٣/ ١٢٧٥)، عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﵄.
(٢) سيأتي تخريجه قريباً ـ إن شاء الله ـ.
(٣) المرجع السابق (١٢٦ ـ ١٢٧).

عباس رضي الله عنه[١]، ونص حديث أبي ثعلبة رضي الله عنه: «أنَّ رسول الله ﷺ نهى عن أكلِ كلِّ ذي نابٍ من السباع»[٢].

ولا يُقالُ فيمن امتثل هذا الحديث وأمثالَه، إنه ترك آيةً من كتابِ الله تعالى، فما ثمَّةَ تعارُضٌ بين صحاح السنن ومحكم الآي؛ لأن السنة مدلولٌ عليها بالقرآن الكريم، فهو قد أحالَ إليها صراحةً، ومن أحيل على مليءٍ فليحتَل، وقد قرَّرَ أبو محمد ابن حزم أنَّ من اتَّبَعَ ما صَحَّ بروايةِ الثقاتِ مسنداً إلى رسولِ الله ﷺ «فقد اتبع السنة يقيناً»[٣]، قلتُ: من اتبع السنة يقيناً فهو متبعٌ القرآنَ يقيناً.

ثانياً: أقوال الفقهاء في المسألة:

أ ـ ذهب أبو حنيفة[٤]، ومالك[٥]، والشافعي[٦]، وأحمد[٧]، والظاهرية[٨]، إلى تحريم كلِّ ذي نابٍ من السباع، وكلِّ ذي مخلبٍ من الطير، وعليه «أكثرُ أهلِ العلمِ، من أهلِ النظرِ والفقه والأثر»[٩]، وقد سئل الإمام أحمد: ما ترى في أكل الثعلب، فقال: «لا يعجبني؛ لأن النبي ﷺ نهى عن أكل كلِّ ذي نابٍ من السباع، ما أعلم أحداً رخَّصَ فيه إلا عطاء، فإنه قال: لا بأس بجلودها، يُصَلَّى فيها؛ لأنها تُوْدَى، يعني في الحرم، إذا أصابه عليه الجزاء»[١٠].اهـ.

حتى قال الجصاص[١١] من الحنفية، وهو ممن يتشدَّد في قبول الأخبار، بعد أن ذكر طرفاً من أحاديث الباب: «فهذه آثارٌ مستفيضةٌ في تحريم ذي النَّابِ من السباع،

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٥٢١٠) (٥/ ٢١٠٣)، ومسلم برقم (١٩٣٢) (٣/ ١٥٣٣)، عن أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه، كما رواه مسلم برقم (١٩٣٣) (٣/ ١٥٣٤)، عن أبي هريرة رضي الله عنه، ورواه أيضاً برقم (١٩٣٤) (٣/ ١٥٣٤)، عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) تقدم تخريجه أعلاه.

(٣) الإحكام؛ لابن حزم (٤/ ٥٢٥).

(٤) المبسوط؛ للسرخسي (١١/ ٢٢٠).

(٥) الموطأ؛ للإمام مالك (٢/ ٤٩٦)، وقالَ عَقِبَ أن روى حديث أبي هريرة: «**أكلُ كل ذي نابٍ من السباع حرامٌ**»، قالَ: «وهو الأمر عندنا».اهـ، والاستذكار؛ لابن عبد البر (٥/ ٢٨٦).

(٦) الأم؛ للشافعي (٢/ ٢٤٨).

(٧) المغني؛ لابن قدامة (٩/ ٣٢٥).

(٨) المحلى؛ لابن حزم (١/ ١١١).

(٩) تفسير القرطبي (٧/ ١١٦).

(١٠) مسائل أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبد الله (٢٧٠)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ.

(١١) **أبو بكر الجصاص**: أحمد بن علي، أبو بكر الرازي، المعروف بالجصاص، وهو لقب له، مولده سنة خمس وثلاث مائة، سكن بغداد، وعنه أخذ فقهاؤها، وإليه انتهت رياسة الحنفية في وقته، تفقه على أبي الحسن الكرخي، توفي عام (٤٠٤هـ)، طبقات الحنفية؛ للقرشي (٨٤).

وذي المخلبِ من الطير، والثعلبُ والهِرُّ والنَّسْرُ والرَّخَمُ[١] داخلةٌ في ذلك، فلا معنى لاستثناء شيء منها إلا بدليل يوجب تخصيصه، وليس في قبولها ما يوجب نسخ قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية؛ لأنه إنما فيه إخبارٌ بأنه لم يكن المحرم غير المذكور، وأن ما عداه كان باقياً على أصل الإباحة»[٢]. اهـ.

على أنه لا نسخَ هنا، وإنما هو التخصيص، وتسمية مثل هذا الضرب نسخاً جارٍ على طريقةِ المتقدمين، فإنهم يطلقون النسخ أحياناً، ويريدون به التخصيص. قال أبو بكر ابن العربي من المالكية: «لو ثبت بالسنة محرمٌ غيرُ هذه ـ أي: المذكورة في الآية ـ لما كان ذلك نسخاً؛ لأن زيادةَ محرَّم على المحرمات، أو فرض على المفروضات، لا يكون نسخاً، بإجماع من المسلمين»[٣]. اهـ.

ولستُ أدري ماذا كان رأيُ الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ في أكل لحوم الحُمُر الأهلية، فإنها هي الأخرى ثبت تحريمها بالسنة الصحيحة[٤]، ولم تُذكَر في الآية الكريمة[٥].

ب ـ ذهب الشعبي وسعيد بن جبير إلى إباحته، وهو المذهب عند المالكية[٦]؛ تمسُّكاً بعموم قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، وحَمَلوا النهي في الأحاديث على الكراهة التنزيهية[٧].

وهذا قولٌ ضعيف[٨]، فإنَّ نص حديث أبي هريرة صريح في التحريم، وهو لاحقٌ لنزول الآية، قال ابن عبد البر: «وأجمعوا أنَّ نهي رسول الله ﷺ عن أكلِ كلِّ ذي نابٍ من السباعِ إنما كان بالمدينة، رواه عنه متأخِّرُو أصحابِه، منهم أبو هريرةَ وابن عباسٍ وأبو ثعلبَةَ رضي الله عنهم، وكلُّهم لم يصحَبوه إلا بالمدينة»[٩]. اهـ.

---

(١) الرَّخَمَة: طائرٌ يأكل العذِرة، وهو من الخبائث، وليس من الصيد، وتُجمع على: رَخَم، المصباح المنير؛ للفيومي (٢٢٤).

(٢) أحكام القرآن؛ (٤/ ١٨٨).

(٣) أحكام القرآن (٢/ ٢٩١).

(٤) أخرجه البخاري برقم (٢٥٠٨) (٥/ ٢١٠٣)، عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٥) ولذا قال ابن عبد البر: «ومَن فرق بين الحمر وبين كل ذي ناب من السباع فقد تناقض». اهـ، التمهيد (١/ ١٤٣).

(٦) مخالفين بذلك قول الإمام مالك في الموطأ، وقد تقدمت الإشارة إليه آنفاً.

(٧) المُعْلِم بفوائد مسلم؛ لأبي عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري (٣/ ٤٤، ٤٥)، بتحقيق محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ثانية، ١٩٩٢م، شرح الزرقاني على الموطأ (٣/ ١٢٠).

(٨) المعلم؛ للمازري (٣/ ٤٦).

(٩) الاستذكار (٥/ ٢٩٠).

وقال ابن قدامة ـ بعد سَوقِه حديث أبي ثعلبة ﷺ، ونقلِ الإجماع على صحتِه ـ: «وهذا نصٌّ صريحٌ، يخصُّ عمومَ الآيات»[١]. ثم أشار إلى ما يدلُّ على رجوع الشعبي عن قولِه، فقال: «وقد روي عن الشعبي: أنه سئل عن رجل يتداوى بلحم الكلب، فقال: لا شفاه الله، وهذا يدلُّ على أنه رأى تحريمه»[٢].

وليت الشيخ الغزالي ـ وهو مَن قد أفنى شطراً من دهره في الدعوة والتربية والوعظ ـ حين لم يُحِط خُبْراً بالحديث وعلوِّه في الصحة، ترك الأمر لأهله، إذ لم يكن من أهل هذا الشأن؛ كما قال هو عن نفسه ذاتَ مرة: «ولكنني أعترف بأني أطيلُ النظرَ في كتبِ السنة، معتقداً أن بها كنوزاً ثمينةً من تراثِ النبوة، وأعتمدُ على فطرتي في قبول الصحيح، واستبعاد الضعيف، وهي فطرةٌ حلَّتها التلاوة الدائمةُ لكتاب الله، والحب الصادق لصاحب هذا الوحي المبارك»[٣]. اهـ.

وهذه الطريقة في نقد الحديث وتعليله ليست بشيءٍ، ولا تصلح معياراً يضبط النظر الشرعي ويهديه، ولعل الشيخ نفسه قد شعر بهذه الثغرة المنهجية فاستدرك ـ بعد هذا الكلام ـ قائلاً: «قد نقول هذا أسلوبٌ عاطفيٌّ، لا يعوَّلُ عليه، وأجيب: أني أضمُّ إليه نظر الفقهاء من أئمتنا في المتون المروية، إذا كنتُ قليل البضاعة في علم الرجال»[٤]. اهـ، وهذا أيضاً نوع تلفيقٍ في منهج النظر، فضلاً عن كونِه دعوى، لم يلتزم الشيخ بموجَبِها، فقد شحَنَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ كتبه الأخيرة بجملةٍ من الفتاوي الشاذَّة، مخالفاً «الفقهاء من أئمتنا»، وهذا المزلق لا يكاد ينجو منه من يتصدَّر للفتيا وهو مُزْجَى البضاعة في علم الحديث، ولما ذكَرَ الإمامُ الشافعي شرائطَ من يتكلَّمُ في العلم ومن جملتها: «المعرفةُ بالموضع الذي وَضَعَ اللهُ به نبيَّه ﷺ من الإبانة عنه، فيما أحكَمَ فرضَه في كتابه، وبَيَّنَه على لسان نبيه ﷺ، وما أرادَ بجميع فرائِضِهِ على الناس من طاعته، والانتهاء إلى أمرِهِ»؛ عقَّبَ بقولِه: «فالواجبُ على العالمين أن لا

---

(١) المغني؛ لابن قدامة (٩/ ٣٢٥)، وانظر في الرد على من احتج بالآية على رد أحاديث النهي: التمهيد؛ لابن عبد البر (١/ ١٤٣)، والاستذكار له (٥/ ٢٩٠)، الرسالة؛ للشافعي (٢٠٧، ٢٠٨) و(٢٣١).

(٢) المرجع السابق.

(٣) من مقالة للشيخ محمد الغزالي، بعنوان: «كيفية فهم السنة والتعامل معها»، نشرت بخط يده، تعقيباً على بحث د. يوسف القرضاوي: «كيفية فهم السنة والتعامل معها قديماً وحديثاً»، مجلة المسلم المعاصر (٢٢١)، العدد (٨٧)، ١٤١٨هـ.

(٤) المرجع السابق.

يقولوا إلا من حيثُ علِموا، وقد تكلَّمَ في العِلْمِ من لو أمسَكَ عن بعضِ ما تكلَّمَ فيه منه لكانَ الإمساكُ أولى به، وأقرب من السلامةِ له إن شاء الله»[١].اهـ.

وقال ابن الصلاح، الفقيه الشافعي، الذي مرَسَ في فنَّي الحديثِ والفقه، وأفتى فيهما: «وهو ـ أي: علم الحديث ـ من أكثر العلوم تولُّجاً في فنونها، لا سيما الفقه، الذي هو إنسانُ عيونها[٢]، ولذلك كثُرَ غلطُ العاطلين منه من مصنفي الفقهاء، وظهر الخلل في كلامِ المخلِّين به من العلماء»[٣].اهـ، قلت: لا جرَم أن يغلط المتكلم في العلم ما دام عاطلاً من علم السنة، فما العلم إلا آية محكمة، أو سنة ماضية، أو فريضة عادلة، هذه الثلاث أصلُ العلم ومنتهاه، والله المستعان.

المطلب الثالث

الإجماع

الفرع الأول: تعريف الإجماع لغة وشرعاً

أ ـ تعريف الإجماع لغة:

الجيمُ والميمُ والعينُ: أصل واحد، يدل على تضامِّ الشيء، يقال: جمعتُ الشيءَ جمعاً؛ أي: ضمَمتُه[٤]، وجَمَعَ الشيءَ عن تَفْرِقةٍ، يجمَعُه جَمْعَاً، وجَمَّعَه، وأَجْمَعَه، فاجْتَمَعَ. وكذلك تَجَمَّعَ، واستَجْمَع. يقال: استَجْمَعَ السَّيْلُ؛ أي: اجْتَمَعَ من كلِّ موضع.

والجمعُ: لجماعةِ الناسِ، والجماعةُ، والجميعُ، والمَجْمَعُ، والمَجْمَعةُ: كالجَمْعِ.

---

(١) الرسالة؛ للشافعي (٤٠، ٤١).

(٢) إنسانُ العين: ناظِرُها، وذلك أن السواد الأعظم في العين يسمى عندهم الحَدَقة، والأصغر هو الناظر، ويسمى البؤبؤ أيضاً، انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (بأبأ) (١/ ٢٥)، ومادة (نظر) (٥/ ٢١٦)، ومادة (أنس) (٦/ ١٣).

(٣) علوم الحديث؛ لابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن الشهرزوري (٣)، تحقيق: نور الدين عتر، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط ثانية، ١٩٧٢م، وانظر قريباً من هذا المعنى: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع؛ للقاضي عياض بن موسى اليحصبي (٦ ـ ٧)، تحقيق أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط ثانية، ١٣٩٨هـ.

(٤) مقاييس اللغة؛ لابن فارس، مادة (جمع) (١/ ٤٧٩).

و«الإجماع» يطلق باعتبارين:

أحدهما: العزمُ على الشيءِ، يقال: جَمَعَ أمرَه وأَجْمَعَه، وأَجْمَعَ عليه، كأنه جَمَعَ نفسَه له. ويقولون للمتردِّد: أَجْمِعْ أمرَكَ؛ يريدون: اعْزِم على شيءٍ، قال تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾ [يونس: ٧١]، وقال الشاعر:

يا ليتَ شِعْرِي والمُنَى لا تَنْفَعُ ... هَلْ أَغْدُوَنْ يومَاً وأَمْرِي مُجْمَعُ[١]

قال الفراء: الإجماعُ: الإعدادُ والعزيمةُ على الأمر، ومنه الحديث: «**مَنْ لم يُجْمِعِ الصيامَ قبلَ الفجرِ فلا صيامَ له**»[٢]، والمراد بالإجماع هنا: إحكامُ النية والعزيمة[٣]، ومن هذا الباب قولُ الفقهاء عن المسافر: إذا أَجْمَعَ الإقامةَ أربعاً أَتَمَّ[٤].

وبهذا المعنى «يصحُّ إطلاقُ اسمِ الإجماعِ على عزمِ الواحد»[٥] لكن هذا غير مراد في بحثنا.

ثانيهما: الاتِّفاق، ومنه يقال: أَجْمَعَ القومُ على كذا؛ إذا اتفقوا عليه، قال الحارثُ بن حِلِّزَةَ[٦]:

أَجْمَعُوا أمرَهم بليلٍ فلما ... أصبَحُوا أصبَحَت لهم ضَوضاءُ[٧]

وهذا المعنى الثاني هو المراد في هذا البحث.

ب ـ تعريف الإجماع اصطلاحاً:

اختلف الأصوليون في تعريف الإجماع المصطلح عليه عندهم، وإن كان مَرَدُّ ذلك في الغالب إلى اختلاف العبارة، ومما قيل في تعريفه:

---

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (جمع) (٨/ ٥٧).

(٢) أخرجه الترمذي برقم (٧٣٠) (٣/ ٨٠)، وقال: لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه، ورواه ابن ماجه برقم (١٣٨٩) (١/ ٢٨٤).

(٣) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (جمع) (٨/ ٥٧).

(٤) وروى البيهقي في سننه الكبرى (٣/ ١٤٦) بإسناده: عن نافع: (أنَّ عبدَ الله ـ يعني: ابن عمر ـ كان إذا أَجْمَعَ المُقامَ ببلدٍ أتمَّ الصلاة).

(٥) الإحكام؛ للآمدي (١/ ٢٥٣).

(٦) **الحارِثُ بنُ حِلِّزَة**: هو ابن مكروه بن بديد بن عبد الله بن مالك بن عبد سعد بن خشم بن ذبيان بن كنانة بن يشكر بن بكر بن وائل، من كبار الشعراء، وله القصيدة المشهورة، التي أولها:

آذَنَتْنا بِبَيْنِها أسماءُ ... رُبَّ ثاوٍ يَمَلُّ منه الثَّواءُ

طبقات فحول الشعراء؛ للجمحي (١٥١).

(٧) ديوان الحارث بن حِلِّزة (٢٤)، جمع وتحقيق: د. إميل بديع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ.

١ ـ اتفاق المجتهدين من هذه الأمة، في عصرٍ، على أمرٍ من الأمور[١].

ويرد على هذا التعريف أنَّ قوله: «أمر من الأمور»: يدخل فيه الأحكام العقلية والحسية، ولا مدخل للإجماع فيها، إذ الإجماع مقصورٌ على الأحكام الشرعية الاجتهادية، فالتعريف غير مانع.

٢ ـ اتفاق جملة أهل الحلِّ والعقد، من أمَّةِ محمد ﷺ، في عصرٍ من الأعصار، على حكمِ واقعةٍ من الوقائع[٢].

ويرد عليه كالذي قبله، من حيث إنه غير مانع، كما أنَّ أهلَ الحل والعقد أعمُّ من أهل الاجتهاد، إذ يدخل فيهم الأمراء ووجوه الناس كما سيأتي بيانه في مبحث حجية الفتيا الجماعية.

٣ ـ اتفاقُ علماءِ العصرِ، من أمَّةِ محمد ﷺ، على أمرٍ من أمورِ الدين[٣].

ويرد عليه أنه لم يستثنِ عصر النبي ﷺ، إذ لا حجة في الإجماع إلا بعد ذلك العصر، فهو غير مانع.

٤ ـ اتفاقُ جميعِ المجتهدين من المسلمين، في عصرٍ من العصور، بعدَ وفاةِ الرسولِ ﷺ، على حكمٍ شرعيٍّ اجتهاديّ[٤].

ويرد عليه أنَّ فيه حشواً، وهو قوله: «جميع المجتهدين»، ولو اكتفى بقوله: «المجتهدين» لَكَفَى، لأنَّ «أل» هنا تفيد الاستغراق كما سيأتي في شرح التعريف المختار.

مما تقدم يتبين أنَّ التعريفات المذكورة آنفاً لا تخلو من مؤاخذة، ولذا فسوف أستفيد من تلك التعريفات والاستدراكات[٥] في صياغة تعريفٍ موافق للقول الراجح في مفهوم الإجماع المحتَجِّ به عند جماهير الأمة.

---

(١) كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري (٣/ ٤٢٤)، وانظر نحوه عند التفتازاني في التلويح على التوضيح (٢/ ٤١).

(٢) الإحكام؛ للآمدي (١/ ٢٨١، ٢٨٢)، وانظر: البحر المحيط؛ للزركشي (٤/ ٤٣٦).

(٣) روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ٣٣١).

(٤) انظر: علم أصول الفقه؛ لعبد الوهاب خلاف (٤٥)، وأصول الفقه؛ للزحيلي (١/ ٤٩٠)، والفتوى؛ للملاح (١/ ٤٣٢).

(٥) انظر في الاستدراك على جملةٍ من تعريفات الأصوليين للإجماع: قوادح الاستدلال بالإجماع؛ د. سعد بن ناصر الشثري (٣٣٤١)، دار المسلم، الرياض، ط أولى، ١٤٢٠هـ.

- **التعريف المختار للإجماع:**

«اتفاق المجتهدين، في عصرٍ من العصور، بعد وفاة النبي ﷺ، على حكمٍ شرعيٍّ اجتهادي».

ولنعطف الآن إلى شرح التعريف وبيان محترزاته:

- قوله: «**اتفاق**»؛ أي: اشتراكهم جميعاً في رأيٍ واحد، وسواءٌ أكان ذلك بالقول أم بالفعل، أم بالسكوت والتقرير(١)، وهذا قيدٌ في التعريفِ، يُخرِج ما لو خالف بعضُهم.

- قوله: «**المجتهدين**»: الاجتهادُ مرتبةٌ علمية شرعية، يتمكن فيها العالم من استنباط الحكم الشرعي من مُدرَكِهِ(٢)، وعُرِّف بلام الاستغراق احترازاً عن اتفاق بعض مجتهدي عصرٍ(٣)، ويخرج بهذا القيد: من لم يبلغ درجةَ الاجتهاد؛ كالمقلِّدِ والعاميِّ(٤).

كما يَخرُجُ بهذا القيد اتفاقُ غيرِ المسلمين، فالاجتهاد هنا خاص بعلماء الإسلام، واتفاق غيرهم من أهل الملل الأخرى ليس بإجماع(٥)، كما أنَّ مخالفةَ غيرِ المسلم، لا تقدح في صحة الإجماع الإسلامي؛ كالمرتدين مثلاً.

- قوله: «**في عصرٍ من العصور**»: أيِّ عصرٍ كان، ولو في العصور المتأخرة(٦)، والتنكير للتعميم، قصُر أو طال(٧)، ليرفع وهم من توهَّم أن المراد بالمجتهدين من يوجد إلى يومِ القيامة، فهذا التوهُّم باطلٌ؛ لأنه يؤدي إلى عدم تصور الإجماع(٨).

---

(١) التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (٢/ ٤١)، الإحكام؛ للآمدي (١/ ٢٥٥).

(٢) المُدْرَك: موضِع طلب الحكم الشرعي، وهو بضمِّ الميم وفتح الراء؛ على القياس، ويُجمَع على: مَدَارِك، وهي «مواضِع طلبِ الأحكام، وهي حيثُ يُستَدَلُّ بالنصوص والاجتهاد من مَدَارِك الشرع»، كما قال الفيومي، وقال أيضاً: «الفقهاء يقولون في الواحد: مَدرَكٌ، بفتح الميم، وليس لتخريجه وجهٌ».اهـ، ثم ردَّ هذا القول، لمخالفته القياس، [المصباح المنير؛ للفيومي (١٩٢)].

(٣) التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (٢/ ٤١)، البحر المحيط؛ للزركشي (٤/ ٤٣٦).

(٤) انظر: التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (٢/ ٤١)، الإحكام؛ للآمدي (١/ ٢٥٥)، البحر المحيط؛ للزركشي (٤/ ٤٣٦).

(٥) التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (٢/ ٤١)، البحر المحيط؛ للزركشي (٤/ ٤٣٦).

(٦) انظر: الإحكام؛ للآمدي (١/ ٢٥٥).

(٧) التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (٢/ ٤١)، البحر المحيط؛ للزركشي (٤/ ٤٣٦).

(٨) البحر المحيط؛ للزركشي (٤/ ٤٣٦).

ـ قوله: «**بعد وفاة النبي ﷺ**»: لأنَّ العبرةَ في عصرِ النبوةِ إنما هي في الوحي، وما زالَ يتنزَّل، فخرج بهذا القيد اتفاقهم في عهده ﷺ، إذ لا حجة فيه[(١)].

ـ قوله: «**على حكم شرعي اجتهادي**»: سواءٌ أتعلَّق بالأمور الدينية التعبدية، أم كان من شؤون الدنيا، التي يستدعي الإقدام عليها معرفةَ الحكم الشرعي[(٢)].

وليس من شرطِ الإجماع ـ الذي نتكلم عنه هنا ـ أن يصرح جميع المجتهدين بالحكم نطقاً، فإنَّ هذا متعذِّرٌ عادةً، فضلاً عن كونه ليس له أصلٌ في الأدلة، كما أنه ليس من اللازم أن يجتمع علماء العصر بأبدانهم في مكانٍ واحدٍ، فإنَّ هذا القدر زائدٌ عن حدِّ الإجماع المعتبر، وفاضلٌ عما قررته الأدلة الواردة في الباب[(٣)]، فإنَّ غاية ما اشتملت عليه أدلة اعتبار الإجماع مجرد اتفاق المجتهدين، فبأيِّ طريقٍ علمنا اتفاقهم انعقد إجماعهم، وهذا يقرب من صورة الإجماع السكوتي، أو ما لا يُعلم فيه مخالف، وإن كان بينهما فروق لا تخفى على ناظر في كتب الأصول، وحجية هذا النوع من الإجماعات ظنية.

وفي تضاعيف هذه المسائل أبحاثٌ أصولية طويلةُ الذيل، تركتها خشية الإطالة، وهي مبسوطةٌ في كتب الأصول المطوَّلة، يرجع إليها من شاء الاستزادة.

الفرع الثاني: حجية الإجماع

جمهورُ أهل العلم قديماً وحديثاً على أنَّ الإجماع ـ من حيث الجملة ـ أصلٌ معمولٌ به[(٤)]، وقد نقل أبو عبد الله الحاكم في مستدرَكه «إجماع أهل السنة على هذه

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (٢/ ٤١)، الإحكام؛ للآمدي (١/ ١٤٨).

(٣) ولعل تشنيع بعض المعاصرين على أصل الإجماع إنما كان باعثهم عليه تصورهم الإجماع بما تقدم، من لزوم النطق بالحكم، واجتماع الفقهاء في مكانٍ واحد، وهذا من الإلزام بما لا يلزم.

(٤) أصول السرخسي (١/ ٢٩٥)، البحر المحيط؛ للزركشي (٤/ ٤٣٦)، العدة؛ لأبي يعلى (٤/ ١٠٥٨)، الواضح في أصول الفقه؛ لأبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي (٥/ ١٠٤)، بتحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٤٢٠هـ، المسودة؛ لآل تيمية (٢/ ٦١٥) بتحقيق: د. الذروي، مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٩/ ٩١)، و(١٩/ ١٧٦)، و(٢٠/ ١٠)، وقد خالف بعضهم في إمكان وقوعه، وإمكان الاطلاع عليه، وحجيته، وقطعيته، في مواضع أخرى للنزاع، ينظر ذلك كله في المراجع السابقة.

القاعدة من قواعد الإسلام»[1]، يعني: الإجماع، ويستند أصلُ الإجماع إلى أدلة من الكتاب والسنة، إلا أن العمدة في ذلك على عمل السلف من أصحاب النبي ﷺ فمن بعدهم، فقد تتابع أهل العلم على اعتبار هذا الأصل[2]، وإن اختلفوا في تحقيق مواضعه بحسب كل مسألةٍ مسألة، وفيما يأتي بيان بعض مستندات الإجماع بالمعنى المتقدم:

أولاً: الدليل من القرآن الكريم:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥].

وجه الدلالة من الآية: أنَّه ﷻ جمع بين مشاقَّة الرسول ﷺ ومخالفة سبيل المؤمنين، فدلَّ على أنه مثله في المنع، ولذا توعَّد عليهما معاً. وهذه أقوى أدلة القائلين بالإجماع من الكتاب، كما قال أبو حامد الغزالي[3]، وأول من احتج بها على ذلك الإمام الشافعي[4].

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وجه الدلالة من الآية: حيث عدَّلهم الله ﷻ، وجعل شهادتهم مقابل شهادة الرسول ﷺ، ولو أمكن اجتماعُهم على غير الحق لم يوثِّق شهادتهم[5].

ثانياً: دلالة السنة على حجة الإجماع:

أ ـ حديث عمر بن الخطاب ؓ مرفوعاً: «ألا فَمَن سرَّهُ بُحْبُحَةُ[6] الجنة فليلزم

---

(١) المستدرك على الصحيحين (١/ ١١٦).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٩/ ٢٠١)، فهو مهم.
(٣) المستصفى (١/ ٣٢٨)، وقارن بـ: التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (٢/ ٤٧)، والواضح؛ لابن عقيل (٥/ ١٠٥).
(٤) التفسير الكبير؛ للرازي (١١/ ٤٢).
(٥) انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٩٧)، التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (٢/ ٤٨)، الإحكام؛ للآمدي (١/ ٢٧٠).
(٦) بُحْبُحَة الجنَّة، وبُحْبُوحَتُها: وسطُها، وبُحبُوحَةُ كلِّ شيءٍ خِيارُه، ومِنه: بُحبُوحَةُ الدار، انظر: الغريبين في القرآن والحديث؛ لأبي عبيد أحمد بن محمد الهروي (١٤٤، ١٤٥)، مكتبة نزار الباز، الرياض، ط أولى، ١٤١٩هـ، غريب الحديث؛ لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن الجوزي (١/ ٥٦)، دار الباز، مكة، ط أولى، ١٤٠٥هـ، المجموع المغيث في غريبي القرآن=

الجماعة، فإنَّ الشيطانَ مع الفذِّ، وهو مع الاثنين أبعد»[١].

وجه الدلالة من الحديث: أنه أمر بلزوم الجماعة، ولا معنى لذلك يصح إلا التزام ما اجتمعوا عليه تحليلاً وتحريماً[٢].

ب ـ حديث: «**إنَّ أمتي لا تجتمع على ضلالة**»[٣].

وجه الدلالة من الحديث: حيث صرَّح بأنَّ هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة، وهذا يفيد حجية ما اجتمعوا عليه[٤].

فإن قيل: إنَّ هذه الأحاديث لا تخلو أسانيدها من مقال[٥]، وبذا لا يمكن أن يُبْتَنَى عليها أصلٌ من أصول الشريعة، يجيب الغزالي بقوله: «أن ندعي العلم الضروري بأن رسول الله ﷺ قد عظم شأن هذه الأمة . . .»[٦]، ثم يمضي أبو حامد؛ مبيناً مدلولَ تلك الأخبار، من عِصْمَة الأمة فيما اجتمعت عليه، وأن المراد بها «ما لم يُعصَم عنه الآحاد من سهو وخطأ وكذب، وتُعصَم عنه الأمة، تنزيلاً

= والحديث؛ لأبي موسى محمد بن أبي بكر المديني (١/ ١٣٢)، بتحقيق عبد الكريم العزباوي، جامعة أم القرى، مكة، ط أولى، ١٤٠٦هـ، عارضة الأحوذي؛ لابن العربي (٩/ ٩).

(١) ذكره الشافعي في الرسالة (٤٧٣ ـ ٤٧٤)، وقال محققه الشيخ أحمد شاكر: والحديث بهذا الإسناد مرسل، ورواه الترمذي (٦/ ٣٣٣) برقم (٢١٦٦)، وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، والحاكم (١/ ١١٣ ـ ١١٥)، وصححه، وقال الذهبي: «هذا صحيحٌ».اهـ، كما صححه الألباني في الصحيحة برقم (٤٣١) (١/ ١٧٣).

(٢) انظر: قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٣/ ٢٠٦)، لكن أفادَ أبو بكر ابن العربي أنه يحتمل معنىً آخر، وهو أنَّهم إذا اجتمعوا على إمام فلا تحل منازعته، ولا خلعه [عارضة الأحوذي (٩/ ٩)].

(٣) أخرجه بهذا اللفظ: ابن ماجه برقم (٢١٦٧) (٢/ ١٣٠٣)، كما أخرجه أبو داود برقم (٤٢٥٣) (٤/ ٩٨)، والترمذي برقم (٢١٦٧) (٤/ ٤٦٦)، وقال: «هذا حديثٌ غريبٌ من هذا الوجه».اهـ، وللحديث رواياتٌ عدة عن نفر من الصحابة ـ كابن عباس وابن عمر ﷺ ـ، عدُّوه بها متواتراً معنى، انظر: تخريج أحاديث المنهاج؛ لزين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (٢٢)، بتحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر، بيروت، ط أولى، ١٤٠٩هـ.

(٤) انظر: قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٣/ ٢٠٦، ٢٠٧)، الواضح؛ لابن عقيل (٥/ ١٠٧).

(٥) قد ورَدَ في هذا المعنى أحاديث وآثار كثيرة، فقد أورد أبو عبد الله الحاكم في مستدركه طرفاً منها، ثم قال: «ذكرنا تسعةَ أحاديثَ بأسانيدَ صحيحة، يُستَدَلُّ بها على الحجة بالإجماع، واستقصيتُ فيه تحرِّياً لمذاهبِ الأئمةِ المتقدمين ﷺ».اهـ [المستدرك (١/ ١٢٠)]، كما أورد طائفةً منها الإمام أبو القاسم اللالكائي في كتابه شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٠٧ ـ ١٢٧).

(٦) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٣٣٠، ٣٣١).

لجميع الأمة منزلةَ النبي ﷺ في العصمة عن الخطأ في الدين»[١]، وأجاب السمعاني: بأنَّ هذه الأخبار «متواترة من طريق المعنى، فإنَّ ألفاظها وإن اختلفت فقد اتفق الكلُّ على معنىً واحد، وهو وجوب التمسك بالإجماع، وتحريم المخالفة، وعصمة الأمة من الاجتماع على الخطأ والضلالة، وقد بيَّنَّا أنَّ مثل هذا الطريق يفيد العلم»[٢].

الفرع الثالث: موقف المعاصرين من أصل الإجماع

تمهيد:

لقد طال الجدل بين المعاصرين في قضية الإجماع، ما صورته، وما مدى حجيته، وواقعيته، وكيفية تحقيقه لو كان، وحيث إنَ تتبع أقوالهم يطول، وربما أخرج البحث عن موضوعه، لتفرقه واضطرابه، فقد رأيتُ أن أقوم بإعادة ترتيب الاتجاهات الرئيسية حول القضية، وحيث إنَّ كلام بعضهم يتداخل مع بعض، بأن يكون أحدهم منكراً لأصل الإجماع؛ لكن يصوره بصورة موافقة لبعض المثبتة له، والعكس صحيح أيضاً، فقد قسمتُ مواقفهم إلى اتجاهين مثبتٍ ومنكرٍ، وأوردتُ تحت كل اتجاه ما يندرج تحته من مواقف قال بها بعضُ الباحثين، وذلك لأجل تصويرٍ أشمل للاتجاهات المختلفة حول هذا الأصل[٣]. وفيما يأتي بيان ذلك:

المسألة الأولى: اتجاهات المعاصرين تجاه الإجماع:

الاتجاه الأول: مثبتو الإجماع، وهم قسمان:

الأول: أصحاب النزعة الأصولية:

ذهب جمهور المعاصرين إلى حجية الإجماع في هذا العصر، وأنه متصوَّر يمكن وقوعه[٤]، ولا أدلَّ على ذلك من وقوعه فعلاً فقد أجمع الصحابة على قتال مانعي

---

(١) المرجع السابق (٣٣٤)، وانظر أيضاً: التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (٢/ ٤١).
(٢) قواطع الأدلة (٣/ ٢٠٧)، وانظر في إفادة ذلك العلم: (٢/ ٢٥٠) وما بعدها منه.
(٣) هذه النزَعات قد يقع بينها التداخل، فليس هذا التقسيم بعازلٍ كل نزعة عن الأخرى، على جهةِ الانفصال التام.
(٤) الوجيز في أصول الفقه؛ د. وهبة الزحيلي (٥٥)، دار الفكر، دمشق، ط أولى، ١٤١٩هـ، =

الزكاة، وعلى جمع القرآن في مصحف واحد[١]، على أنَّ أكثر هؤلاء يقتصر كلامهم على تقرير المعنى الأصولي، دون الخوض في كيفية تحقيق الإجماع في هذا العصر، ومن ثم كانت تسميته بالنزعة الأصولية، نسبةً إلى علم الأصول.

هذا؛ وقد ذهب بعض المعاصرين كالشيخ عبد الرحمٰن بن عبد الخالق إلى أنَّ خِلاف الواحد والإثنين لا يؤثِّر في حجية الإجماع؛ «لأنه يتعذَّر فعلاً أن تجد أَمراً ما من أمور الدين بعد وفاة الرسول ﷺ قد قال فيه جميع العلماء برأيٍ واحد، واتفقوا فيه على قولٍ واحدٍ من جميع الوجوه»[٢]، كما يرى أنَّه «لو كان ثمةَ خلافة إسلامية واحدة، تحصر العلماء، وتعقد لهم الشورى فيما يقابل المسلمين من وقائع، فإذا اتفقت كلمتهم كان ذلك إجماعاً، وقد كان عمر بن الخطاب ﷺ يصنع شيئاً نحو هذا، حيث يستشير في أمور المسلمين أهل العلم والفقه منهم، فإذا اجتمعوا على أمرٍ أمضاه»[٣].

ويوافقه على ذلك الدكتور نور الدين الخادمي، باعتبار أنَّ اتفاق الكل قليل الوقوع، ويمثِّل لهذا النوع من الإجماعات باتفاق أغلب علماء العصر على منع التعامل مع بنوك الحليب الموجودة في الغرب[٤]، وذلك «لأن الحليب المأخوذ من

= المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه والتشريع؛ د. نصر فريد واصل (١٥٤)، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط ثانية، أصول الفقه؛ لمحمد أبو النور زهير (٣/٦٩٨)، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠١م، الوجيز في أصول الفقه وتاريخ التشريع؛ لحسين علي الأعظمي (٣٨)، دار الأرقم، بيوت، ط أولى، ١٤٢٢هـ، المهذب في علم أصول الفقه المقارن؛ د. عبد الكريم بن علي النملة (٢/٨٤٧)، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢٠هـ، أصول الفقه الإسلامي؛ د. أمير عبد العزيز (١/٣٢٥)، دار السلام، القاهرة، ط أولى، ١٤١٨هـ، مذكرة في علم الإصول؛ د. سعد بن ناصر الشثري (١٨)، دار المسلم، الرياض، ط أولى، ١٤١٥هـ، اللباب في أصول الفقه؛ لصفوان عدنان داودي (٢٣٢)، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤٢٠هـ، حجية الإجماع؛ د. عدنان كامل السرميني (٦١) وما بعدها، مؤسسة الريان، بيروت، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

(١) الوجيز في أصول الفقه؛ للزحيلي (٥٥).

(٢) البيان المأمول في علم الأصول؛ لعبد الرحمٰن بن عبد الخالق (١٣٣)، دار الإيمان، الإسكندرية.

(٣) المرجع السابق (١٣٤).

(٤) انظر تفصيل القول في بنوك الحليب في: مجلة المجمع الفقهي الدولي، والمسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية؛ د. محمد بن عبد الجواد النتشة (٢/٤٠٨) وما بعدها، بواسطة: تعليم علم الأصول؛ د. نور الدين مختار الخادمي (١٧١)، مكتبة العبيكان، الرياض، ط أولى، ١٤٢٢هـ.

تلك البنوك ليشربه الأطفال الرضع؛ تنطبق عليه نفس أحكام الرضاعة المباشرة من ثدي المرضعة إلى فمِ الرضيع، ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[١].

ولا ريب أنَّ صاحِب هذا القول مسبوقٌ بقول بعض المتقدمين، كابن جرير الطبري[٢]، وهو روايةٌ عن الإمام أحمد[٣].

الثاني: أصحاب النزعة التوفيقية:

ذهب بعض المعاصرين إلى محاولة التوفيق بين أصلَي الإجماع والشورى، فجمعوا بينهما، على أساس استناد الإجماع إلى أدلة الشورى، وتكون حجيته كحجية الشورى بعد أن يعتمدها ولي الأمر، وجعلوا ما نقل عن الصحابة فمن بعدهم من إجماعات؛ مجرد شورى جماعية، يتبناها ولي الأمر فتصير ملزمة للأمة[٤].

ويرى هؤلاء أنَّ الإجماع بمعناه الأصولي محدَثٌ، وأنَّ غاية ما تدل عليه كلمة «إجماع»: العزم والتصميم، وهذا يصلح مع الواحد فأكثر، أو بمعنى الاتفاق الذي يكون من الإثنين فصاعداً «فقد يكون الحضور في قضية من القضايا، في عصر الصحابة خمسة، ويجتمع رأيهم على أمرٍ يفعلونه، فيقولون: هذه القضية أُجمِعَ عليها تماماً كما يحدث في اللجان العلمية، ومجالس الإدارات، والكليات والجامعات، فيقال: إنَّ قراراً قد اتخذ مع غياب البعض ممن له حق التصويت»[٥].

ولا يلزم ـ بحسب هذه النظرة ـ اتفاق جميع فقهاء العصر بالنطق الصريح، فإنَّ «الخلافة الكبرى لأبي بكر انعقدت، وقراراتها صحيحة وملزمة، مع امتناع علي وفاطمة الزهراء وسعد بن عبادة وغيرهم ﵃»[٦].

كما أنه لا مانع من إعادة الاجتهاد في المسألة بعينها، مع تغير الزمان والمكان

---

(١) تعليم علم الأصول؛ للخادمي (١٧١).

(٢) التبصرة؛ لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (٣٦١)، بتحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط أولى، ١٤٠٣هـ، البرهان؛ للجويني (١/ ٧٢١)، المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٨٦)، قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٣/ ٢٩٧)، شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٢/ ٢٢٩).

(٣) المسودة؛ لآل تيمية (٢/ ٦٣٩).

(٤) أصول الفقه؛ لعبد الوهاب خلاف (٤٩)، وقارن بـ: تفسير المنار؛ لمحمد رشيد رضا (٥/ ١٨٩)، ومقاصد الشريعة؛ لعلال الفاسي (١١٦)، وكتاب أحمد بن حنبل؛ لعبد الحليم الجندي (٢٦٨)، وانظر نقضاً لهذه الطريقة في: حجية الإجماع؛ للسرميني (٤٦٣ ـ ٤٧٤).

(٥) الغلو في حجية الإجماع الأصولي صوره وأسبابه؛ د. صلاح الدين عبد الحليم سلطان (٢٤٩)، سلطان للنشر، الولايات المتحدة الأمريكية، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

(٦) المرجع السابق (٢٥٩).

والظروف والأحوال[(١)].

وواضح أنَّ هذه النزعة تغيِّب الإجماع الذي هو أصلٌ من أصول التشريع، وتنزع عنه هيبة الدليلية، وتصيِّره أشبه بالقرارات الإدارية الإجرائية المؤقتة، وهذا ـ على الأقل ـ مخالف لما جرى به عمل الفقهاء والأصوليين متقدمهم ومتأخرهم، الذين يعتدون بالإجماع، ويحتجون به في مسائل الأصول والفروع، سواءٌ حصل التشاور عليه بين الصحابة أو لا.

كما أن هذا القول يقتضي أنَّ قرارات المجامع الفقهية المعاصرة، والمؤتمرات الفقهية كلها، ولجان الفتيا المحلية؛ تسمى إجماعاً، وهذا فيه مجازفة، خصوصاً إذا استحضرنا التعارض الحاصل بين فتاوي هذه المؤسسات الفقهية، وتعدد جهات ولاية الأمر بحسب تعدد الدول الإسلامية، وإذا كان ذلك كذلك؛ فبأيِّ الإجماعات نأخذ عند تعارض هذه المؤسسات في قراراتها.

الثالث: أصحاب النزعة الواقعية:

يقرر هؤلاء حجية الإجماع بمعناه الأصولي، ثم يستطردون ببحث كيفية تحقيقه في الواقع، ويرون أنَّ الإجماع يمكن تحققه في العصر الحاضر عن طريق جمع الفقهاء كلهم في لقاءٍ فقهي عام، وأنه يمكن التعرف على الفقيه بواسطة آثاره العلمية التي تظهر في مؤلفاته، أو تلاميذه، أو ما يصدر عنه من فتاوي وتحقيقات علمية، بالإضافة إلى نشاطِه العلمي[(٢)].

وعلى فرض أنَّ بعض أهل الإجماع يمكن أن يَخفى، إما بأسرٍ أو حبسٍ ونحوهما، فلا يقدح هذا الإيراد في أصل الإجماع؛ لأنه في غاية الندرة، والنادر لا حكم له، ومع ذلك فيمكن التعرف على أقوال هؤلاء بأكثر من طريق، فإنَّ مذهب الأسير يُنقل، كما يُنقل مذهب غيره[(٣)].

ويقترح أصحاب هذه النزعة أنْ يُهَيَّأ لهذا اللقاء كل ما يلزم من الإمكانات لأداء دوره على الوجه الأكمل، ويُحَدَّدُ له اجتماع متكرر، وفق نظامٍ معين، وتعرض عليه

---

(١) المرجع السابق.

(٢) انظر: حجية الإجماع وموقف العلماء منه؛ د. محمد محمود فرغلي (٢٤٩)، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ط أولى، ١٣٩١هـ، أصول الفقه الإسلامي؛ د. وهبة الزحيلي (١/ ٥٤٩)، حجية الإجماع؛ د. عدنان كامل السرميني (٧٤)، مؤسسة الريان، بيروت، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

(٣) المراجع السابقة.

المسائل والوقائع الجديدة لدراستها، والنظر في إيجاد الأحكام الشرعية لها، ثم تنشر هذه الأحكام في نشرات دورية، أو كتب خاصة، ليطلع الناس عليها، ويبدي أهل العلم آراءهم حولها، إذ يحتمل أنَّ بعض الفقهاء لم يتيسر لهم الانضمام إلى هذا المجمع، لأي سبب كان، ويطلب من هؤلاء إرسال آرائهم إلى المجمع رأساً، أو إلى معتمَدِه في كل قُطرٍ، ويستعان في ذلك بوسائل الإعلام والاتصال في نشر هذه القرارات، وتداول الرأي حولها[١].

وبهذه الطريق يمكن سبر الآراء، واستقراء رأي الموافق والمخالف، بحيث يعد ما انتشر من قرارات هذه المجامع بوسائل النشر المعتادة، وتمت مداولة الآراء حوله من قبلُ ومِن بعدُ، ولم يوجد له مخالفٌ، يُعدُّ بعد ذلك كله إجماعاً يُحتج به.

ولا يخفى أنَّ هذا التصوير يشبه إلى حدٍّ كبير ما يحصل في المجامع الفقهية المعاصرة، لكن الشأن في الإجماع بمعناه الأصولي أشمل من ذلك، فإنَّ دور هذه المجامع يقف ـ غالباً ـ عند إصدار القرارات والفتاوي، فأما التحقق من حصول الإجماع بطرق موضوعية فلا نجد من يتصدى له من المجامع والمؤسسات الفقهية المعاصرة، ولهذا تبقى هذه النزعة مفتقرةً إلى من يطوِّرها لتوافق ـ أو تقارب ـ صورة الإجماع الصحيح.

الاتجاه الثاني: منكرو الإجماع المعاصر:

أولاً: نزعة الإنكار المطلق:

ذهب بعضُ المعاصرين إلى استبعاد وقوع الإجماع، مدَّعِينَ أنَّ الإجماع الأصولي نظريٌّ بحت، ويبعد أن يقع، أو يتحقق به تشريع[٢]، كما يرى هؤلاء أن اتفاق المجتهدين جميعاً على قولٍ واحدٍ في المسألة ـ على فرض اجتماعهم ـ مستبعد، نظراً إلى أن المسائل المعروضة للبحث هي «من المسائل ذات البحث والنظر، والسُّنَّةُ البشريةُ تقضي في مثلها باختلافِ الرأي، لمكانةِ التفاوتِ بين الناظِرين في قوة الإدراك، ووسائل البحث، التي منها اختلاف ظروف الأقاليم التي تحيط بكل باحث»[٣].

---

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه؛ د. عبد الكريم زيدان (١٩٢)، مؤسسة قرطبة، ط سادسة، وحجية الإجماع؛ د. محمد فرغلي (٢٥١).
(٢) الإسلام عقيدة وشريعة؛ لمحمود شلتوت (٤٧٤)، أصول الفقه؛ لخلاف (٤٩).
(٣) الإسلام عقيدة وشريعة؛ لمحمود شلتوت (٤٧٤).

وقد ذهب الشيخ عبد الوهاب خلاف إلى أن الوقائع التي حكم فيها الصحابة، واعتُبِرَ حكمُهم فيها إجماعاً؛ ليست إجماعاً بالمعنى الأصولي، وأن ما وقع «إنما كان اتفاقاً من الحاضرين من أولي العلم والرأي على حكم صادرٍ عن شورى الجماعة، لا عن رأي الفرد»، ويسمي هذا النوع «تشريع الجماعة»، كما ينفي وقوع الإجماع بعد عصر الصحابة ﷺ، فلم يحصل أن اجتمع مجتهدو عصرٍ من العصور لبحث مسألةٍ شرعية، بل «استقل كلُّ فردٍ من المجتهدين باجتهاده في بلده وبيئته»[١].

كما ذهب الشيخ أحمد شاكر إلى قَصْرِ الإجماع المحتَجِّ به على المعلوم من الدين بالضرورة، ويقول: «وأما الإجماع الذي يدعيه الأصوليون فلا يُتَصَوَّر وقوعه، ولا يكون أبداً، وما هو إلا خيالٌ، وكثيراً ما ترى الفقهاء إذا حزَبَهم الأمرُ، وأعيتهم الحجة؛ ادَّعَوا الإجماع، ونبزوا مخالفه بالكفر، وحاشَ لله، إنما الذي يكفر مخالِفُه هو المتواتر المعلوم من الدين بالضرورة»[٢].

وهذه النزعة بعيدةٌ عن التحقيق العلمي، فهذه دواوين الإسلام الفقهية مليئة بحكاية الإجماعات، وأصحابها ممن لا يخالف هؤلاء في توثيقهم وأمانتهم، ويكاد يطبق علماء الأصول على أنَّ الإجماع أصلٌ أصيل من أدلة الأحكام[٣].

ولا شك أن إنكار الإجماع، سواءٌ من حيث حجيته، أو وقوعه؛ فيه جنوحٌ عن الصواب، خصوصاً وأنه قد وقع الإجماع فعلاً، فأما في عهد الصحابة فيقيناً، وأما فيما أعقب ذلك العصر فإنَّ كثيراً من دواوين الإسلام، في الأصول والفروع؛ مليئةٌ بتقرير حجية الإجماع، وإمكان وقوعه، بل يوجد فيها من الأمثلة المتحققة الوقوع ما لا يمكن إنكار كله، على فرض صحة الاعتراض على بعضِه[٤]، والوقوع دليل الجواز والإمكان[٥].

وأما ما نقل عن الإمام أحمد من قوله: «من ادعى الإجماع فهو كاذب»[٦]، فمن

---

(١) أصول الفقه؛ لخلاف (٤٩).

(٢) تعليق أحمد شاكر على الإحكام؛ لابن حزم (٤/ ١٤٢)، ولا يخفى ما في هذا الكلام من الشدة، ولعل الشيخ رحمه الله كتبه بدافع الغيرة، لكن هذا الأسلوب في مثل هذا الموضع مجانبٌ للصواب، وفقهاء الإسلام أعلى قدراً من أن يوصَمُوا بذلك.

(٣) يؤكد هذا أن عامة كتب الأصول تعزو المخالفة إلى النظّام المعتزلي، وهذا القدر كافٍ في ردِّ شبهة المخالف.

(٤) كما في مراتب الإجماع؛ لابن حزم، والإجماع؛ لابن المنذر، وغيرها.

(٥) انظر: المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٧٣). (٦) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٦٠).

لم يفهم عن الإمام راحَ يزعم أنَّ أحمد ينكر الإجماع، وليس كذلك، فإن الذي أنكره أحمد هو أن يدعي الإجماع من لا يعلم مخالفاً في المسألة، أو أن تُردَّ النصوص بالإجماعات المُتَوهَّمَة[١]، لا أنه ينكر وقوع الإجماع الصحيح، قال في المسودة: «الإجماع حجة قطعية يجب المصير إليها، وتحرم مخالفته، ولا يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ، وقد نصَّ أحمدُ على هذا في رواية عبد الله وأبي الحارث في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج من أقاويلهم، أرأيت إن أجمعوا له أن يخرج من أقاويلهم؟، هذا قولٌ خبيثٌ، قول أهل البدع، لا ينبغي لأحدٍ أن يخرج عن أقاويل الصحابة إذا اختلفوا»[٢].

ولهذا اعتدَّ الإمام أحمد بالإجماع في مسائل، منها: مسألة التكبير في عيد النحر وأيام التشريق، قال: «أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق، فقيل له: إلى أيِّ شيءٍ تذهب؟ فقال: بالإجماع، عمر، وعلي، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم»[٣].اهـ.

ثانياً: نزعة حصر الإجماع في عصر السلف:

ذهب جمعٌ من المعاصرين إلى أنَّ الإجماع الصحيح المنضبط هو ما انعقد في زمن الصحابة، وبعضهم مدَّه إلى القرون الثلاثة المفضلة، وقد اختار الشيخ ابن عثيمين التعبير بعبارة ابن تيمية في ذلك، فقال: «الإجماع الذي ينضبط ما كان عليه السلف الصالح، إذ بعدهم كثر الاختلاف، وانتشرت الأمة»[٤].اهـ، فيدخل فيه الصحابة والتابعون وتابعوهم؛ أي: القرون المفضَّلة[٥].

وذلك لتفرق المجتهدين بعد ذلك العصر، وتباعد أمكنتهم، وتعدد الأهواء، وكثرة الفتن، وفشو الكذب والفسوق والنفاق، واحتمال حياء المجتهد، أو خوفه، ونحو

---

(١) انظر: المسودة؛ لآل تيمية (٢/٦١٨).

(٢) المسودة؛ لآل تيمية (٢/٦١٦)، ثم ذكر توجيهاً لمنع أحمد صحة الإجماع، وأنه خرج على سبيل الورع، لجواز أن يكون هناك خلافٌ لم يبلغه.

(٣) المرجع السابق (٢/٦١٧، ٦١٨).

(٤) الأصول من علم الأصول؛ للشيخ محمد بن صالح بن عثيمين (٥٨)، مكتبة المعارف، الرياض، ط أولى، ١٤٠٣هـ، وانظر: شرح العقيدة الواسطية؛ لابن عثيمين (١/٣٢٨).

(٥) شرح الأصول من علم الأصول؛ لابن عثيمين (٤٩٨)، بتحقيق نشأت بن كمال المصري، دار البصيرة، الإسكندرية، ط أولى.

ذلك من الأسباب التي تجعل الإجماع بصورته الأصولية متعذراً[(١)].

وما من شكٍّ في أنَّ تصور الإجماع في عصر الصحابة أولى وأقرب مما أعقبه من العصور، لكن الجزم بمنعه فيما بعد ذلك لا يخلو من ضعف، فإنَّه إذا كانت الأمة معصومةً عن الاتفاق على الخطأ في عصرٍ من العصور؛ فإنها معصومة في جميع العصور، ولا فرق، إذ النصوص المستدل بها أعمُّ من أن تحصر في جيلٍ أو جيلين أو ثلاثة.

المسألة الثانية: وجهة نظر حول الإجماع المعاصر:

مما تقدم يتبين أنَّه لا مانع من وقوع الإجماع في هذا العصر، لكنه الإجماع المتصور، وهو الإجماع الخالي من الشروط التعجيزية التي بحثتها كتب الأصول، مثل: اشتراط انقراض العصر، أو أن يتفق جميع أفراد الأمة، علماؤهم وعوامُّهم، أو الإلزام بأن ينطق جميع المجتهدين بالحكم ذاتِه، أو أن يُنقل قول كل واحد بالتواتر[(٢)].

والحاصل أنَّ إجماع علماء العصر ممكن إذا استبعدنا الشروط المشار إليها آنفاً، بشرط أن تتوفر الدواعي لتحقيقه في الواقع، فبالإضافة إلى المجامع الفقهية المعاصرة، يبدو لي أنه لا بد من قيام مؤسسات بحثية مستقلة تتوزَّع في أنحاء البلاد الإسلامية، وتتصدى لحصر أهل الاجتهاد وحشْدِهم، وتقوم بالتنسيق بين المجامع الكبرى بعضها مع بعض، وبينَ هذه وبين المجتهدين، ويمكنها الإفادة في هذا المجال من الوسائل الاتصالية الحديثة، والوسائط التقنية المقرِّبة للعمل والبحث.

ولا ريب أن الإجماع المعاصر أدنى إلى التحقق بكثيرٍ جداً منه في عصورٍ خَلَت، فقد قامت لتقريبه والسعي في إبرامِه مؤسسات فقهية كبرى؛ كالمجامع الفقهية، وما يسندها من مؤتمرات علمية، ولجان إفتائية، واتخذت هذه المؤسسات صفة التنظيم والتقنين، بحيث غدا تصور اتفاق السواد الأعظم من الفقهاء أقرب مما كان عليه الوضع فيما قبلُ.

---

(١) انظر: أصول الفقه؛ لمحمد الخضري بك (٣١٢)، المكتبة التجارية، القاهرة، ط خامسة، ١٣٨٥هـ، وهو يحصر الإجماع في عصر الشيخين فقط، أصول الفقه؛ لمحمد أبو زهرة (١٨٨، ١٨٩)، المدخل الفقهي العام؛ لمصطفى الزرقاء (١٨)، أصول الفقه؛ د. فاضل عبد الواحد عبد الرحمٰن (٩٧)، دار المسيرة، عمان، ط ثانية، ١٤١٨هـ.

(٢) انظر: نظرة في الإجماع الأصولي؛ د. عمر بن سليمان الأشقر (٢٣ ـ ٤٤)، دار النفائس، الكويت، ط أولى، ١٤١٠هـ، دراسات حول الإجماع والقياس؛ د. شعبان محمد إسماعيل (٧٠، ٧١)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ثانية، ١٤١٣هـ.

ولئن ذهب جمعٌ من الباحثين إلى اعتبار قرارات المجامع الفقهية ضرباً من الإجماع المعتبر، أو هي مفضيةٌ إليه، مقرِّبةٌ منه[(١)]، فإنَّ الصحيح أن قرارات المجامع لا تعد إجماعاً بالمعنى الأصولي؛ لأنها اتفاق بعض المجتهدين، لا كلهم، لكنها يمكن أن تكون نواةً للإجماع الصحيح، وهذا الأخير يمكن تحقيقه بعقد مؤتمرٍ فقهي عام، يحضره الجمُّ الغفير من علماء العصر، ومما يساعد على ذلك تقدم أسباب المواصلات، ووسائل الإعلام المتنوعة، الواسعة الانتشار[(٢)]، خصوصاً أنَّ الله تعالى قد امتنَّ على هذه الأمة بمؤتمرٍ ديني سنوي، هو موسم الحج، ويحضره من أهل العلم الكثير الطيب، فلو أنَّ هذا النوع من الاجتماعات عقد في أكناف بيت الله الحرام، في موسم الحج، لكان أقرب إلى تحقيق هذا المصدر التشريعي الإسلامي، وبالأخص حين تتبناه حكومةٌ راشدةٌ غيورة.

هذا هو المصدر الثالث من مصادر الفتيا، ويليه المصدر الرابع وهو القياس.

المطلب الرابع

القياس

الفرع الأول: تعريف القياس لغةً واصطلاحاً

المسألة الأولى: تعريف القياس لغةً:

القياس في اللغة التقديرُ: فإن «القاف والواو والسين» كما يقول ابن فارس: «أصلٌ واحدٌ، يدل على تقدير شيءٍ بشيءٍ»، قال: «ومنه القياس، وهو تقدير الشيء بالشيء، والمقدار: مقياسٌ، تقول: قايَسْتُ الأمرين مقايسةً، وقياساً»[(٣)].

ويقال: قاسَ الشيءَ، يقيسُه قيساً، وقياساً. واقتاسَه، وقَيَّسَه، إذا قدَّره على مثالِه، كما يقال: قاسَ الشيءَ يقوسُه قوساً، لغةٌ في قاسَه يقيسُه، والمقايسةُ: مفاعلةٌ، من القياس، ويقال: قايَسْتُ بين شيئين، إذا قَادَرْتُ[(٤)] بينهما[(٥)].

---

(١) انظر: تعليم علم الأصول؛ للخادمي (١٧٩).

(٢) انظر: حجية الإجماع؛ للسرميني (٤٥٨).

(٣) مقاييس اللغة؛ لابن فارس، مادة (قوس) (٥/ ٤٠).

(٤) قادَرْتُ: ماثَلْتُ وقايَسْتُ، يقال: قادَرْتُ الرجلَ؛ أي: فعلتُ مثل فعله. انظر: اللسان؛ لابن منظور، مادة (قدر) (٥/ ٧٦).

(٥) انظر: العين؛ للخليل بن أحمد؛ مادة (قيس) (٥/ ١٨٩)، اللسان؛ لابن منظور، مادة (قيس)=

وقد يُسمَّى القياسُ: نظراً؛ «لأنَّه من طريقِ النظرِ يُدرَك»[١]، وقد يُسمَّى اجتهاداً؛ «لأنَّ ذلك طريقه، فسُمِّيَ به مجازاً»[٢].

خلاصةُ القول: أنَّ القياس هو تقدير الشيء بالشيء، ومنه القياس الأصولي، فإنَّ الفقيه يُقدِّر حكمَ الفرع على وَفق حكم الأصل، ويُسَوِّيه به[٣]، فيقال له حينئذٍ: قاسَ الفرعَ بالأصل، وقد جاءَ هذا الحَرْفُ في كتابِ عمرَ ﷺ إلى أبي موسى الأشعري ﷺ، وفيه قال: «الفهمَ الفهمَ فيما يَخْتَلِجُ في صدرِك، مما لم يَبْلُغْكَ في القرآن والسنة، فَتَعَرَّفْ الأمثالَ والأشباهَ، ثم **قِسْ الأمورَ عند ذلك**، واعمدْ إلى أَحَبِّها إلى اللهِ، وأشْبَهِهَا فيما تَرَى»[٤].

المسألة الثانية: تعريف القياس اصطلاحاً:

اختلف علماء الأصول في تعريف القياس اصطلاحاً، ومما ذكروا في تعريفه ما يأتي:

أ ـ قيل هو: «ترتيبُ الحكم في غير المنصوص عليه، على معنىً هو علةٌ لذلك الحكمِ في المنصوص عليه»[٥].

ب ـ وقيل هو: «حملُ أحدِ المعلومين على الآخر، في إثباتِ حكمٍ أو إسقاطِه، بأمرٍ جامعٍ بينهما»[٦].

= (٦/ ١٨٧)، المصباح المنير؛ للفيومي، مادة (قاس) (٢/ ٥٢١).

(١) فيكون من باب إطلاق اسم السبب على المسبَّب، انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار؛ لعبد العزيز البخاري (٣/ ٤٩٠)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ.

(٢) وهذا كالذي قبله، هو من باب إطلاق السبب على مسبَّبِه، انظر: المرجع السابق (٣/ ٤٩١).

(٣) انظر: شفاء الغليل في بيان الشَّبَه والمُخِيل ومسالك التعليل؛ لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (١٣)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢٠هـ.

(٤) أخرجه البيهقي بسنده برقم (٢٠١٣٤) (١٠/ ١١٥)، والدارقطني (٤/ ٢٠٦)، وانظر: الواضح؛ لابن عقيل (٥/ ٣٢٤)، وقد ذهب أبو محمد ابن حزم إلى تضعيف هذا الأثر من جهة إسناده، وذلك لتفرد عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وكلاهما متروكٌ، ومن طريق عبد الله بن أبي سعيد، وهو مجهولٌ، كما يقول ابن حزم في: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل؛ لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الظاهري (٦)، بتحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، ط أولى، ١٣٧٩هـ، لكن ذهب أبو العباس ابن تيمية إلى ثبوت هذه الرسالة، كما في منهاج السنة النبوية له (٦/ ٧١)، وذهب تلميذه ابن القيم إلى تلقي أهل العلم لها بالقبول، كما في إعلام الموقعين له (١/ ٨٥).

(٥) أصول الشاشي (٣٢٥).

(٦) الإشارة في معرفة الأصول؛ لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (٢٩٨)، بتحقيق محمد=

ج ـ وقيل هو: «حملُ معلومٍ على معلوم، في إثباتِ حكمٍ لهما، أو نفيه عنهما»[١].

د ـ وقيل هو: «حملُ فرعٍ على أصل، في حكم، بجامعٍ بينهما»[٢].

وقد ذكروا تعريفاتٍ أُخَرَ مقاربة لما تقدم، وهذا الأخير أوضحها، ومنه نستفيد أركان القياس الأربعة، وهي كما يأتي[٣]:

الركن الأول: الأصل[٤]، وهو محلُّ الحكم الذي يقاسُ عليه، فلا بدَّ منه؛ لأنَّ «الفروع لا تتفرَّع إلا عن أصول»[٥]، وله شرطان:

أ ـ أن يكون حكماً ثابتاً بالنص، أو باتفاق بين المتناظرَين، وإلَّا فإنَّه «إن أمكن توجيهُ المنعِ عليه؛ لم ينتفع به الناظِر ولا المُناظِر قبلَ إقامة الدليل على ثبوته»[٦].

ب ـ أن يكون حكمُ الأصل معقولَ المعنى، إذ القياسُ تعديةُ الحكم من محلٍّ إلى محل، بواسطةِ تعدِّي المقتضي، وما لا يُعقل معناه؛ كأوقات الصلوات، وعدد الركعات؛ لا يوقفُ فيه على المعنى المقتضي، فلا يمكن تعديةُ الحكم فيه[٧].

الركن الثاني: الفرع[٨]، وهو المقيس، ويشترط فيه أن تكون علةُ الأصل موجودةً فيه؛ لأن تعديةَ الحكم، فرعُ تعدِّي العلة[٩].

الركن الثالث: الحكم، وشرطه أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل؛

= علي فركوس، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط أولى، ١٤١٦هـ.

(١) المحصول (٥/ ٥)، وقال الرازي: واختاره جمهور المحققين منا، المنخول؛ للغزالي (٣٢٤)، وقد صححه الغزالي في الموضع المذكور.

(٢) روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ٢٧٥).

(٣) انظر تفصيل هذه الأركان في: قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٤/ ١٦٩) وما بعدها، المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٣٣٥) وما بعدها، روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ٣١٥)، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (١٧٩)، المذكرة؛ للشنقيطي (٢٧١)، أصول الفقه؛ لأبي زهرة (٢٠٢ ـ ٢١٩).

(٤) كالخمر أصلُ النبيذ، والبر أصل الأرز، انظر: قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٤/ ١٧٢)، شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٤/ ١٤).

(٥) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٤/ ١٧٢، ١٧٣).

(٦) المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٣٣٥)، وانظر: شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٤/ ٢٧).

(٧) انظر: قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٤/ ١٧٣).

(٨) كالنبيذ المقيس على الخمر، انظر: شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٤/ ١٥).

(٩) انظر: المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٣٤٣).

كقياس الأرز على البر في تحريم الربا، فلا يصح قياس واجبٍ على مندوب، ولا العكس، لعدم مساواتهما في الحكم[١].

الركن الرابع: العلة، وهي المعرِّف للحكم[٢]، الجامع بين الفرع والأصل[٣]، وهي «الركن الأعظم من مقصود القياس»[٤]، ويشترط لها خمسة شروط:

أ ـ أن تكون متعديةً، فإن كانت قاصرةً لم تصحَّ تعديةُ الحكم بها، وإن صحَّ أن تكون علة. ومثالُ المتعدية: الطعم في البر، ومثال القاصرة: جعلُ شهادة خزيمة بن ثابت ﷺ كشهادة رجلين، لعلة سبقِه إلى ذلك النوع من تصديقِه ﷺ[٥].

ب ـ أن تكون ثابتةً بمسلكٍ من مسالك العلة، وهي النص، أو الإجماع، أو الاستنباط[٦].

ج ـ أن تكون وصفاً ظاهراً، بحيث يمكن إثباتُه، والتحقق منه؛ كالصِّغَر، فإنه علةٌ لثبوتِ الولاية المالية.

د ـ أن تكون منضبطة، فلا تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال؛ كالسكر علةً لتحريم الخمر.

هـ ـ أن تكون وصفاً مناسباً للحكم؛ كالقتل؛ فإنه علةٌ مناسبةٌ لمنع الميراث، إذ التوارث لأجل العلاقة بين الوارث والمورِّث، والقتل ينافي ذلك[٧].

الفرع الثاني: حجية القياس

المسألة الأولى: أقوال أهل العلم في حجية القياس:

اختلف أهل العلم في حجية القياس، وهم في ذلك طرفان ووسط[٨]، وفيما يأتي بيانُ الخلاف في ذلك:

---

(١) انظر: المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٣٤٦).
(٢) نهاية السول شرح منهاج الأصول؛ لجمال الدين الإسنوي (٤/ ٥٣).
(٣) انظر: قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٤/ ١٨٨)، العدة؛ لأبي يعلى (١/ ١٧٥).
(٤) شفاء الغليل؛ للغزالي (١٤).
(٥) انظر: مذكرة أصول الفقه؛ للشنقيطي (٢٤٣).
(٦) يخصص الأصوليون عادةً مبحثاً في بيان مسالك العلة، وهي الطرق التي يُعرف بها كون الوصف علةً لحكم ما، انظر مثلاً: شفاء الغليل؛ للغزالي (١٦) وما بعدها.
(٧) انظر: قواطع الأدلّة؛ للسمعاني (٤/ ١٩٠).
(٨) انقسم العلماء تجاه القياس إلى أقسام: فمنهم من أجازه، لكن توسَّع فيه، وربما خالف=

القول الأول: ذهب جمهور علماء المسلمين إلى الاحتجاج بالقياس فيما لم يرد به نصٌّ ولا إجماع[١]، وإلى كونِه أصلاً من أصول الاستنباط، لا يستغني عنه الفقيه المجتهد[٢].

غيرَ أن هؤلاء انقسموا، فطائفةٌ توسعوا في الأخذ بالقياس، وهم أهل الرأي، حتى بالَغ بعضُهم في المقايسات، و«جمعوا بين الشيئين اللذَين فرَّق الله بينهما، بأدنى جامعٍ من[٣] شَبَهٍ، أو طردٍ، أو وصفٍ يتخيلونه علةً، يمكن أن يكون علته وأن لا يكون، فيجعلونه هو السبب الذي علَّق الله ﷻ ورسولُه ﷺ عليه الحكمَ بالخرصِ والظنِّ»[٤]، ولا شك أن هذا غلوٌّ وتكلفٌ، وعليه يُحمَل ما ورد عن السلف من ذم الرأي[٥].

وطائفةٌ منهم اقتصروا على قدرِ الضرورة منه، فلا ينظرون فيه حتى يتأكدوا من خلوِّ الواقعة من النص، قال الإمام أحمد: «سألتُ الشافعيَّ عن القياس، فقال: عند الضرورة»[٦]. اهـ، وهذا مذهب أهل الحديث. وهذه هي المسألة الفارقة بين أهل

= النصوص، فهذا نوعُ غلوٍّ، ومنهم من منعه، وهذا نوعُ جفاءٍ، ومنهم من توسَّطَ فأجازه للضرورة، انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٦٣) و(١/ ٤١٦).

(١) أصول الشاشي (٣٠٨)، أصول السرخسي (٢/ ١١٨)، الإشارة؛ للباجي (٢٩٨)، وإحكام الفصول؛ له (٢/ ٥٥٨)، جامع بيان العلم وفضله؛ لابن عبد البر (٢/ ٧٧)، شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي (٣٨٥)، الرسالة؛ للشافعي (٤٧٦)، الفقيه والمتفقه؛ للخطيب (١/ ٥٤ ـ ٥٥)، نهاية السول؛ للإسنوي (٤/ ٥)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (٢/ ٢٣٤)، المسودة؛ لآل تيمية (٣٢٨).

(٢) انظر: روضة الناظر؛ لابن قدامة (٢٧٩).

(٣) في المطبوع: «في شبهٍ»، وما أثبتُّه هو الصواب.

(٤) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٢٥٩)، وانظر أمثلةً للأقيسة الفاسدة في: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٣٤١) وما بعدها، والدرر السنية في الأجوبة النجدية؛ جمع عبد الرحمٰن بن قاسم (٧/ ٤٨٢، ٤٨٣)، ط خامسة، ١٤١٦هـ، ومن هذا النمَط ما ذكره الدبوسي من علماء الحنفية، في كتابه «تقويم الأدلة» [(٣٦٦)]، قال: «سمعتُ واحداً من شيوخنا يحتجُّ لإبطال النية في الوضوء؛ بأنَّ الوضوءَ فرضُ عينٍ تقامُ [كذا في المطبوع، ولعله: يُقامُ] في أعضائه، فلا تكون النيةُ شرطاً لأدائه، قياساً على قطع اليد قصاصاً أو في السرقة»، ثم تعقَّبه الدبوسي فقال: «هذا مما يُعرف ببداهة العقول فسادها، فإنَّه لا مشابهة بين القطع والوضوء بوجهٍ». اهـ.

(٥) بوَّبَ البخاري في صحيحه (٦/ ٢٦٦٥) فقال: «باب ما يُذكر من ذمِّ الرأي وتكلف القياس»، وقد أطال ابن القيم في بيان هذا المعنى في المجلد الأول من إعلام الموقعين.

(٦) المسودة؛ لآل تيمية (٢/ ٧١٠)، وهذا الذي نقله أحمد عن الشافعي صرَّح به الشافعي في=

الحديث وأهل الرأي، قال في المسوَّدة: «هل يجوزُ الحكمُ بالقياس قبل الطلب التامِّ للنصوص، هذه المسألة لها ثلاث صور:

إحداها: الحكمُ به قبل طلبه من النصوص المعروفة، وهذا لا يجوز بلا تردد.

الثانية: الحكمُ به قبل طلبِ نصوصٍ لا يعرفها، مع رجاءِ الوجودِ لو طلبها، فهذه طريقةُ الحنفية يقتضي جوازه[١]، ومذهب الشافعي وأحمد وفقهاء الحديث أنه لا يجوز. ولهذا جعلوا القياس بمنزلة التيمم، وهم لا يجيزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء، فكذا النص، وهو معنى قول أحمد: ما تصنع بالقياس، وفي الحديث ما يغنيك عنه، وهذه المسألة هي **الأم** في الفرق بين أهل الحديث وأهل الرأي، لكن يتفاوت أهل الحديث في طلب النصوص، وطلبِ الحكم منها...

الثالثة: إذا أَيِسَ من الظَّفَر بنصٍّ، بحيث يغلب على ظنه عدمه، فهنا يجوز بلا تردد»[٢].اهـ.

القول الثاني: ذهب داود الظاهري وأتباعُه إلى عدم حجية القياس، وقالوا: «لا يجوزُ الحكمُ البتة في شيءٍ من الأشياءِ كلِّها إلا بنصِّ كلامِ الله تعالى، أو نصِّ كلامِ النبي ﷺ، أو بما صحَّ عنه من فعلٍ أو إقرار، أو إجماعٍ من جميع الأمة كلها متيقن أنه قاله كل واحدٍ منهم دون مخالفٍ من أحدٍ منهم»[٣].

المسألة الثانية: مبعث الخلاف في حجية القياس:

ومبعثُ الخلاف بين المثبتين للقياس والنافين له؛ مسألةُ «تعليل أحكام الله تعالى»[٤]، فالقائلون بالتعليل أخذوا بالقياس فيما كان من المسائل معقولَ المعنى. ونفاةُ التعليل يرون أن الله تعالى لا يشرع شيئاً من الأحكام لعلةٍ أصلاً، فإذا ورد التنصيصُ على علة الحكم؛ جعلوا ذلك سبباً قاصراً على ذلك الموضع خاصة، ولم يُعَدُّوه إلى نظائرِه[٥].

وقد اختلفوا في مسألة التعليل على قولين، كما يأتي:

= الرسالة، حيث قال: «ونحكمُ بالإجماع ثم القياس، وهو أضعفُ من هذا، ولكنها منزلةُ الضرورة».اهـ، الرسالة؛ للشافعي (٥٩٩).

(١) كذا بالأصل، والصواب: (فهذا طريقة الحنفية تقتضي...).

(٢) المسودة؛ لابن تيمية (٣٧٠)، باختصار.

(٣) الإحكام؛ لابن حزم (٧/ ٣٧٠).

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة؛ لابن القيم (٢/ ٤٢).

(٥) انظر: الإحكام؛ لابن حزم (٧/ ٥٧).

القول الأول: ذهب الجمهور من أهل السنة، والمعتزلة، إلى إثبات التعليل في أحكامِ الله تعالى، وقد حكى أبو العباس ابن تيمية اتفاقَ أئمة الفقهاء على ذلك[١].

القول الثاني: ذهب أبو الحسن الأشعري، وداود الظاهري إلى نفي التعليل عن أحكامه تعالى[٢].

واحتجَّ ابن حزم بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣]، قال: «فمن سأل عما يفعل فهو فاسق»[٣].اهـ، وأجيب بأن الآية خارج محل النزاع؛ لأنها جاءت لإثبات عزة الله ﷻ؛ أي: أنه سبحانه لا يحاسبه أحدٌ على أفعاله[٤].

وقال المانعون أيضاً: إن الحكمة ترجع إلى علمه بأفعال العباد، وإيقاعها على الوجه الذي أراده، لا إلى أفعاله وأحكامه[٥]. ويقولون: إن الباري تعالى خلق الخلق «لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها»[٦]، وهم يقصدون بذلك تنزيه الخالق ﷻ عما أسموه بالأغراض، وهو مستغنٍ عنها كما يقولون، إذ له الكمال المطلق، قالوا: فمن أثبتَ التعليلَ والحكمةَ؛ فقد زعم أن الله تعالى يستفيد بها كمالاً وتماماً لم يكن له من قبل[٧].

وقال مثبتو التعليل: «بل هو حكيمٌ في خلقه وأمره، والحكمة ليست مطلق المشيئة، إذ لو كان كذلك لكان كل مريدٍ حكيماً، بل الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة، والغايات المحبوبة»[٨]. فلا جرمَ أن كانت أحكامُ الله ﷻ ورسوله ﷺ منوطةً بعللٍ مقصودة، وحكمٍ بالغة، وإن خفيت على

---

(١) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٨/ ٣٧٧)، دقائق التفسير؛ لابن تيمية (٢/ ١٠٩).

(٢) انظر: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل؛ لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (٤٧) وما بعدها، وقد أغرَبَ أبو محمد ـ عفا الله عنه ـ حين قال: «أول ذنبٍ عُصِيَ اللهُ به التعليل لأوامر الله بلا نص»، كما في ص(٤٩) من كتابه المشار إليه آنفاً.

(٣) الإحكام؛ لابن حزم (٨/ ٥٦٥).

(٤) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ د. أحمد الريسوني (٢٢٥)، والقياس في العبادات؛ لمحمد منظور إلهي (٣٢٥).

(٥) انظر: معالم أصول الدين؛ للفخر الرازي (١٠٥)، الإحكام؛ لابن حزم (٨/ ٥٤٦)، قواعد العقائد؛ للغزالي (٢٠٩)، غاية المرام؛ للآمدي (٢٢٤)، المواقف؛ للإيجي (٣/ ٢٩٤).

(٦) غاية المرام؛ للآمدي (٢٢٤).

(٧) المرجع السابق (١/ ٢٢٦).

(٨) دقائق التفسير؛ لابن تيمية (٢/ ١٠٩).

بعض الناس أحياناً. وهذا موضعٌ شريفٌ، يظهر فيه تفاضل العلماء بما آتاهم الله من العلم، حين يستنبطون المناط الذي دلَّ عليه الكتاب والسنة، فمن وفقه الله تعالى لذلك، دلَّ على فهمه لمرادِ الله تعالى ومرادِ رسوله ﷺ[١].

وأما لفظُ «الأغراض» فهو وإن كان يثبته بعضُ المعتزلة، إلا أنه «عند الفقهاء يُشْعِرُ بنوعٍ من النقص، إما ظلم وإما حاجة، فإن كثيراً من الناس إذا قال: فلانٌ له غرضٌ في هذا، أو فعلَ هذا لغرضه، أرادوا: أنه فَعَلَه لهواه ومُرَادِه المذموم، والله ﷻ منزهٌ عن ذلك، فعبَّر أهلُ السنة بلفظ الحكمة والرحمة والإرادة، ونحو ذلك مما جاء به النص»[٢].

وبذلك يجتمع لأهل السنة إثباتُ الكمال لله تعالى، بإثبات كمالِ عدلِه وحكمتِه، ونفيُ النقصِ عنه تعالى؛ بنفي العبث عن أفعالِه وأحكامِه، ولا ريب أن نفي الحِكَم والعلل عن أفعالِه تعالى فرعٌ عن تعطيل أسمائه وصفاتِه، أو بعضها، ولذا قال ابن القيم: «وهذه المسألة من أجلِّ مسائل التوحيد، المتعلقة بالخلق والأمر»[٣]. اهـ، فإثبات التعليل من تمام التوحيد وكمالِه، والحمد لله رب العالمين.

إذا تقرَّر هذا، وأنَّ أفعال الرب ﷻ معلَّلةٌ بمصالح العباد، فإنَّ فيه نقضاً لأهم الأسس التي يُشيَّد عليها نفي القياس ورده، وبه تتحقق صحة القياس الفقهي، إذا لم يخالف ما هو أقوى منه.

المسألة الثالثة: سياقُ أهمِّ الأدلة للفريقين:

أولاً: أهمُّ الأدلة لمثبتي القياس:

أ ـ قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَۚ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [الحشر: ٢].

وجه الاستدلال بالآية: أن «الاعتبار» في الأصل يأتي لمعانٍ، أهمها: المرور على المكان وقطعُه، يقال: عَبَرتُ النهرَ؛ أي: قطعتُه إلى الجانب الآخر، وعَبَرتُ

(١) انظر: درء التعارض؛ لابن تيمية (٧/ ٣٤٠).
(٢) منهاج السنة؛ لابن تيمية (١/ ٤٥٥).
(٣) مفتاح دار السعادة؛ لابن القيم (٢/ ٤٢).

السبيل؛ أي: مَرَرتُ، وعَبَرتُ الرؤيا؛ أي: فسَّرتُها، وبمعنى الاختبار والامتحان، يقال: عَبَرتُ الدراهم، واعتَبَرتُها؛ أي: عَدَدتُها فوجدتُها ألفاً مثلاً، وبمعنى الاتعاظ، ومنع العِبرة والعِظَة[١]، إذا ثبت أنَّ من معاني الاعتبار المرور والانتقال، فإنَّ هذا متحققٌ في القياس، إذ في القياس «نقلُ الحكمِ من الأصل إلى الفرع»[٢].

ومما يصدق عليه لفظ الاعتبار: مقايسةُ الشيء بغيره، وهو داخلٌ في معنى آية الحشْر هذه، وهذا هو القياس[٣]، قال الجصاص: «فيه أمرٌ بالاعتبارِ، والقياسُ في أحكامِ الحوادثِ ضربٌ من الاعتبار، فَوَجَبَ استعمالُه بظاهر الآية»[٤].اهـ.

ب ـ حديث معاذ رضي الله عنه، أن النبي ﷺ لما أرادَ أن يبعثه إلى اليمن قال: «**كيف تقضي إذا عَرَضَ لك قضاءٌ**»، قال: أقضي بكتاب الله، قال: «**فإن لم تجد في كتاب الله**»، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «**فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله**»، قال: أجتهدُ رأيي ولا آلو، فضرب رسولُ الله ﷺ صدرَه، وقال: «**الحمد لله الذي وَفَّقَ رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله ﷺ**»[٥].

---

(١) انظر: تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (عبر) (٢/ ٣٧٨، ٣٧٩)، المصباح المنير؛ للفيومي (٣٨٩، ٣٩٠).

(٢) الإحكام؛ للآمدي (٢/ ٣٧)، طبعة دار الصميعي، وانظر: تقويم الأدلة؛ للدبوسي (٢٦٣)، الواضح في أصول الفقه؛ لابن عقيل (٥/ ٢٧٤).

(٣) انظر: روضة الناظر؛ لابن قدامة (٢٨٥).

(٤) أحكام القرآن؛ للجصاص (٤/ ٣١٧)، كشف الأسرار؛ للبخاري (٣/ ٥٠٣)، الإحكام؛ للآمدي (٢/ ٣٧)، طبعة دار الصميعي.

(٥) أخرجه أبو داود برقم (٣٥٩٢) (٣/ ٣٠٣)، من حديث حفص بن عمر، عن شعبة، عن أبي عون، عن الحارث بن عمرو، عن أناسٍ من أهلِ حِمص من أصحاب معاذٍ مرفوعاً، هكذا مرسلاً، ثم أسنده من طريقٍ أخرى عن يحيى، عن شعبة، عن أبي عون، عن الحارث، عن ناسٍ من أصحاب معاذ، عن معاذٍ مرفوعاً، وسكت عنه أبو داود، وأخرجه الترمذي برقم (١٣٢٧) (٣/ ٦١٦)، وقال: «هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل».اهـ، كما أخرجه البيهقي في سننه الكبرى (١٠/ ١١٤)، والدارمي (١/ ٧٢)، والحديث قال عنه البخاري كما في تاريخه الكبير (٢/ ٢٧٧)، مصورة دار الباز: «لا يصح».اهـ، وكذا في تاريخه الأوسط (٣/ ١٣٩)، ووافقه أبو جعفر العقيلي كما في الضعفاء له (١/ ٢٣٥)، وضعفه غيرهما من النقاد، لجهالة الحارث بن عمرو، وأصحاب معاذ رضي الله عنه، انظر: الميزان؛ للذهبي (١/ ٤٣٩)، وعون المعبود، للآبادي (٩/ ٣٦٩)، والسلسلة الضعيفة؛ للألباني (٨٨١)، وخالف ابن القيم فصحح الحديث، معللاً بأنه لا يعرف في أصحاب معاذ متهم ولا كذاب ولا مجروح، واستدل بعدم تسمية أصحاب معاذ على شهرة الحديث بينهم، =

وجه الاستدلال بالحديث: أنَّ النبيَّ ﷺ أقرَّ معاذاً ﵁ على اجتهادِ رأيه، ومنه القياس[١]، قالوا: وهذا الحديث وإن كانَ ضعيف الإسناد، إلا أنَّ الأمة تلقته بالقبول، فاستغنى بذلك عن الإسناد[٢].

ج ـ أن النبيَّ ﷺ استعملَ القياسَ، وأرشدَ إليه[٣]، ومن ذلك: أنه جاءه رجلٌ من خَثْعَم فقال: «إنَّ أبي أَدْرَكَه الإسلامُ وهو شيخٌ كبيرٌ، لا يستطيع ركوبَ الرَّحْل، والحجُّ مكتوبٌ عليه، أفأحجُّ عنه، قال: «**أنت أكبرُ ولدِه**»، قال: نعم، قال: «**أرأيت لو كان على أبيك دَيْنٌ فقضيته عنه، أكان يجزيء عنه**»، قال: نعم، قال: «**فاحْجُجْ عنه**»[٤]، قال ابن حبان: «في هذا الخبر دليلٌ على رُخَصِ المقايسات»[٥].اهـ، واحتجَّ به ابن القيم على صحة الأخذ بالقياس، فقال: «فقرَّب الحكم من الحكم، وجعل دَينَ الله سبحانه في وجوب القضاء، أو في قبوله، بمنزلة دَين الآدمي، وألحَقَ النظيرَ بالنظير، وأكَّدَ هذا المعنى بضربٍ من الأولى، وهو قوله: «**اقضوا الله، فالله أحقُّ بالقضاء**»[٦].اهـ.

= انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ٢٦١)، وسبقه إلى ذلك الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (١/ ١٨٩)، بيد أن الصناعة الحديثية تقضي بتضعيف مثل هذا الحديث لما سبق، كيف وقد ضعفه شيخ الصنعة أبو عبد الله البخاري، والله أعلم.

(١) انظر: كشف الأسرار؛ للبخاري (٣/ ٥٠٣)، الإحكام؛ للآمدي (٢/ ٤٢)، طبعة دار الصميعي، الواضح في أصول الفقه؛ لابن عقيل (٥/ ٣٤٢)، إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ٢٦١).

(٢) كشف الأسرار؛ للبخاري (٣/ ٥٠٨)، ولكن علَّق الشيخ عبد الرزاق عفيفي على هذا الحديث في الإحكام؛ للآمدي (٢/ ٤١)، فقال: «ودعوى تلقي الأمة له بالقبول يكذِّبُها ما نقل عن البخاري والترمذي وغيرهما من عدم قبوله، فإن أريد بتلقي الأمة له بالقبول تلقي علماء الفقه وأصوله فقط وعلماء السِّيَر؛ فذلك لا مقنعَ فيه، فإنهم يحتجون في كتبهم بالطوامِّ، وليسوا من أهل الحديث»، ثم قال: «ومن العجب دعوى أبي المعالي الجويني: أنَّ الحديث مخرَّجٌ في الصحيحين، وقد وهَّمه في ذلك ابن حجر، انظر: تهذيب التهذيب، ونصب الراية، وما قيل من أن الحديث روي متصلاً من طريق عبادة بن نُسَيٍّ، عن عبد الرحمٰن بن غنم؛ لا يجدي أيضاً، ما دام من دون عبادة مجهولاً».اهـ.

(٣) ذكروا في الباب أحاديث كثيرةً جداً، حتى ذكر عبد العزيز البخاري أنَّه من باب المتواتر المعنوي، كشف الأسرار (٣/ ٥٠٧).

(٤) أخرجه أحمد (٤/ ٥)، والنسائي (٥/ ١١٨)، برقم (٢٦٣٩)، وأبو يعلى (١٢/ ٨٢)، وصححه ابن حبان (٩/ ٣٠٢).

(٥) صحيح ابن حبان (٩/ ٣٠٢).

(٦) إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ١٩٩)، وقارن بالإحكام؛ للآمدي (٢/ ٤٢).

ولما قال النبي ﷺ: «**وفي بُضْعِ أحدِكم صدقةٌ**»، قالوا: يا رسول الله: أيأتي أحدُنا شهوتَه ويكونُ له فيها أجرٌ، قال: «**أرأيتم لو وضَعَها في حرامٍ أكان عليه فيها وزرٌ، فكذلك إذا وضعها في الحلالِ كان له أجر**»[1]، قال ابن حبان: «هذا خبرٌ أصلٌ في المقايساتِ في الدين». اهـ[2]، وقال ابن القيم: «وهذا من قياسِ العكسِ الجليِّ البيِّنِ، وهو إثباتُ نقيضِ حكمِ الأصلِ في الفرعِ، لثبوتِ ضِدِّ علته فيه». اهـ[3].

د ـ إجماعُ الصحابةِ ﷺ على الاحتجاجِ بالقياس[4]، فقد عملوا به في وقائع متعددة، «وشاعَ وذاعَ ذلك بينهم من غيرِ ردٍّ وإنكار»[5]، فكانَ إجماعاً، والمنقول عنهم في هذا الباب بالغٌ مبلغَ التواتر المعنوي[6].

ومن ذلك قياسُ عليٍّ ﷺ في حدِّ السُّكر، فقد استشار عمر ﷺ الصحابة في الخمر يشربها الرجل، فقال له علي بن أبي طالب ﷺ: «نَرَى أن تجلدَه ثمانين، فإنَّه إذا شَرِبَ سَكِرَ، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى ـ أو كما قال ـ، قال: فجلد عمر في الخمر ثمانين»[7].

وفي قصة النفر الذين قتلوا رجلاً واحداً باليمن، فأمر عمر ﷺ بقتلهم، وقال: «لو تمالأَ عليه أهلُ صنعاءَ لقَتَلْتُهم جميعاً»[8]، قال عبد الرزاق: «قال ابن جريج: وأخبرني عبد الكريم؛ أنَّ عمر ﷺ كان يَشُكُّ فيها، حتى قال له علي ﷺ: يا أمير المؤمنين؛ أرأيتَ لو أنَّ نفراً اشتركوا في سَرِقَةِ جزورٍ، فأخَذَ هذا عضواً، وهذا عضواً، أكنت قاطعَهم؟، قال: نعم، قال: فذلك حين اسْتَمْدَحَ[9] له الرأي»[10]. اهـ.

---

(١) أخرجه مسلم برقم (١٠٠٦) (٢/ ٦٩٧)، وأحمد (٥/ ١٦٧)، وابن حبان (٩/ ٤٧٥).
(٢) صحيح ابن حبان (٩/ ٤٧٥).
(٣) إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ١٩٩).
(٤) انظر: أصول السرخسي (٢/ ١١٨)، كشف الأسرار؛ للبخاري (٣/ ٥١١)، الاعتصام، للشاطبي (٢/ ٢٢٦)، البرهان، للجويني (٢/ ٤٩٩)، الإحكام، للآمدي (٤/ ٤٣)، الواضح في أصول الفقه؛ لابن عقيل (٥/ ٣١٦) و(٥/ ٥٣٣١)، إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ١٣٠)، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (١٧٨).
(٥) كشف الأسرار؛ للبخاري (٣/ ٥١١).
(٦) إرشاد الفحول؛ للشوكاني (١٧٨).
(٧) أخرجه مالك في الموطأ (٢/ ٢٤٨)، ومن طريق مالكٍ أخرجه الشافعيُّ في مسنده (١/ ٢٨٦)، وعنه البيهقيُّ (٨/ ٤٠، ٤١)، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٩/ ٤٧٥)، وصححه الحاكم في مستدركه (٤/ ٤١٧)، والحديث علقه البخاري في صحيحه (١٢/ ٢٢٧) مع الفتح، وقواه ابن القيم بمجموع طرقه، كما في الإعلام، لابن القيم (١/ ٢١١)، وصححه ابن حجر في الفتح (١٢/ ٢٢٨)، والألباني في الإرواء (٧/ ٢٦٠).
(٨) أخرجه مالك (٢/ ٨٧١)، والدارقطني (٣/ ٢٠٢)، والبيهقي (٨/ ٤١).
(٩) في نسخة (أوضَحَ له الرأي)، كما ذكر محقق المصنف.
(١٠) مصنف عبد الرزاق (٩/ ٤٧٧).

وقد ساق ابن القيم هذه الآثار وغيرها مما دلَّ على اعتبار الصحابة ﭫ القياسَ حجةً من حجج الشرع، ثم قال: «المقصود أن الصحابة ﭫ كانوا يستعملون القياسَ في الأحكامِ، ويعرفونها بالأمثال والأشباه والنظائر، ولا يُلتفت إلى من يقدح في كل سندٍ من هذه الأسانيد، وأثرٍ من هذه الآثار، فهذه في تعددها، واختلاف وجوهها وطرقها، جاريةٌ مجرى التواتر المعنوي، الذي لا يُشك فيه، وإن لم يثبت كل فردٍ فردٍ من الأخبار به»[1] .اهـ.

ولا شك أن هذا النوع من الاستقراء من أقوى الأدلة على حجية القياس، مما تضعف معه سائر شبهات المخالفين، ولذا قال الآمدي: «وهو ـ أي: الإجماع ـ أقوى الحجج في هذه المسألة»[2] .اهـ.

ثانياً: أدلة مانعي القياس:

أ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١﴾﴾ [الحجرات: ١].

وجه الاستدلال بالآية: أنها تنهى عن القول في الدين بغير نص، والقياس ليس كذلك[3] .

وقد أجاب الجمهور عن هذا الاستدلال بأنَّ: «الدلائل القطعية قد قامت على صحة القياس[4]، وهو في الحقيقة ردُّ الفعلِ إلى أصلِه من الكتاب والسنة، فالحكمُ به حكمٌ بما أنزل الله، وردٌّ إلى الله ﷻ والرسول ﷺ»[5] .

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦].

وجه الاستدلال بالآية: كونها نَهَت عن القول بغير علم، والقول بالقياس مخالفٌ لمقتضى الآية؛ لأنه قول بغير علم[6] .

وردَّ الجمهور على هذا الاستدلال بأنَّ: العلم المذكور هو علمٌ مُنَكَّرٌ، في موضعِ النفي، والنكرةُ في موضعِ النفيِ تَعُمُّ، فاستعمال الرأي يُثبِتُ نوعَ علمٍ من طريق

---

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ٢١٣).
(٢) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ٤٣).
(٣) انظر: الإحكام، لابن حزم (٨/ ٤٩٣).
(٤) لما تقدم من إجماع الصحابة، وللسنة العملية الماضية في تقرير الأحكام بالقياس.
(٥) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٤/ ٦٥)، وانظر: نهاية السول؛ للإسنوي (٤/ ٢١).
(٦) انظر: الإحكام، لابن حزم (٨/ ٤٩٣).

الظاهر، وإن كان لا يثبت علم اليقين، وعلمُ اليقين ليس بشرط لوجوب العمل ولا لجوازه اتفاقاً، فإن العمل بخبر الواحد واجبٌ، ولا يثبت به علمُ اليقين، والعملُ بالرأي في الحرب جائزٌ، وفي باب القبلة عند الاشتباه واجبٌ، وفي المعالجة بالأدوية جائزٌ، وإن كان شيءٌ من ذلك لا يوجب علم اليقين(١).

ج ـ حديث: «**إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدَّ حدوداً فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رخصةً لكم، ليس بنسيان، فلا تبحثوا عنها**»(٢).

وجه الاستدلال بالحديث: حيث أمرهم ﷺ أن يفعلوا ما فرض الله عليهم، ويتركوا ما نهاهم عنه، ويسكتوا عما سكت عنه، وفي هذا كفايةٌ في إبطال القياس؛ كما يقول ابن حزم(٣).

وأجاب الجمهور على هذا الاستدلال بأنَّ: ما ثبت بالقياس على المنصوص فهو داخلٌ في حكمه، ولا يخلو مانع القياس من أن يحكم في المعفو عنه بهواه، أو لا يحكم فيه بشيء، فإن حكم بالهوى فقد زاد على الحال التي عابها على القائسين؛ لأن القائس لا يحكم عند عدم النص إلا بما يوجبه الدليل والاعتبار، لا بما يوجبه الهوى والشهوة، وإن لم يحكم فيها بشيءٍ أدى ذلك إلى إبطال الأحكام، وهذا باطل بالإجماع(٤).

المسألة الرابعة: الترجيح:

مما تقدم يتبين رجحان قول الجمهور القائلين بالقياس، لقوة استدلالهم، وردِّهم

(١) أصول السرخسي (٢/ ١٤١) بتصرف يسير.

(٢) أخرجه أحمد (٤/ ٣٣٨)، والدارقطني (٤/ ١٨٣)، والبيهقي (١٠/ ١٢) واللفظ له، والحديث من رواية داود بن أبي هند، عن مكحول، عن أبي ثعلبة الخشني، وللحديث علتان: إحداهما: أنَّ مكحولاً لم يصح له السماع من أبي ثعلبة، والثانية: أنه اختلف في رفعه ووقفه على أبي ثعلبة، لكن قال الدارقطني: الأشبه بالصواب المرفوع، وقد حسن النووي هذا الحديث، وكذا أبو بكر السمعاني في أماليه، وقد روي من وجهٍ آخر عند الحاكم والبزار، وقال البزار: إسناده صالح، ذكره الحافظ ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢٦١)، والحاصل أن طرق حديث أبي ثعلبة هذا ليست بقائمة، ولكن له شواهد تقويه من جهة المعنى، ومن ثم صححه بعض المتأخرين، انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٢٤٩)، تفسير ابن كثير للآية (١٠١) من سورة المائدة (٢/ ١٠٧)، وفتح الباري؛ لابن حجر (١٣/ ٢٦٦).

(٣) انظر: الإحكام، لابن حزم (٨/ ٥٠٦).

(٤) إحكام الفصول؛ للباجي (٢/ ٥٧٦).

استدلال الظاهرية بالنصوص التي وردت في النهي عن القول بغير حجة، بأن المراد بها النهي عن القول في الدين بالرأي المجرد، وعليه يحمل ما ورد عن السلف من ذم الأخذ بالرأي، والقياس ليس كذلك، إذ هو أخذٌ بمقتضى النص الوارد في حكم الأصل[١].

الفرع الثالث: موقف المعاصرين من القياس

لما كانت هذه الشريعة خاتمة الرسالات السماوية، فقد أودع الله تعالى فيها أسرارَ خلودها وتجدُّدها، وأقامها على أصول وقواعد كلية، بحيث تستوعب حدود الزمان والمكان، وتغدو ناظمةً لحركة المكلفين، ومن تلك الأصول دليل القياس، الذي به يتمكن المجتهد من استنطاق النصوص الشرعية، واعتبار النظائر والأمثال، وإلحاق النظير بالنظير، للوفاء بحاجات الناس المتجددة. ولئن كانت هذه الميزة ذات خطر في العصور المتقدمة، فإنها في هذا العصر أشد خطراً، ذلك أنَّ التغيرات الهائلة التي طرأت على الأمة الإسلامية، والنوازل التي حلَّت بها، قد ولَّدت من المسائل والإشكالات المتعدِّدة، التي لم تكن تخطر ببالِ بشرٍ إلى وقتٍ ليس بالبعيد، فلا غروَ أن استنهض فقهاء العصر إلى النظر في السؤالات التي تترى عليهم من كل مكان، مما لا يجدون له مثالاً فيما سبق، فقامت سوق «الاجتهاد الفقهي»، وأعملَ الفقهاء أدوات الاجتهاد وآلاتِه؛ بما يفتح الله على عباده من الفهم والفقه.

هذا وقد كان للقياس في المجال الاجتهادي حظٌّ وافرٌ، غيرَ أنه قد يلمُّ بعضُ المعاصرين عند الأخذ بالمقاييس في النوازل؛ بشيءٍ من الأخطاء والتجاوزات تأصيلاً وتنزيلاً، وفيما يأتي بيان هذه الأخطاء بالأمثلة:

المسألة الأولى: التساهل في القياس من جهة التأصيل:

لا ريب أنَّنا إذا نظرنا إلى ما دوَّنه علماء الأصول في مباحث القياس، ألفيناها قد كوَّنَت أداةً بالغة الضبط، منتجةً أحكاماً متجددةً صحيحة على مَرِّ الأزمان، وذلك بعد أن نستبعد بالطبع بعض العناصر التي تؤخذ على طائفة من تلك الكتابات، كمن قال:

---

(١) انظر: المستصفى، للغزالي (٢/ ٦٤)، الإحكام؛ للآمدي (٢/ ٦٣)، نهاية السول؛ للإسنوي (٤/ ٢٠)، مذكرة الشنقيطي (٢٤٥).

بأنَّ القياسَ مقدَّمٌ على خبر الآحاد[١]، أو أنَّ تسعةَ أعشارِ الفتاوي والأقضية المروية عن السلف «صادرةٌ عن الرأيِ المحض والاستنباط، ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر»[٢]، فهذه وأمثالها زلات علمية، أنتجت خللاً في التطبيق والتنزيل، فرأينا من يردُّ الحديث الصحيح الذي لا معارض له؛ لمخالفته القياس في ظنه، وقد تقدم قريباً أن الشافعي وأحمد جعلا القياس سائغاً عند الضرورة فحسب.

ولكن هذه النظرة العملية المعتدلة في آنٍ للقياس؛ لم تُرضِ بعضَ المعاصرين، فراحوا يقترحون الاقتراح تلو الاقتراح، ابتغاء التخفيف من ضبطية الأدلة الشرعية، وفتح الباب لاستدخال الأحكام الجديدة على الشريعة، وإن كانت غريبةً عنها، وربما كانت مناقضةً لمحكماتِها من حيث لا يشعرون.

المثال الأول: الدعوة إلى القياس الواسع:

في سياق دعوتِه إلى التغيير في أصول الفقه، التي يسميها «تجديداً»؛ يقدم الدكتور حسن الترابي تصويراً جديداً للقياس الذي يقترحه لكي يكون علمُ أصولِ الفقهِ متصلاً بواقع الحياة على حدِّ قوله، وهذا مقصدٌ نبيلٌ بغض النظر عن الظروف المحيطة به، بشرط أن تكون الوسيلة إليه منضبطةً مع أصول الشريعة، إلا أن الدكتور يرى أن قضايا الأصول كما هي في كتب المتقدمين أصبحت تؤخذ تجريداً، حتى غَدَت «مقولاتٍ نظرية عقيمة، لا تكادُ تلدُ فقهاً ألبتة، بل تولِّد جدلاً لا ينتهي»[٣]، والمتوقع ممن هو على مستوى د. الترابي أن يدعو إلى تنقية الأصول بعامة، ومباحث القياس بخاصة، من شوائب نظرية تنقية تؤدي إلى صرفه عن العقم الذي قام بتوصيفه، وتعيده إلى نصابه الشرعي الصحيح.

إلا أن الدكتور لما تحدث عن أصل القياس اقترح أن يعادَ فيه النظر، وأن يؤخذ بالقياس الواسع كما يسميه؛ لأن القياس الأصولي «ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبيين الأحكام والآداب والشعائر، لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من تلك الشرائط المعقدة، التي وضعها له مناطقة الإغريق، واقتبسها الفقهاء الذين عاشوا مرحلة ولع الفقه بالتعقيد الفني، وولع

---

(١) جزم القرافي بنسبة هذا القول إلى الإمام مالك، في شرح تنقيح الفصول (٣٨٧)، فإما أن يقال: إنه خطأٌ في النقل، أو أن يكون مقصودهم بالقياس خلاف ما اصطلح عليه متأخرو الأصوليين، انظر: تمكين الباحث؛ د. وميض العمري (٢٠٢).

(٢) البرهان؛ للجويني (٢/ ٥٠٢).

(٣) تجديد أصول الفقه، للترابي (٧).

الفقهاء بالضبط في الأحكام»[(١)].

هذا الذي يطرحه الترابي بديلاً للقياس الأصولي المنضبط، قد انطلق فيه من دعوتِه إلى التغيير الشامل في الشريعة أصولاً وفروعاً، ثم لا يؤطِّر مقترحه بحدود واضحة، ولا يصوغ بديلاً محكماً لتلك الأصول الضابطة، ولذا فهذه الطريقة لا تغني شيئاً في مجال التأصيل، ولا تصلح للدلالة على أحكام الله في الوقائع المتجددة، وما اشتكى منه الدكتور من قصور الكفاءة في القياس الشرعي، لو سلمنا بوجوده، راجعٌ إلى القائس لا إلى القياس، وأما الحرج الذي زعمه فيه إنما هو الحرج الطبيعي الذي لا يخرج عن قدرة المكلفين، وهو من طبيعة التكليفات الشرعية، أو هو مما استدخله بعض الضعفاء من الفقهاء في الدين، مما لا تصح نسبته إلى الشريعة، ثم إنك إذا نظرت إلى أصحاب القوانين الوضعية وجدتَ عندهم من القواعد والضوابط الحرجة، ما لا يقارن بسعة هذه الشريعة المباركة؛ وأصولها الثرَّة، على أن القياس الذي يتعاطاه الفقهاء أوسع من المفهوم الأصولي للقياس.

المثال الثاني: الهجوم على القياس كما قرره الإمام الشافعي:

شنَّ الدكتور نصر أبو زيد هجوماً غريباً على الإمام الشافعي، أول مدوِّن لعلم الأصول، متهماً إياه بتوسيع سلطة النصوص الشرعية، وتضييق دائرة العقل، بربط الاجتهاد والقياس بالنصوص، وأنَّ الشافعي بتوصيفه القياس على أنه كاشف للحكم، يسعى إلى «تكريس سلطة الماضي، بإضفاء طابع ديني أزلي»[(٢)] في خطابه، وهذا ما أدى إلى «تكبيل الإنسان، بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته»[(٣)].

وهذا التجَنِّي ليس بغريبٍ على هذا الكاتب؛ لأنَّ ما قامَ به الإمام الشافعي قطع به الطريق على كل متقوِّلٍ في الشرع بغير علم، واستنَّ منهجاً في البحث ينظِّم للناظر طرائق الاستنباط.

وبما أنَّ هذا الكاتب ينتمي إلى التيار اليساري[(٤)]، ويعتقد أنَّ القرآن الكريم ذاته

---

(١) المرجع السابق (٢٤).

(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (١٤٦)، وانظر في نقضِ كتابِه هذا: نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاته؛ رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط أولى، ١٤١٧هـ.

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية؛ لنصر أبو زيد (١٤٦).

(٤) انظر فيما يسمى «اليسار الإسلامي»: ظاهرة اليسار الإسلامي؛ لمحسن الميلي، دار النشر الدولي، الرياض، ط أولى، ١٤١٤هـ، والعصرانيون؛ لمحمد حامد الناصر (٣٢٨ ـ ٣٤٣)، =

نصٌّ تاريخي[1]، فإنه لا يستنكف عن الدعوة إلى الثورة، لا على منهج الإمام الشافعي وإخوانه من أئمة الإسلام، بل على مصادر الشريعة نفسها، مصرِّحاً بأنه «قد آنَ أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر ـ لا من سلطة النصوص وحدها ـ بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً، قبل أن يجرفنا الطوفان»[2]، بهذه الكلمات ختم نصر أبو زيد رسالته حول الإمام الشافعي، وقد ملأها بالتحامل على المنهج المحكم الذي استوحاه الشافعي من مصادر الشريعة[3].

ولم يذكر لنا الدكتور ما الطوفان الذي سيجرفه إذا هو لم يقم بالتحرر من النصوص الإلٰهية، أما هذه الأمة ـ بحمد الله تعالى ـ فهي تسير على هذا المنهج الراسخ منذ أربعة عشر قرناً من الزمان، ولم يجرفها طوفانٌ، ما عدا بعض الهنات التي وقعت فيها بعض أجيالها، لا بسبب استمساكها بالنصوص، بل بابتعادها عنها، فكلما كانت من النصوص أبعد، كانت أقل وأذل، وكلما استمسكت بكتابها كلما كانت أعزُّ وأغلب، قال تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ ۚ فَلَا تَكُ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ ۚ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٧﴾﴾ [هود: ١٧]، وقال تعالى: ﴿فَٱسْتَمْسِكْ بِٱلَّذِىٓ أُوحِىَ إِلَيْكَ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤٣﴾﴾ [الزخرف: ٤٣]، قال ابن كثير في معنى الآية: «أي: خُذْ بالقرآن المنزَّلِ على قلبك، فإنه هو الحق، وما يهدي إليه هو الحق، المفضي إلى صراط الله المستقيم، الموصل إلى جنات النعيم، والخير الدائم المقيم»[4]. اهـ.

= مكتبة الكوثر، الرياض، ط أولى، ١٤١٧هـ.

(١) يقول نصر أبو زيد: «إنَّ الخطاب الإلٰهي خطابٌ تاريخي، وبما هو تاريخي فإنَّ معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنىً مفارقاً جوهرياً ثابتاً، له إطلاقية المطلق، وقداسة الإله». اهـ، من: النص، السلطة، الحقيقة؛ د. نصر أبو زيد (٣٣)، ولعل الغاية التي يتوخاها هذا الرجل وأمثاله هو إسقاط كثيرٍ من التكاليف الشرعية عن المكلفين، كما قد باحَ به بنفسه في موضعٍ لاحقٍ من كتابه هذا: ص(١٣٩)، وقد قام بالرد عليه الدكتور عبد المجيد النجار في بحثه المُعَنْوَن «القراءة الجديدة للنص الديني عرضٌ ونقدٌ»، ص: (٢٤) و(٣٣) وما بعدها.

(٢) المرجع نفسه، وما بين الحاصرتين من الكاتب نفسه.

(٣) لقد قرر الإمام الشافعي غير مرة مشروعية القياس الصحيح، وهو المنضبط بضوابط الكتاب والسنة، ومنع القياس بمجرد الهوى والتشهي، انظر مثلاً: الرسالة له (٢٣، ٢٤).

(٤) تفسير القرآن العظيم (٤/ ١٢٩).

المسألة الثانية: مثالان على القياس من جهة التنزيل:

بعد أن أشرتُ إلى بعض الشبَه التي يبديها بعض المعاصرين تجاه القياس الشرعي من جهة التأصيل، فمن المناسب أن أورد أمثلةً على القياس من جهة التنزيل والتطبيق، وقد اخترتُ مثالين، أحدهما منتقدٌ، والآخر صحيحٌ مسلَّم:

المثال الأول: مسألة تأجير الأرحام:

معلومٌ أن الاستدلال بالقياس لا بدَّ له من استكمال شرائطه ليصح مأخذه، ولكنه قد وُجد في هذا العصر من يتعجل في المقايسة، فربما اعتمد على ما لا ينقاس، أو قاس في مقابلة النص، أو سوَّى بين مختلفين في الحقيقة، وإن بدا له تشابههما بوجهٍ من وجوه الشَّبَه، هذه بعض مظاهر القدح التي يمكن أن تتطرَّق إلى الأقيسة قديماً وحديثاً.

ومن الأمثلة المعاصرة أن الدكتور عبد المعطي بيومي[1] قد اجازَ للمرأة، خصوصاً الأرملة والمطلقة؛ أن تؤجر رحمها بمقابل مالي، وذلك لرفع الحاجة والعَوَز عن هؤلاء[2]، ومما احتجَّ به: القياس على الظئر[3] المستأجرة، فيقول: «إنَّ الشريعةَ تجيز الرضاع بأجر، وإذا تم قياس عملية الرحم البديل يكون متشابهاً، ويكون الطفل والطفلة الشريكان في رحمٍ واحد أحدهما ابن صاحبة الرحم، والآخر ابن امرأةٍ أخرى مزروع في رحم الأم الأولى في نفسِ منزلة الأشقاء من الرضاعة». اهـ[4].

وتصوير القياس الذي قرره الدكتور عبد المعطي: أنه كما يجوز تمليك المرضع منفعة ثديها للغير، فكذلك يجوز تمليك المرأة منفعة «رحمها» للغير، بجامع أن كليهما يُنْبِتُ اللحمَ، ويُنْشِزُ العظم.

والملحظ الذي غابَ عن الدكتور أن القياس ها هنا مع الفارق المؤثِّر، وإلا فإن استئجار الظئر جائزٌ بلا ريب، وقد جاء التنصيص عليه في القرآن، قال تعالى: ﴿فَإِنْ

---

(١) **عبد المعطي بيومي**: حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، وهو عميد لكلية أصول الدين، بجامعة الأزهر، وعضو اللجنة الدينية بالبرلمان المصري.

(٢) المراد بتأجير الرحم: هو أن تكون المرأة تعاني من ضعفٍ في الرحم، فيعمد الطبيب إلى تلقيح بويضتها بواسطة ماء زوجها، وتُترَك حتى تتخلَّقَ مضغةً، ثم يَنقلها إلى رحمٍ أخرى.

(٣) الظئر: هي المرضعة، انظر لسان العرب، لابن منظور، مادة (ظأر) (٤/ ٥١٤).

(٤) جريدة الشرق الأوسط (٢٩/مارس/٢٠٠١ م)، ويلحظ ما في الأسلوب من ركاكةٍ، لعل مرجعه إلى المحرِّر الصحفي.

أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾ [الطلاق: ٦]، ونقل ابن المنذر وابنُ قدامة إجماع أهل العلم على جوازه[١].

إلا أن هنالك فروقاً بين الظئر وصاحبة الرحم المستأجر من وجوه متعددة، منها: أن تأثير الرحم المستأجر على الجنين أكبر من تأثير إرضاعه من الثدي، وربما كان له أثرٌ في التكوين الجيني للجنين، ومن ثم يتردَّد نسَبُه بين الأم الأصلية، والأخرى المستأجرة، ثم لا ندري ما تأثير معاشرة زوج هذه الأم المستأجرة لها؛ أثناءَ مدة الحمل هذه، هل له أثرٌ على تكوين الجنين، أو لا، هذا كله يفضي إلى اختلاط الأنساب، والنزاع بين أطراف هذا العقد المنكر.

ثم إن الترخيص للأرامل والمطلقات بمثل هذا العمل؛ من أسباب نشر الفوضى الخلقية في الأمة، إذ يطرِّقُ إلى ارتكاب الفاحشة، والتستر بهذه الحجة، ولا شك أن هذا مناقضٌ لمقصد الشرع في سد ذرائع الفساد، وقطع دابره بكل طريق.

المثال الثاني: قياس النقود الورقية على النقدين:

كان التعامل في صدر الإسلام وما تلاه، إلى الحرب العالمية الثانية على وجه التقريب؛ أنَّ النقود تكون مسكوكةً من الذهب والفضة، واتخذت مسكوكات من مواد أخرى أقل من النقدين لتيسير التعامل بالأشياء التافهة[٢].

ولذا جاءت النصوص النبوية في ضبط التعامل بهذه الأنواع من النقود، بيعاً، وشراءً، وقرضاً، وزكاةً، وعوضاً في الجِزَى[٣]، والمهور، والديات[٤].

ولكن في عصرنا الحاضر انتهى دور الذهب والفضة، واستبدل الناسُ بهما الأوراق النقدية، فمنذ الحرب العالمية الثانية (١٩٣٨م) أخذت الدول تصدر أوراقاً نقديةً ليس لها غطاء ذهبي، بسبب ضرورات الحرب، وعُدَّ ذلك ديناً على الحكومات

---

(١) الإجماع؛ لابن المنذر (١٠١)، المغني، لابن قدامة (٥/ ٢٨٧)، وقال أبو العباس ابن تيمية، كما في مجموع الفتاوى [(٢٩/ ٧٤)]: «وليس في القرآن إجارةٌ منصوصةٌ إلا إجارة الظئر».اهـ.

(٢) الورق النقدي، تاريخه، حقيقته، قيمته، حكمه؛ لعبد الله بن سليمان المنيع (٢٣) وما بعدها، ط ثانية، ١٤٠٤هـ، القياس وتطبيقاته المعاصرة؛ لمحمد المختار السلامي (٨٣)، البنك الإسلامي للتنمية، جدة.

(٣) الجِزَى: جمعُ جزية، مختار الصحاح؛ للرازي، مادة (جزي) (٤٤).

(٤) انظر: القياس وتطبيقاته المعاصرة؛ للسلامي (٨٣).

للمتعاملين بعملتها[١]، إلى أن انتهى ارتباط العملات المعاصرة بالذهب تماماً حتى بين الدول من الخامس عشر من شهر أغسطس، عام (١٩٧١م)، لما أوقفت الولايات المتحدة تحويل عملتها إلى ذهب، بعد أن كانت الدول ملتزمةً فيما بينها قبل هذا التاريخ أن تصرف مقابل عملتها المجتمعة لدى دولةٍ أخرى ما يقابله من الذهب[٢].

ولما لم يكن في الكتاب ولا في السنة ذكرٌ للورق النقدي، ضرورةَ أنها لم تكن موجودة وقت التشريع، فقد اختلف الناس في توصيفها الفقهي في بداية الأمر، وصدرت الفتاوي المتضاربة هنا وهناك[٣]، وذلك قبل أن يستقرَّ الحكم لدى أكثر علماء العصر باعتبار الورق النقدي نقداً قائماً بذاته، له أحكام النقود الذهبية والفضية[٤].

هذا وقد ذهب كثيرٌ من المعاصرين إلى قياس الورق النقدي على الذهب والفضة، بجامع الثمنية في كلٍّ منهما، فها هنا أصلٌ وهو النقدان، وفرعٌ وهو الورق النقدي، وعلةٌ وهي مطلق الثمنية، وحكمٌ وهو منع الربا فيها، ووجوب الزكاة فيها إذا بلغت نصاباً[٥]، «فهنا نجد مقيساً وهو العملة الورقية، ومقيساً عليه وهو الذهب والفضة، وعلة الحكم ـ وهي الثمنية ـ، والحكم حرمة جريان الربا، ووجوب الزكاة، وجواز

(١) النقود وتقلب قيمة العملة؛ د. محمد الأشقر (١/ ٢٧٠)، ضمن: بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤١٨هـ.
(٢) القياس وتطبيقاته المعاصرة؛ للسلامي (٨٣).
(٣) انظر نماذج لهذه الفتاوى في: الورق النقدي؛ للمنيع (٤٥ ـ ٨١).
(٤) ما يزال بعض المعاصرين يمنع إلحاق العملات الورقية بالنقدين في الزكاة، انظر مثالاً على ذلك: القول المسدد في حكم زكاة الأوراق وشروط الفتوى والاجتهاد المطلق المقيد؛ لبَدَاه محمد بو الشنقيطي، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
(٥) انظر: التبيان في زكاة الأثمان؛ لمحمد حسنين مخلوف (٥٣)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ثانية، ١٣٩٨هـ، بحث د. محمد عبد اللطيف الفرفور: «أحكام النقود الورقية، ضمن مجلة المجمع الفقهي بجدة، العدد الثالث، ج (٣) (١٧٣٨)، وبحث الشيخ عبد الله بن بية أيضاً، في المجلة نفسها ص(١٨٥٧)، النقود وتقلب قيمة العملة؛ د. الأشقر (١/ ٢٧٠)، ويذهب آخرون إلى أنَّه لا قياسَ هنا، وإنما تلحق الأوراق النقدية بالمنصوص عليه من باب مفهوم الموافقة، أي: أنَّ الدينار الورقي داخلٌ في الدينار الشرعي المذكور في الأحاديث، باعتبار أن النصوص لم تحدد وزناً معيناً للدينار، وهكذا سائر العملات، وهذا القول لا تعلق له بموضوعنا، وإنما أشرتُ إليه لبيان أن للمسألة منزعاً آخر، انظر: تعليق الدكتور علي السالوس في مجلة المجمع الفقهي بجدة، العدد الثالث، ج(٣) (١٩٣٥).

جعل العملات الورقية رأس مال السلم»[١].

على أنَّ المسألة قد اشتبهت على كثيرٍ من المعاصرين، وبعد نقاشاتٍ طويلة بينهم؛ صدرَت قرارات المجامع الفقهية؛ كمجمع الفقه الإسلامي بمكة، باعتبار الورق النقدي نقداً قائماً بذاته، نظراً إلى أنَّ العلة في النقدين مطلق الثمنية، وأن الثمنية ليست مقصورةً على الذهب والفضة، وإن كان معدنهما هو الأصل، ونظراً إلى أن العملة الورقية أصبحت ثمناً، وقامت مقام الذهب والفضة في التعامل بها، وبها تُقَوَّمُ الأشياء في هذا العصر[٢]، كما صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة باعتبار الأوراق النقدية أثماناً اعتبارية، لها أحكام النقدين جميعها[٣].



(١) القياس وتطبيقاته المعاصرة؛ للسلامي (٨٤).

(٢) انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي (٩٩ ـ ١٠١)، القرار رقم (٦)، في ١٠/٤/١٤٠٢هـ.

(٣) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي (٤٠)، القرار رقم (٢١) (٩/٣)، في ٨ ـ ١٣ صفر ١٤٠٧هـ.





المبحث الثاني

المصادر التبعية للفتيا

المطلب الأول

المصالح المرسلة

الفرع الأول: تعريف المصالح المرسلة لغة واصطلاحاً

المسألة الأولى: تعريف المصالح المرسلة لغة:

أولاً: تعريف المصالح لغة:

المصالحُ: جمعُ مصلحةٍ، وأصلُها من الثلاثي «صَلَحَ»، قال ابنُ فارس: «الصادُ واللامُ والحاءُ؛ أصلٌ واحدٌ يدل على خلاف الفساد، يقال: صَلُحَ الشيءُ يصلُحُ صلاحاً، ويقال: صلَحَ، بفتح اللام»[1]، ففيه إثباتُ: صَلَحَ وصَلُحَ[2].

وقال الخليل: «الصلاحُ نقيضُ الطلاح»[3]، وقال الأزهري: «والمصلحةُ

---

(١) مقاييس اللغة؛ لابن فارس، مادة (صلح) (٣/ ٣٠٣).

(٢) وفي المحكم؛ لابن سيده، مادة (حصل) (٣/ ١٠٩): «قال ابن دريد: وليس صَلُحَ بثَبْتٍ». اهـ، وكذا في اللسان أيضاً، مادة (صلح) (٢/ ٥١٢)، قلت: كأن ابن دريد (ت٣٢١هـ) قد تردد في إثبات هذه اللفظة بهذا الضبط «صَلُحَ»، فتارةً عبر عنها بصيغة التمريض: «صلَحَ الرجل صلاحاً وصُلُوحاً، ويقالُ: صَلُحَ أيضاً». اهـ من جمهرة اللغة؛ لأبي بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري (٢/ ١٦٤)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط أولى، ١٣٤٥هـ، وتارةً يقول: «وصَلَحَ وصَلُحَ وليس بثبتٍ». اهـ (٣/ ٤٢٦)، وكان قد أشار قبلها إلى أن هذا الوزن معهودٌ عندهم، فيقولون: فَسَدَ الشيءُ وفَسُدَ، وحَمَضَ اللبنُ وحَمُضَ، وخَثَرَ اللبنُ وخَثُرَ، وهكذا، والله تعالى أعلم.

(٣) العين؛ للخليل، مادة (صلح)، (٣/ ١١٧)، وانظر: الجمهرة؛ لابن دريد، مادة (صلح) (١/ ٥٤٢)، والمحكم؛ لابن سيده، مادة (حصل) (٣/ ١٠٩).

الصَّلاحُ»[١]، وقال ابن منظور: «المصلحةُ واحدةُ المصالح، والاستصلاحُ نقيضُ الاستفساد، وأصلَحَ الشيءَ بعد فساده: أقامَه»[٢]، وقال الفيومي: «أَصلَحَ: أَتَى بالصَّلاحِ، وهو الخيرُ والصوابُ في الأمر»[٣]، قال: «وفي الأمرِ مَصْلَحَةٌ؛ أي: خيرٌ»[٤].

وإذَنْ فالمَصْلَحَةُ في اللسان العربي جاءت من الصَّلاح؛ وهو دالٌّ على استقامةِ الشيءِ وكمالِه في ذاتِه، وانتفاءِ الفسادِ عنه[٥]، وبهذا تُستجلب المنافع، وتُستدفع المضار، قال الطاهر بن عاشور: «أما المصلحةُ فهي كاسمِها، شيءٌ فيه صلاحٌ قوي، ولذلك اشتُقَّت لها صيغةُ المَفْعَل، الدالةُ على اسم المكان؛ الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه»[٦].

وقول الدكتور البوطي: «المصلحةُ كالمنفعة وزناً ومعنىً، فهي مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بِمعنى النفع». اهـ[٧]، وتابعه على ذلك جمعٌ من المعاصرين[٨]، فليس بجيد لما سيأتي.

وبتتبع موارد كلمَتَي صَلَحَ ونَفَعَ وما تصرَّف منهما في الاستعمال العربي؛ يلحظ الفرق الدلالي بين هاتين المادتين، وأنَّ الأُولى منهما أَسْمَى وأَتَمُّ من الأخرى، ففي حين تدل مادة «صَلَحَ» على استقامة الشيء في ذاتِه، وانتفاء الفساد عنه ـ كما تقدم ـ؛ نجد أن مادة «نَفَعَ» تدلُّ على استفادة أمرٍ ماديٍّ سريعِ الجَدَاء، قريبِ الزوال، وهذا بحسب الغالب، وإلا فقد يتعاقبان على معنىً واحدٍ، وعليه فإن كان مقصود الدكتور

---

(١) تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (صلح) (٤/ ٢٤٣).
(٢) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (صلح) (٢/ ٥١٢)، وانظر: والمحكم؛ لابن سيده، مادة (حصل) (٣/ ١٠٩)، القاموس؛ للفيروزآبادي، مادة (صلح) (٢٩٣).
(٣) المصباح المنير؛ للفيومي، مادة (صلح) (١/ ٣٤٥).
(٤) المرجع السابق.
(٥) وانظر أيضاً: أنيس الفقهاء؛ للقونوي (٢٤٥)، وتحرير ألفاظ التنبيه؛ للنووي (٢٠١).
(٦) مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لابن عاشور (٢٠٣).
(٧) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية؛ د. محمد سعيد رمضان البوطي (٢٧)، مؤسسة الرسالة بيروت، ط سادسة، ١٤٢١هـ.
(٨) انظر مثلاً: رفع الحرج؛ د. يعقوب الباحسين (٢٤٥)، مكتبة الرشد، الرياض، ط رابعة، ١٤٢٢هـ، ونظرية المصلحة في الفقه الإسلامي؛ د. حسين حامد حسان (٤)، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٨١م، وأثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي؛ د. مصطفى ديب البغا (٢٨)، دار القلم، دمشق، ط ثالثة، ١٤٢٠هـ، والفتوى؛ د. حسين الملاح (٤٨٢)، والمصلحة المرسلة ومدى حجيتها؛ د. صلاح الدين سلطان (٩)، سلطان للنشر، الولايات المتحدة الأمريكية، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

البوطي أنَّ المصلحة هي عينُ المنفعة كما هو ظاهر كلامه فليس بصحيح، وإن قصد أنهما متغايران لكن قد يتعاقبان على المعنى الواحد، فمُسَلَّمٌ.

ولهذا يُقابَل الصلاحُ عندهم بالفساد، والنفع بالضرر، ومعلومٌ أن الفسادَ أعمُّ وأشمل من الضرر، قال عدي بن زيد:

وللوارثِ الباقي من المالِ فاتركي ... عتابي فإني مصلحٌ غيرُ مفسدِ[1]

فجعل المصلح بازاء المفسد، وقال الأفوه الأودي:

لا يَصلُحُ الناسُ فوضى لا سَرَاةَ لهم ... ولا سَرَاةَ إذا جهالهم سادوا

تُلفَى الأمور بأهلِ الرأي ما صلحت ... فإن تولَّوا فبالأشرار تنقادُ[2]

يريد أنه لا يستقيم أمر الناس، ولا تَطَّردُ أحوالهم على التمام؛ إلا بتولي أهل العلم والحلم، فَوَضَعَ الصلاحَ موضع الاستقامة العامة لأحوال الناس.

وقد استُعمل الصلاح في القرآن الكريم بهذا المعنى؛ أي: استقامة الحال، وانتفاء الفساد عنه، قال تعالى عن نبيه شعيب عليه السلام: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا ۚ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ ۚ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾﴾ [هود: ٨٨]، وقال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، ولأجل هذه الآية الأخيرة ومثيلاتها قال الراغب: «الصلاح ضد الفساد»[3]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [الأعراف: ٥٦]، كما سَمَّى اللهُ تعالى الحسناتِ التي يبقى ثوابها في الآخرة بالصالحات، قال تعالى: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾﴾ [الكهف: ٤٦].

في حين يُقابَل النفعُ بالضرر[4]، فيقولون: فلانٌ نفَّاعٌ ضَرَّار[5]، ومنه قول حسان بن ثابت رضي الله عنه:

---

(١) جمهرة أشعار العرب؛ للقرشي (١٥٣)، والحماسة البصرية؛ لصدر الدين البصري (٢/ ٤٨).

(٢) الحماسة البصرية؛ لصدر الدين البصري (٢/ ٦٩)، الأمالي، للقالي (٢/ ٢٢٥).

(٣) المفردات؛ للراغب (٤٨٩).

(٤) قال ابن فارس في مادة (نفع): «النون والفاء والعين: كلمةٌ تدلُّ على خلاف الضّر».اهـ، مقاييس اللغة (٥/ ٤٦٣)، وانظر: الألفاظ؛ لابن مرزبان الباحث (٦٤)، تحقيق د. حامد قنيبي، دار البشير، عمان، ط أولى، ١٤١٢هـ.

(٥) أساس البلاغة، للزمخشري، مادة (نفع) (٢/ ٢٩٤).

قــومٌ إذا حــاربــوا ضــرُّوا عــدوَّهــمُ   أو حاولوا النفعَ في أشياعهم نفعوا(١)

يريد أنهم إذا أرادوا نفع أوليائهم بالنصرة في حربٍ أو بمنح المال فعلوا، ومن إطلاق النفع على المال قول أبي ذؤيب الهذلي:

قالتْ أُمَيْمَةُ: ما لِجِسْمِكَ شاحِباً   منذُ ابتُذِلْتَ ومثلُ مالِكَ يَنفعُ(٢)

وكذلك جاء في القرآن الكريم مقابلة النفع بالضرر، قال تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يونس: ١٠٦]، وقال سبحانه ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ [البقرة: ١٠٢].

وفي قوله تعالى: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَآ إِلَى ٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ ﴿٣٣﴾﴾ [الحج: ٣٣]؛ معنى أنَّ تلك المنافع ليس من شأنها الاستمرار والدوام.

يؤيِّد ذلك ما جاء في حديثِ رافعِ بن خديج ﷺ في المزارَعَة، إذ قال: «جاءَنا ذاتَ يوم رجلٌ من عمومتي فقال: نهانا رسولُ الله ﷺ عن أمرٍ **كانَ لنا نافعاً**، وطواعيةُ اللهِ ورسولِه أنفعُ لنا، نهانا أن نُحَاقِلَ بالأرضِ فنكريها على الثلث والربع والطعام المسمى . . .»(٣) الحديث.

والشاهد من الحديث إثباتُه النهي عن أمرٍ فيه منفعة، ولم يقل مثلاً: نهانا عن أمرٍ فيه صلاحٌ لنا، والله تعالى أعلم.

وبالجملة فإن مادة «صَلَحَ» وما تصرف منها أتمُّ وأسمى من مادة «نَفَعَ» وما تصرَّف منها، ولا نجدُ أهل اللغة يفسرون إحداهما بالأخرى، بحسب ما وقفتُ عليه من دواوين اللغة المتقدمة(٤)، وبذا صحَّ أن تكون المصلحة من مقاصد هذه الشريعة، والاستصلاح من أدلتها الكلية(٥)، وما أحسن ما قاله أبو جعفر

---

(١) ديوان حسان (١/ ١٠٢)، بتحقيق: د. وليد عرفات، دار صادر، ١٩٧٤م، خزانة الأدب؛ لابن حجة الحموي (٢/ ٢٥٤).

(٢) ديوان أبي ذؤيب (١٤٥)، بتحقيق: د. سوهام المصري، المكتب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ١٤١٩هـ، جمهرة أشعار العرب؛ للقرشي (٢٠٥)، المفضليات؛ للضبي (٤٢١).

(٣) أخرجه مسلم برقم (١٥٤٨) (٣/ ١١٨١)، والحديث فيه اضطرابٌ، كما قرره غيرُ واحدٍ من الحفاظ، منهم الإمام أحمد والترمذي وابن القيم، انظر في تقرير ذلك وتوجيه الحديث: مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبد الله (٤٠٥)، جامع الترمذي (٣/ ٦٦٨)، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود (٩/ ١٨٤) وما بعدها.

(٤) تقدم النقل عن أمات كتب اللغة في معنى المصلحة قريباً.

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية؛ للطاهر بن عاشور (٢١٨)، مقاصد الشريعة؛ لعلال الفاسي (١٤٢)، مقاصد الشريعة الإسلامية؛ د. محمد سعد اليوبي (١٠٦) و(٥٣٣)، دار الهجرة، =

النحاس[١] في فاتحةِ كتابه «الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم»: «. . . بحمدِ الله الواحد الجبار، العزيز القهار، المُعَبِّدِ خلقَه بما يكونُ لهم في الصلاحِ، وما يؤدي إذا عملوا به إلى الفلاح»[٢]. اهـ.

وأما «المنفعة» فبالإضافة إلى ما تقدم[٣]، فقد اتُّخِذَت في العصر الحديث مذهباً فلسفياً في الأخلاق والسياسة[٤]، شَيَّده ورسم أصوله في العصر الحديث الفيلسوف الإنجليزي «جيرمي بنتام»، فمنذ أن وضع بنتام كتابه «أصول الشرائع» تبلور هذا المذهب في طوره الحديث[٥].

وقد جعل «بنتام» المنفعة هي المعيار للحكم على الأشياء، وبقدر ما ينتجه الفعل من منفعة ولذة يكون خيراً، وبقدر ضررِه وإيلامه يكون شراً، بغض النظر عما سوى ذلك من اعتبارات شرعية سماوية، وأخلاقية قويمة.

ولقد طغت فلسفة «المنفعة» على الأمم الغربية المعاصرة، واصطبغت نُظُمُها

= الرياض، ط أولى، ١٤١٨هـ، المقاصد في المذهب المالكي؛ د. نور الدين الخادمي (٢٦٨)، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢٣هـ، وأشير هنا إلى أنه قد يعرض لهذه الحرفين في بعض سياقاتهما ما يصرف دلالة أحدهما إلى معنى الآخر، وسواءٌ بطريق التضمين أو غيرها من أساليب العربية.

(١) **أبو جعفر النحاس**: العلامة إمام العربية، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل المصري النحوي، صاحب التصانيف، من كتبه: إعراب القرآن، واشتقاق الأسماء الحسنى، تفسير أبيات سيبويه، كتاب المعاني، الكافي في النحو، الناسخ والمنسوخ، توفي عام (٣٣٨هـ)، سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١٥/ ٤٠١، ٤٠٢).

(٢) الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم؛ لأبي جعفر بن أحمد بن إسماعيل النحاس، ص(١)، بتحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، مكتبة عالم الكتب، القاهرة، ط أولى، ١٤٠٧هـ.

(٣) أي: من كونها دون مرتبة المصلحة في اللغة والشرع.

(٤) أشير إلى أنَّ هذا المذهب له جذوره القديمة، فهو يعدُّ امتداداً للفكرة اليونانية القديمة، المسماة بمبدأ «اللذَّة»، ابتداءً من أرستبس، إلى العصر الهليني، إلى العصر الهليسنتي، كما ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في الولايات المتحدة نظرية «البراجماتية»، على يد تشارلز بيرس، وسار على دربه وليم جيمس، وتبعه جون ديوي، حيث طورها إلى ما سمي بمبدأ «الذرائع»، وهذه أيضاً لها استمدادها من نظرية المنفعة العامة، انظر: مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي؛ د. سعد محمد الشناوي (١/ ٢٩٥).

(٥) أصول الشرائع، لجيرمي بنتام، ترجمة أحمد أفندي فتحي زغلول، مصر، ط أولى، ١٣٠٩هـ. وانظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (٢/ ٨٠٠، ٨١٨)، نظرية المصلحة، للبوطي (٢٨) وما بعدها، توفي «بنتام» عام ١٨٣٢م.

وأخلاقُها بهذه الصبغة، والمنفعة التي يستحضرها الغرب في عامة شؤونه وإن كانت توفر شيئاً من لذة، وسداداً من عيش؛ إلا أنه تكتنفها مفسدتان:

أولاهما: أنها منفعة مادية، يغلب عليها البعد الاقتصادي، فهي لا تأبه بالمنافع التي تزكي العقول، وتصلح الأرواح، إلا بقدر ما تفضي إليه من لذائذ حسية، ورفاهية جسدية حاضرة، أما ما وراء ذلك مما ينفع في الدار الآخرة فلا قيمة له لديهم، وهذا إرثٌ ورثوه عن سلفهم من الأمم اليونانية والرومانية البائدة[١].

وهذا بالطبع يخالف ما جاءت به الشريعة من رعاية جانبي الإنسان الروحي والمادي، على أن تكون المنفعة المادية وسيلة، والغاية من كل ذلك تعبيده لله رب العالمين، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦].

ثانيتهما: العنصرية الضيقة، فالمنفعة التي يتحدثون عنها، هي ما كان نافعاً لهم، ولبني جنسهم خاصة، أما ما يتعدى إلى الشعوب الأخرى فلا[٢]. فهي إذن منفعةٌ مؤسسة على الظلم والجور، بخلاف شريعة الإسلام التي جعلت الحكم بالقسط، والعدالة بين الناس من أعلى مقاصد الرسالة، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد: ٢٥].

ثانياً: تعريف المصلحة اصطلاحاً:

أ ـ عرفها الغزالي بقوله: «**المحافظة على مقصود الشريعة**»، ثم بيَّن مراده بمقصود الشارع بأن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم[٣].

ب ـ عرفها الطوفي بقوله: «هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة»، ثم قسمها قسمين:

أولهما: ما يقصده لحقه؛ كالعبادات.

وثانيهما: ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم؛ كالعادات[٤].

وهذان التعريفان لا يختلفان كثيراً[٥]؛ لأن قول الطوفي: «السبب المؤدي إلى

---

(١) انظر: مقالة «الحضارة المعاصرة الوجه الآخر»، مجلة البيان، العدد ٢، صفر، ١٤١٧هـ.

(٢) هذا في غالب الأحوال، وقد يشذ بعضهم من هذه القاعدة أحياناً.

(٣) انظر: المستصفى؛ للغزالي (١/ ٨٦)، وقال أبو حامد أيضاً في شفاء الغليل (٧٩): «المصلحةُ ترجع إلى جلب منفعة، أو دفع مضرة، والعبارة الحاوية لها: أنَّ المناسَبة ترجع إلى رعاية أمرٍ مقصود».اهـ، ثم استطرد في بيان المقاصد.

(٤) انظر: الرسالة في رعاية المصلحة؛ للطوفي، تحقيق الدكتور أحمد السايح (٢٥).

(٥) انظر أيضاً تعريفاً لابن أمير الحاج في التقرير والتحبير (٣/ ١٨٧، ٣٤٩).

مقصود. . »؛ هو معنى قول الغزالي: «المحافظة على مقصود. . »، لكن الطوفي صرَّح في تعريفه بالسببية، فجعل المصلحة سببَ الإفضاء إلى المقصود، في حين يجعلها الغزالي عين المحافظة على المقصود.

وقد استدرك عليهما أستاذي الدكتور يعقوب الباحسين بأن «حقيقة المصلحة في اللغة هي المنفعة، وما ذكر في هذه التعاريف ليس هو المنفعة، وإنما هو أسبابها». اهـ[١].

وهذا مما يُنْظَرُ فيه لما تقدم من الفرق بين المصلحة والمنفعة، وأن المصلحة أتم القبيلين وأشملهما، سواء في اللغة أو الاستعمال الشرعي، وبذا يتضح أن تعريف الغزالي أقرب إلى ماهية المصلحة وحقيقتها، إذ المصلحة يُعنَى بها صلاحُ الشيء وانتفاء الفساد عنه، وإذا اعتبرنا ذلك فيما جاءت الشريعة بحفظه ورعايته وهي الخمس الضرورية: الدين والنفس والعقل والنسل والمال[٢]، تحرر لنا من ذلك أن المصلحة الشرعية هي الإبقاء على هذه الخمس وما إليها صالحةً قائمة، ودرء الفساد عنها بقدر الإمكان، وعلى هذه الأصول تجتمع مصالح الدارين[٣].

٣ ـ عرفها الطاهر بن عاشور بقوله: «هي وصفٌ للفعل يحصلُ به الصلاح؛ أي: النفع منه دائماً، أو غالباً، للجمهور أو للآحاد»[٤].

ثم شرح تعريفه قائلاً: «فقولي (دائماً): يشير إلى المصلحة الخالصة والمطردة، وقولي (أو غالباً): يشير إلى المصلحة الراجحة في أغلب الأحوال، وقولي (للجمهور أو للآحاد): إشارة أنها قسمان»[٥]. اهـ.

ويستدرك د. يوسف العالم على تعريف ابن عاشور بأنه «لم يوضح لنا ما يعني

---

(١) رفع الحرج؛ يعقوب الباحسين (٢٤٥).
(٢) انظر: المستصفى؛ للغزالي (١/ ٨٦)، والموافقات، للشاطبي (٢/ ٨).
(٣) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٢/ ١٣)، ولعل هذا هو المعنى الذي لحظه الجويني، وتبعه الغزالي ومن بعده؛ حين أطلق اسم «الاستصلاح» على دليل المصالح المرسلة، والله تعالى أعلم، ويقول الشيخ مصطفى الزرقا معلِّقاً على تعبير الغزالي بـ«الاستصلاح»: «وهو تسمية جديدة في مقابل لفظ (الاستحسان)، وهو أفضل من تعبير غيره عن ذلك بلفظ (المصالح المرسلة)، الذي لا يفيد إلا معنى المصالح نفسها، لا معنى عملية بناء الأحكام على أساسها». اهـ [المدخل الفقهي العام (١/ ١٠٠)]، وانظر: البرهان؛ للجويني (٢/ ٦٠٨)، بتحقيق: د. عبد العظيم الديب.
(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لابن عاشور (٢٠٣).
(٥) المرجع السابق.

بوصف الفعل، ولعله يقصد الأثر المترتب على الفعل؛ كالبيع فإنه فعل من البائع والمشتري، والأثر المترتب عليه هو نقل ملكية الثمن إلى البائع، والسلعة إلى المشتري»[١]. اهـ.

والحقيقة أن لا إشكال في التعريف، فقوله عن المصلحة بأنها: «وصفٌ للفعل» يعني الفعل ذاته؛ أي: أن البيع يوصف بأنه مصلحة، والإجارة مصلحة، والكفالة مصلحة، وهكذا، وقوله: «يحصل به الصلاح» يعني ما يترتب على ذلك الفعل من مصالح جزئية ومنافع، كانتفاع المشتري بالسلعة، والبائع بالثمن، كما أشار إليه الدكتور العالم نفسه، وكذا انتفاع المستعير بالعاريَّةِ إلى أجل، وانتفاع المكفول عنه الغارم بالكفالة، وهكذا سائر العقود الشرعية؛ يوصف العقد بأنه مصلحة، لصلاحه في ذاته، باتساقه مع صالح الأعمال والأخلاق، ولما يترتب عليه من مصالح ومنافع خاصة وعامة، فأما ما يحتاج إليه الناس حاجةً عامةً، فهذا أوكد، وتكون مشروعيته على جهة حقوق الله ﷻ؛ لأن «كل ما احتاج إليه الناس حاجة عامة، فالحق فيه لله ﷻ، ولهذا يجعل العلماء هذه حقوقاً لله ﷻ وحدوداً»[٢]. اهـ. وأما ما يترتب على آحاد تلك العقود فهو من حقوق الآدميين ومصالحهم الخاصة.

المسألة الثانية: تعريف المصالح المرسلة اصطلاحاً:

لتحديد مفهوم المصالح المرسلة لا بد من البداءة بذكر أقسام المصلحة من حيث الاعتبار والإلغاء، وهي من هذا الوجه على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يدلَّ الدليل الشرعي على اعتبار تلك المصلحة، فهذه حجة عند الجميع كما قرر الشاطبي، «وإلا كان مناقضةً للشريعة؛ كشريعة القصاص حفظاً للنفوس والأطراف وغيرها»[٣].

وألحق الغزالي وغيره بهذا النوع الأقيسة الشرعية، إذ هي «اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع»[٤]. فهذه معتبرة ـ عند من يحتج بالقياس ـ بمقتضى النص والإجماع.

---

(١) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية؛ د. يوسف العالم (١٣٩)، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط أولى، ١٤١٢هـ.

(٢) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٨/ ١٠٠).

(٣) الاعتصام؛ للشاطبي (٢/ ١١٣).

(٤) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٤١٥)، المحصول؛ للرازي (٥/ ٢٢٦)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ٤١٢).

وقد مثَّل الغزالي لهذا النوع بتحريم كلِّ ما أسكر من مشروب أو مأكول «قياساً على الخمر؛ لأنها حرِّمت لحفظ العقل، الذي هو مناط التكليف، فتحريم الشرع الخمرَ دليلٌ على ملاحظة هذه المصلحة»[١].

قلت: في هذا المثال نظرٌ، فإن تحريم المسكرات بأنواعها[٢] قد جاء التنصيص عليه كما في حديث أبي موسى الأشعري مرفوعاً: «**كلُّ مسكرٍ حرامٌ**»[٣]، فلا محل للقياس إذن، وقد نبَّه إلى هذا الملحظ الغزالي نفسه عند كلامه على الضرب الأول من النمط الأول من البرهان المنطقي، ومما قاله: «إن تسمية هذا قياساً تجوُّز، فإن حاصله راجع إلى إدراج خصوص تحت عموم»[٤].

والأحسن أن يمثَّل بالنهي عن عقد الإجارة عند النداء بالصلاة من يوم الجمعة، قياساً على النهي عن البيع ساعتئذٍ؛ المدلول عليه بقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾ [الجمعة: ٩]؛ لأن علة النهي أن البيع ثَمَّ يلهي المتبايعَيْن عن المبادرة إلى الصلاة واستماع الخطبة، وهذا السبب موجود في عقد الإجارة[٥].

الثاني: أن يدلَّ دليلٌ شرعي على إلغائها، فهذه لا سبيل إلى قبولها[٦]، ونقل الشاطبي الاتفاق على ذلك[٧].

مثاله: المنافع التي توجد في الخمر والميسر، وهي في الخمر أثمانُها بالنسبة إلى التجار، واللذة بالنسبة إلى شاربيها[٨]، وأما منافع الميسر فإصابة الرجل المالَ من غير تعب[٩]. وقد ألغى الشارع اعتبار هذه المنافع بالنصوص المحَرِّمةِ للخمر والميسر، قال تعالى: ﴿۞ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ وَيَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلۡعَفۡوَۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ

(١) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٤١٥).
(٢) أي: ما يتعاطى عن طريق الأكل أو الشرب أو الشم أو الحقن أو غير ذلك مما وجد أو قد يستجد.
(٣) أخرجه البخاري برقم (٤٠٨٧) (٤/ ١٥٧٩)، ومسلم برقم (١٧٣٣) (٣/ ١٥٨٦).
(٤) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٨٦).
(٥) انظر: المدخل الفقهي العام؛ لمصطفى الزرقا (١/ ٨٢).
(٦) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٤١٥)، المحصول؛ للرازي (٥/ ٢٢٩).
(٧) الاعتصام؛ للشاطبي (٢/ ١١٣).
(٨) انظر: تفسير الطبري (٢/ ٣٥٩).
(٩) زاد المسير؛ لابن الجوزي (١/ ٢٤١).

﴿الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾﴾ [البقرة: ٢١٩]، وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠][١].

الثالث: ألَّا يدلَّ دليلٌ خاص على اعتبار تلك المصلحة أو إلغائها، بل تكون من جملة المسكوت عنه. فهذه هي التي تسمى المصلحة المرسلة[٢]، والاستدلال المرسل[٣]، وأسماها إمام الحرمين بالاستدلال[٤]، والبيضاوي بالمناسب المرسل[٥]، وبغض النظر عن المراد بكل واحدٍ من هذه الأسماء عند من أطلقه، مما اضطرب فيه كلام الأصوليين، فإن المهم هنا أنهم يريدون بالمصلحة المرسلة تلك المصلحة التي قربت من الاعتبارات الشرعية، ولأَمَت تصرفات الشارع، ولكن لا يوجد لها أصلٌ معين يمكن إلحاقها به على جهة القياس[٦].

الفرع الثاني: حجية المصالح المرسلة

المسألة الأولى: الخلاف في حجية المصالح المرسلة:

حكى جماعةٌ من الأصوليين اختلاف الفقهاء في الأخذ بالمصلحة المرسلة، وذكروا في ذلك أقوالاً، سأوردها، ثم أبين المأخذ على هذه الطريقة:

القول الأول: عدم مشروعية الأخذ بالمصلحة المرسلة مطلقاً، وقد نسبه الجويني إلى القاضي أبي بكر الباقلاني، وطوائف من متكلمي الشافعية[٧]، وبه قال الآمدي[٨]، ونقلَ اتفاق الشافعية والحنفية على ذلك[٩]، وحكاه السبكي والشوكاني أيضاً عن أكثر أهل العلم[١٠]، وهو منقولٌ عن بعض متأخري الحنابلة[١١].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢١/ ٢٥٤).
(٢) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٤١٤)، المحصول؛ للرازي (٥/ ٢٣٠).
(٣) المنخول؛ للغزالي (٣٥٣). (٤) البرهان؛ للجويني (٢/ ١١١٣).
(٥) الإبهاج في شرح المنهاج؛ للسبكي (٣/ ١٩٠).
(٦) انظر: رفع الحرج؛ للباحسين (٢٥٢). (٧) البرهان؛ للجويني (٢/ ٧٢١).
(٨) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ٣٢).
(٩) المرجع السابق (٤/ ١٦٧)، والغيث الهامع شرح جمع الجوامع؛ لولي الدين العراقي (٣/ ٧٢٤).
(١٠) الإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٩٠)، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢١٢).
(١١) المسودة؛ لآل تيمية (١/ ٤٠١)، وبه قال ابن قدامة في روضة الناظر (١/ ٤١٥).

القول الثاني: مشروعية الأخذ بالمصلحة المرسلة، وبه قال مالك، والمنقول عنه الاسترسال فيها[١].

القول الثالث: التفصيل، وهو الأخذ بالمصلحة المرسلة إذا كانت قريبة من معاني الأصول الثابتة، وهو المنسوب للشافعي، فإنه مع أخذه بالمصلحة التي لا تستند إلى أصلٍ منصوصٍ أو مجمعٍ عليه، إلا أنه «لا يستجيز النأيَ والبعدَ والإفراط، وإنما يسوِّغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارَّةٍ في الشريعة»[٢].

وذهب الغزالي إلى أن المصلحة المرسلة لا تعتبر إلا إذا كانت ضرورية قطعية كلية[٣]، وذلك أنه قسَّمَ المصالحَ باعتبار درجتها في القوة إلى **ثلاث مراتب**:

المرتبة الأولى: الضرورات، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال[٤]، قال: «وهذه أقوى المراتب في المصالح»[٥].

المرتبة الثانية: الحاجات؛ كتسليط الوليِّ على تزويج الصغيرة والصغير[٦].

المرتبة الثالثة: التحسينات والتزيينات، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات[٧]، ومثاله: تقييد نكاح المرأة بالوليِّ، ومنعها تزويج نفسها بنفسها، «لأن ذلك يشعر بِتَوَقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة، ففوَّض الشرع ذلك إلى الوليِّ، حملاً للخلق على أحسن المناهج»[٨].

فإذا كانت المصلحة التي يشهد لها أصلٌ معين في رتبة الضرورات، وكانت مع ذلك قطعيةً كليةً، فهي حجة عند الغزالي[٩]، وتبعه على ذلك كثيرٌ من

---

(١) الاعتصام؛ للشاطبي (١/ ١٨٥)، الموافقات؛ له أيضاً (٣/ ٥٤).

(٢) البرهان؛ للجويني (٢/ ٧٢١).

(٣) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٤٢١)، وانظر في تحقيق مذهب الغزالي في المصلحة من خلال كتبه الأصولية: التعليل بالمصلحة عند الأصوليين؛ د. رمضان عبد الودود عبد التواب (٣١٩ ـ ٣٤٠)، دار الهدى، القاهرة، ط أولى، ١٤٠٧هـ.

(٤) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٤١٧).

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق (١/ ٤١٨).

(٧) المرجع السابق.

(٨) المرجع السابق (١/ ٤١٩).

(٩) ونص كلامه في المستصفى (٢/ ٤٨٧)، بتحقيق: د. حمزة بن زهير حافظ (٢/ ٤٨٧)، شركة المدينة، جدة: «الواقعُ في الرتبتين الأخيرتين ـ أي: الحاجي والتحسيني ـ لا يجوز الحكم بمجرده، إن لم يعتضد بشهادةِ أصلٍ؛ لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي، فهو كالاستحسان، فإن اعتضد بأصلٍ فذاك قياسٌ، وسيأتي، أما الواقع في رتبة الضرورات فلا =

الأصوليين[١]، ومراده بالضرورية تقدم بيانه آنفاً، وبالقطعية أي: التي تجزم بحصول المصلحة فيها[٢]، وبالكلية أي: التي تكون موجبة لفائدةٍ تعم جميع المسلمين[٣]، ومثَّل لها بما لو تترس الكفار بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا[٤]، وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا المسلمين كافة. ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلَّطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم، ثم يقتلون الأسرى أيضاً[٥].

المسألة الثانية: أدلة المثبتين والمانعين:

لم يتوسع كثيرٌ من الأصوليين في تقرير الأدلة على حجية المصلحة المرسلة، بل استطردوا في تقاسيم المصلحة، وعرض الأمثلة عليها، وقد قام بترتيبها غير واحدٍ من المعاصرين، وسوف أعرض أهم هذه الأدلة فيما يأتي:

أولاً: أدلة القائلين بحجية المصالح المرسلة:

أ ـ أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، واعتبار المصالح المرسلة مندرجٌ تحت هذا الأصل، والأدلة على هذا الأصل كثيرةٌ، منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فهذه الآيات تدلُّ على ابتناء الشريعة

= بُعْدَ في أن يؤدي إليه اجتهادُ مجتهدٍ، وإن لم يشهد له أصلٌ معينٌ».اهـ، هذا تحقيق كلامه كما في نسخة مخطوطة، وقد وقع لبعض المعاصرين وهم في العزو إلى المستصفى في هذا الموضع، كما تجده عند البوطي في ضوابط المصلحة (٣٤٠)، ونظرية المصلحة؛ د. حسين حامد حسان (٤٤٩)، وذلك بسبب وقوع السقط والتحريف بعض النسخ المطبوعة من المستصفى، كما في النسخة المطبوعة بتحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، القاهرة، ط أولى، ١٣٩١هـ، الصفحة (٢٥٣)، وقد نبَّه إلى ذلك محقق المستصفى: د. حمزة بن زهير حافظ.

(١) انظر: المحصول؛ للرازي (٦/ ٢٢٠)، والإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٩٠).

(٢) انظر: الإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٩٠).

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) كذا في المطبوع، ولعلَّ الصواب «لَصَلَمُونا»، والصَّلْمُ: الاستئصال، يقال: صلَمَ أُذُنَ فلانٍ، إذا استأصلها من أصلها، انظر: اللسان؛ لابن منظور، مادة (صلم) (١٢/ ٣٤٠)، وهذا هو مراد الغزالي بـ«الضرورية»: أي: إما أن يُقتل الترس، أو يُستأصل أهل الإسلام.

(٥) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٤٢٠).

على التيسير ورفع الحرج، وقصدها إلى التخفيف على المكلفين، وإرادة الرحمة بهم، وذلك لا يكون إلا إذا قصد الشارع إلى تحقيق مصالحهم في معاشهم ومعادهم.

ويندرج تحت هذا الدليل الأدلة التي جاءت بالنهي عن الفساد في الأرض، كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة: ٢٠٤ ـ ٢٥٠]، فإن مجموع هذه النصوص دالٌّ على مشروعية الاستصلاح، والنهي عما يضادُّه ويعارضه[(١)].

ب ـ **استقراء أحكام الشرع** وأدلته الكلية والجزئية يدل على ذلك، حتى إن الشاطبي قد ذهب إلى أن هذه المسألة قطعية، لا ظنية؛ أي: أن رعاية الشريعة للمصالح قطعي الثبوت؛ لأنه لم يثبت بدليل خاص فحسب، بل بأدلة منضافٌ بعضها إلى بعض، بحيث ينتظم من مجموعها نتيجةٌ واحدة، تجتمع عليه تلك الأدلة، كما ثبت للعامة جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه[(٢)].

ج ـ عمل الصحابة رضي الله عنهم:

وبه احتج القرافي، وقال: إنهم «عملوا أموراً بمطلق المصلحة، نحو كتابة القرآن في المصحف، كما فعله عثمان رضي الله عنه[(٣)]، وكالعهد بالولاية، كما فعله أبو بكر رضي الله عنه[(٤)]، وكاتخاذ السكة للمسلمين[(٥)]، واتخاذ السجن، كما فعله عمر رضي الله عنه[(٦)]»[(٧)].اهـ.

---

(١) انظر: المصلحة المرسلة؛ د. صلاح الدين سلطان (٩٠، ٩١).

(٢) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٤)، وقارن بـ: المستصفى؛ للغزالي (١/ ٣١١)، وإعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ١)، والمصلحة المرسلة؛ د. صلاح الدين سلطان (٩١).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٤٧٠٢) (٤/ ١٩٠٨)، من حديث أنس رضي الله عنه.

(٤) انظر: الإصابة؛ لابن حجر (٢/ ١٦٥)، والبداية والنهاية؛ لابن كثير (٧/ ١٨).

(٥) انظر المنتظم؛ لابن الجوزي (٤/ ٣١١)، في أحداث سنة إحدى وعشرين، وقارن بـ: شذور العقود؛ للمقريزي (٧ ـ ١٠).

(٦) الخبر علقه البخاري (٢/ ٣٥٨)، عن نافع بن عبد الحارث عامل عمر رضي الله عنه على مكة، وقد وصله الأزرقي في أخبار مكة (٢/ ١٦٥)، والبيهقي برقم (١٠٩٦٢) (٤/ ٣٤)، وانظر: فتح الباري؛ لابن حجر (٥/ ٧٦).

(٧) شرح تنقيح الفصول مع شرحه: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب؛ لأبي علي بن حسين الرجراجي الشوشاوي (٥/ ٣٥٦، ٣٥٧)، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

ثانياً: أدلة النفاة لحجية المصالح المرسلة:

احتج نفاة المصالح المرسلة بأدلة، منها:

أ ـ أن الله تعالى لم يترك عباده في أمر من الأمور سدىً، قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦]، بل شرع لهم ما يحقق له مصالحهم، ولم يتجاوز مصلحة راجحة إلا دل عليها، فالقول بالمصالح المرسلة يعني أن الله تعالى أهمل خلقه، وهذا غلط، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣][1].

ب ـ أن العمل بالمصالح المرسلة عمل بالظنون، والظن لا يغني من الحق شيئاً، والدليل عليه قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦][2].

ثالثاً: الترجيح:

مما تقدم يتبين أن القائلين بالمصالح المرسلة لم يحتجوا بأدلةٍ خاصة، وإنما استندوا في تقريرها إلى عمومات وكليات، ولهذا أورد الغزالي على نفسه إيراداً عندما قرر مشروعية الاستناد إلى المصالح، مع كونه جعل القول بالمصلحة المرسلة أصلاً موهوماً، فقال في الجواب عن ذلك: «مَن ظنَّ أنه أصلٌ خامسٌ فقد أخطأ؛ لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهِمَ من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع؛ فهي باطلةٌ مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً، بل مصلحةً مرسلة»[3].اهـ.

ولا ريب أن هذا استدلالٌ قوي، ينتهض معه القول بصحة الاستناد إلى المصلحة المرسلة عند عدم الدليل الخاص، وبالأخص فيما يتعلق بشؤون الأمة العامة، وتقريره بأن يقال: إنَّ القائم بالسياسة الشرعية لا بد له من أصلٍ يستند إليه في إلزام الناس بأمر لهم فيه مصلحة، أو منعهم من شيءٍ يفضي بهم إلى المضرة، في العاجل

(١) انظر: المصلحة المرسلة؛ د. صلاح سلطان (٩٤).
(٢) انظر: المصلحة المرسلة؛ د. صلاح سلطان (٩٤).
(٣) المستصفى (١/ ٣١٠، ٣١١)، وانظر: المصلحة المرسلة؛ د. صلاح الدين سلطان (٩٥).

أو الآجل، فإذا فرضنا خلوَّ المسألة من دليل خاص، فإما أن نقول بحجية المصالح المرسلة، أو أن نخلي الواقعة من حكمٍ لله تعالى فيها، والثاني مردود، فيتعين الأول، والله تعالى أعلم.

هذا وإن حكاية الخلاف في حجية العمل بالمصلحة المرسلة راجعٌ في الحقيقة إلى اختلاف لفظي اصطلاحي، وإلا فالجميع متفقون على الأخذ بها في الجملة، لكنهم يختلفون في إطلاق هذا الاسم أو ذاك، قال القرافي: «وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصةٌ بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذٍ في جميع المذاهب»[1]. اهـ.

وعليه فليحمل قول من منعها على المصالح الغريبة، التي لا يعلم إلغاؤها ولا اعتبارها بوجهٍ من الوجوه، وثمةَ سببٌ آخر وهو اختلافهم في عدها دليلاً مستقلاً كما صنع المالكية، أو إدراجها تحت دليلٍ متفقٍ عليه كالقياس عند الجمهور، أو أن يقال بإرجاعها إلى مقصود الشارع الذي يدل عليه الكتاب والسنة والإجماع، على ما ذهب إليه الغزالي[2].

وخلاصةُ القول أن جماهير الفقهاء يحتجون بالمصلحة المرسلة[3] بالشروط الآتية:

أولاً: أن تكون ملائمة لمقصود الشارع وما تفرع عنه من قواعد كلية استقرئت من مجموع النصوص.

ثانياً: ألا تصادم نصاً خاصاً.

ثالثاً: أن تكون معقولة المعنى في ذاتها.

رابعاً: أن يكون الذي يفرع الأحكام عليها مجتهداً، توفرت فيه شروط الاجتهاد[4].

---

(١) شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي (٣٩٤)، وانظر: الذخيرة، له أيضاً (١/ ١٢٩).

(٢) انظر: المصالح المرسلة؛ د. محمد بو ركاب (٢٠٠).

(٣) يلحظ الناظر في كتب الأصوليين كثرة الاضطراب الواقع في تحرير مذاهبهم في المصلحة المرسلة، وقد توزَّع بحثُهم فيها على موضعين: أولهما: أبواب القياس، في مبحث أقسام الوصف المناسب، ثانيهما: عند الحديث عن الأدلة التبعية، أو المتوهمة، أو الاستدلال، بحسب اصطلاح كل مؤلِّف، وقد ذكر الدكتور البوطي أمثلةً لهذا الاضطراب، في كتابه «ضوابط المصلحة» (٣٣٦ ـ ٣٥٣).

(٤) انظر: الاعتصام؛ للشاطبي (٢/ ١٢٩)، شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي (٤٤٦)، الإبهاج في=

الفرع الثالث: موقف المعاصرين من دليل المصلحة المرسلة

المسألة الأولى: أسباب عناية المعاصرين ببحث المصالح:

لقد اعتنى الفقهاء والمثقفون المعاصرون بهذا الدليل[1]، واختصُّوه بمزيد بحثٍ وتحليل، وذلك منهم راجعٌ إلى أمور، من أهمها ما يأتي:

أولاً: أننا في عصرٍ اشتدَّت فيه وطأةُ العدو على أهل الإسلام، مبتغياً صرفَهم عن دينهم بكل سبيل، ولقد طالَ الأخذُ والردُّ في قضية الشريعة وصلاحيتها لكل زمانٍ ومكان[2]؛ بين المستمسكين بدينهم ودعاة التغريب والتحرر من ضوابط التكاليف الشرعية، وكان مما دفع به أهلُ الإسلام في وجه هذه الشرذمة أن استقرأوا كتاب الله الناطق بالحق، وسنةَ رسوله ﷺ الماضية، وما إليهما من محكمات الدلائل الكلية، ومِنْ أظهرِها في الدلالة على صدق دعواهم دليل الاستصلاح، باعتبارِه يكشف جلياً كون هذا الفقه ثرَّ المنابع، متجدِّد الثمرات، ليس بجامدٍ على ظواهر النقول كما يزعم المبطلون، ولا بمستحسرٍ عن الجواب لكل نازلةٍ في القديم والحديث، بشرط أن يتوفر الناظر في ذلك على الملكة الفقهية والصدق في الطوية[3].

ولذا فقد كتب المعاصرون في مقاصد الشريعة وضروريات الدين وكلياتِه، وناطوا كثيراً من أحكامهم وفتاويهم بها[4]، وفصَّلوا القول في دليل الاستصلاح الذي هو بالإضافة إلى الأدلة الأخرى «الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور

= شرح المنهاج؛ لعلي السبكي وولده تاج الدين (٦/٢٦٤٨)، بتحقيق: د. أحمد الزمزمي، ود. نور الدين الصغيري، دار البحوث، دبي، ط أولى، ١٤٢٤هـ، ضوابط المصلحة؛ للبوطي (٣٣٤، ٣٥٤)، المصالح المرسلة؛ د. محمد بو ركاب (٢٠١).

(١) وهذه نماذج من مؤلفاتهم: ضوابط المصلحة؛ د. البوطي، المصلحة المرسلة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي؛ د. مصطفى زيد، دار الفكر العربي، ١٩٥٤م، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي؛ حسين حامد حسان،المصلحة المرسلة؛ د. صلاح الدين سلطان، وغيرها.

(٢) انظر تفصيل القول في هذه المسألة وأدلتها: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية؛ د. عابد بن محمد السفياني (١٠١) وما بعدها.

(٣) انظر في دلالة الاستصلاح على استمرار الشريعة وشمولها: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية؛ د. عابد بن محمد السفياني (٤٣١ ـ ٤٤٧).

(٤) انظر الكلام في مقاصد الشريعة في المبحث الخاص بها في موضعٍ لاحقٍ بإذن الله.

والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا»[١].

ثانياً: أن بعض المفكرين المعاصرين؛ كالدكتور حسن الترابي؛ دعا إلى التجديد في أصول الفقه، بحجة أن مصادره ضيقة محدودة، وليس بوسعها أن تحل مشكلات العصر، ومما قالَه الدكتور الترابي بعد استطراد: «وخلاصةُ القول أن فقهنا الأصولي القديم بعد نهضةٍ حميدة، آلَ إلى الجمود العقيم، بأثر انحطاط واقع الحياة الدينية نفسها»[٢].

ومما احتج به الترابي لدعواه أن «القياس التقليدي أغلبه لا يستوعب حاجاتنا بما غَشِيَه من التضييق...»[٣]، ثم يشرح ذلك في موضع آخر من كتبه فيقول: «وهذا النمط المتحفظ من القياس يقتصر على قياس حادثةٍ محدودة على سابقةٍ محدودة معينة، ثبت فيها حكمٌ بنصٍّ شرعي، فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة. ومثلُ هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيرية في تبيين أحكام النكاح والآداب والشعائر، لكن المجالات الواسعة من الدين لا يكاد يجدي فيها إلا القياس الفطري الحرّ من تلك الشرائط المعقدة».اهـ[٤]، ولذلك يدعو إلى ما أسماه بالقياس الواسع، فيقول: «ولربما يجدينا أيضاً أن نتسع في القياس على الجزئيات، لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين، أو مصلحةً معينةً من مصالحه، ثم نتوخى ذلك المقصد حيثما كان في الظروف والحادثات الجديدة، وهذا فقهٌ يقربنا جداً من فقه عمر بن الخطاب ﷺ لأنه فقه مصالح عامة واسعة، ولا يلتمس تكييف الواقعات الجزئية تفصيلاً، فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من واقعةٍ سالفة، بل يركّب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة»[٥].

وقد أسلفتُ مناقشة بعض جوانب هذه الدعوى في مبحث القياس، وإنما أوردتُ بعض كلامه هنا لعلاقته بما نحن بصدده من دليل الاستصلاح كما سيأتي. ولذلك فإن دعواه بأن القياس الأصولي يقتصر على «قياس حادثة محدودة على سابقةٍ محدودة معينة، ثبت فيها حكمٌ بنصٍّ شرعي»، وعليه فإنه لا يصلح إلا للنكاح

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لابن عاشور (١٣١).
(٢) تجديد أصول الفقه؛ د. حسن الترابي (٧٩).
(٣) تجديد الفكر الإسلامي؛ د. حسن الترابي (٤٧).
(٤) تجديد أصول الفقه؛ د. حسن الترابي (٨٢).
(٥) المرجع السابق (٨٣).

والآداب والشعائر، لضيقه وعدم اتساعه لاستقبال الحوادث الجديدة؛ غير صحيحة، فإن القياس الأصولي أوسع من ذلك بكثير، وقد أطنب الأصوليون في بيان مسالك العلة وطرائقها الدالة عليها(١)، حتى أوصلها الشوكاني إلى أحد عشر مسلكاً(٢)، وذكر سادسها: المناسبة، ويُعَبَّر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد(٣)، ويدرجون فيها تلك التي لم يشهد لها دليلٌ خاص بالاعتبار أو الإلغاء، قال الزركشي: «العلماء من جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك»(٤)، فإذا كان هذا توسعهم في واحدٍ من مسالك التعليل القياسي؛ فأيُّ تضييقٍ هذا الذي يظنه الدكتور الترابي(٥)، إلا إن كان المقصود إعادة النظر في بعض المصالح الملغاة بقوة النص الصحيح، فهذا مما لا سبيل إليه؛ لأنه تصدٍّ للتشريع من دون الله تعالى، وهو مردودٌ بإجماع المسلمين، قال تعالى: ﴿أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى: ٢١] الآية، فدلَّت الآية على «أنَّ ما لم يأذنْ به الله من الدين فهو شرعُ غيرِه بالباطل»(٦).

المسألة الثانية: بعض الشبهات التي أثيرت حول هذا الأصل، ومناقشتها:

لئن تتابع الفقهاء على الأخذ بالمصالح المنضبطة بمقاصد الشرع، وصدَّروا الأحكام على وفقها، فإن طائفةً من مفكري العصر لم يرتضوا هذه المحجة، وجنحوا إلى الغلو في اعتبار المصالح بمجرد أن تلوح لناظر، ومن جملة هؤلاء العصريين جمال البنا، فبعد أن نسب إلى الفقهاء قولهم: «إن كل مصلحة تكون من جنس المصالح التي يقررها الشارع الإسلامي بأن يكون فيها محافظة على النفس أو الدين أو النسل أو العقل أو المال، ولكن لم يشهد لها أصلٌ خاص حتى تصلح قياساً؛ فإنها يؤخذ بها على أنها دليلٌ قائم بذاته، وهذه هي التي تسمى مصلحةً مرسلة، أو استصلاحاً»(٧)، قال البنا معقِّباً: «وهذا أسلوبٌ مراوغ، فهم لا يرفضون المصلحة، ولكنهم يرون أنها هي نفسها مقاصد الشريعة، والمفروض أن لكل اسم دلالته الخاصة وشخصيته، والمصلحة هي المصلحة كما يراها العقل السليم، دون أن يرجع

---

(١) انظر: البحر المحيط؛ للزركشي (٥/ ١٨٤) وما بعدها، العدة؛ لأبي يعلى (٥/ ١٤٢٣).
(٢) إرشاد الفحول، للشوكاني (١٨٤).
(٣) المرجع السابق (١٨٨).
(٤) البحر المحيط؛ للزركشي (٥/ ٢٠٦).
(٥) وانظر: المصالح المرسلة؛ د. محمد بو ركاب (٥٥٧ ـ ٥٦٠).
(٦) أضواء البيان؛ للشنقيطي (٤/ ٢٠٤).
(٧) نحو فقه جديد؛ لجمال البنا (٥٧).

بها إلى مقاصد الشريعة، أو يحكِّم فيها الفقه كما وضعه الفقهاء»[١]، ثم قال: «وفي جميع الحالات فهو افتياتٌ على المصلحة، وقد استند الفقهاء أنفسهم في اعتبار المصلحة علىٰ: حث عمر لأبي بكر رضي الله عنهما لجمع[٢] القرآن، وموقف علي رضي الله عنه من تضمين الصناع. فقد قال عمر لأبي بكر: «هوَ واللهِ خيرٌ»[٣]، وقال علي تبريراً[٤] لموقفه: «لا يصلحهم إلا هذا»[٥]. فقد تعرَّف عمر وعلي وجهَ المصلحة وأخذا به لِمَا ظهر لهما من وجاهةِ وسلامةِ الفكر؛ دون بحثٍ عن مدى اتفاقها مع مقاصد الشريعة»، إلى أن قال: «ومجمل القول أن الفقهاء تَمَلَّصُوا من قضية المصلحة كأصل لاستمداد الأحكام بمعالجتهم لها كمقاصد الشريعة، في حين أن هناك اختلافاً نوعياً وذاتياً»[٦]، وقال أيضاً: «فإن هؤلاء الخلفاء يعني: عمر رضي الله عنه وعلياً رضي الله عنه لم يبحثوا عن نص، أو يتخوفوا هوى النفوس؛ لأنهم لم يجعلوا النص حاكماً على عقولهم، ولأنهم ائتمنوا أنفسهم، فجاءت قراراتهم سليمة، بسيطة، مفهومة، سائغة. فاعتماد الفقهاء على نص يشهد للمصلحة، ووضعهم الضوابط من كل نوعٍ أفرغ المصلحة من جوهرها»[٧]. اهـ.

ويمكن تلخيص الفكرة التي يطرحها جمال البنا في أربع نقاط:

أولاً: يفرق بين المصالح والمقاصد.

ثانياً: يجرد المصلحة التي يريد من كل ضابط، ما خلا ضابط «العقل السليم» كما يسميه، غير ملتفتٍ إلى شواهد الشرع.

ثالثاً: الصحابة رضي الله عنهم لم يكونوا يتحرون اتفاقها مع مقاصد الشرع.

رابعاً: يتهم الفقهاء بأنهم تكلفوا عند النظر المصلحي الاعتماد على نص يشهد للمصلحة، ورسموا لها ضوابط أفرغتها من جوهرها.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) كذا، والأفصح أن يُعدَّى الفعل «حثَّ» بعلى.

(٣) أخرجه البخاري برقم (٤٧٠١) (٤/ ١٩٠٧).

(٤) الصواب أن يستعمل في مثل هذا فعل «تسويغ»، وأما التبرير فلم أجد له أصلاً في معاجم اللغة الأصيلة.

(٥) قول علي رضي الله عنه: (لا يُصلِحُ الناسَ إلا ذاك)، أخرجه عبد الرزاق برقم (١٤٩٤٨) (٨/ ٢١٧)، وابن أبي شيبة برقم (٢١٠٥١) (٤/ ٣٦٠)، والبيهقي في سننه (٦/ ١٢٢)، وصححه ابن حزم كما في المحلى (٨/ ٢٠٢).

(٦) المرجع السابق (٥٨).

(٧) المرجع السابق (٥٩).

وأُجمل الجواب عن هذه الدعاوى في النقاط الآتية:

أولاً: إن التفريق بين المقاصد والمصالح بأن الأولى شرعية، والثانية عقلية صرفة؛ هو تفريقٌ متوهم، تسرب إلى الكاتب من ثقافته الاعتزالية، وإلا فإن أعظم مقاصد الشرع تحقيق مصالح المكلفين[١]، قال الله تعالى حكايةً عن رسوله شعيب عليه السلام وتنويهاً به: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨]، «فعلمنا أن الله أمر ذلك الرسول بإرادة الإصلاح بمنتهى الاستطاعة»[٢]. وقال: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، فهذه وأمثالها «أدلةٌ كلية صريحة دلت على أن مقصد الشريعة الإصلاح وإزالة الفساد»[٣]، ولذا فقد فسِّرت المصلحة بـ «المحافظة على مقصود الشارع»[٤].

إذا ثبت هذا علمنا أن العقل البشري المجرد لا يستقل بمعرفة وجوه المصالح والمفاسد على الحقيقة، وإلا لكان مشرِّعاً مع الله تعالى. والمحققون من الأصوليين إنما وضعوا ضوابط للمصلحة على هذه الجهة، واشترطوا أن تكون ملائمة لجنسٍ اعتبره الشارع.

قال الشاطبي مقيداً مراده بالمصلحة: «لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع؛ لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وَضَعَها الشارعُ كذلك»[٥].

ثانياً: الادعاء بأن الصحابة رضي الله عنهم يحكمون بالمصلحة دون النظر في مدى اتفاقها مع مقاصد الشريعة وأدلتها؛ إنما هي دعوى مرسلة، لا تساعده عليها شواهد التاريخ ووقائع السير، فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يجرون على معيار الشرع، الذي هم حملته، وأعلم الناس بمقاصده ومراداته، ولم يكونوا يستفتون كل أحد، حتى يكون من أهل الفقه، الراسخين فيه، العالمين بمقاصده، فهذا الصديق وعمر وعلي رضي الله عنهم من أكابر فقهاء الصحابة، وهم حين ينظرون في المصالح إنما يصدرون عما وَعَوه من كتاب الله عز وجل، وما حفظوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما اعتبره الشرع اعتبروه، وما ألغاه ألغوه، وما سكت عنه اعتبروا فيه ما هو من جنسه؛ مما جاءت الأدلة الأصولية والقواعد الكلية فيه بحكم[٦].

---

(١) مقاصد الشريعة، لابن عاشور (٢٠٠).
(٢) مقاصد الشريعة، لابن عاشور (٢٠٠).
(٣) مقاصد الشريعة، لابن عاشور (٢٠٠).
(٤) أشار إلى هذا المعنى الغزالي في المستصفى (١/ ٨٦).
(٥) الموافقات، للشاطبي (١/ ٢٨).
(٦) وانظر جواب السبكي عمن زعم بأن الصحابة رضي الله عنهم يحكمون بمجرد المصلحة، دون النظر =

ثالثاً: إن اتهام الفقهاء بتضييق مجال المصلحة خروجٌ عن سمت الإنصاف والعدل، فإن الفقهاء لا يمتنعون من إعمال العقل في محلِّه حين تعوزهم النصوص، فلم يكونوا يجمدون أو يستحسرون عن استنباط الأحكام فيما لا نص فيه، بل يجيلون النظر في الأشباه والأمثال التي اعتبرتها النصوص، فإن عثروا على ما يمكن إلحاقه بأصل من الأصول المنصوصة فعلوا، وكان هذا منهم عملاً **بمعقول** النص، وإلا وسعوا دائرة النظر فيما لم يشهد له أصلٌ خاص، فيعتبرونه ويحكمون على وفقه بشرط أن يندرج تحت كليٍّ من كليات الشريعة، وهم في ذلك كله يمارسون اجتهاداً مقاصدياً، وعملاً عقلياً، مستهدياً بهدى الشرع القويم، كيلا ينحرف فيكون قانوناً وضعياً بشرياً، تختلط فيه المصالح الوهمية بالحقيقية، فيضل عن جادة العقل السليم. وهذا مقامٌ لا يحسن الخوضَ فيه إلا من كان «ريَّانَ من علوم الشريعة؛ أصولها وفروعها؛ منقولها ومعقولها، غير مخلدٍ إلى التقليد والتعصب للمذهب»(١).

رابعاً: ثم إن إساءةَ الظن بالفقهاء لكونهم ضبطوا المصالح المرسلة بمراعاة المقاصد الشرعية؛ إنما مؤدَّاه إساءةُ الظن بمقاصد الشريعة ذاتها، ضرورةَ كونها الضابط للعمل العقلي الذي يتشوَّف البنا وأمثاله من المثقفين إلى الانفلات من قيدها. وليس اتهام من عظَّم كلام الله ﷻ ورسوله ﷺ، وقدمهما على آراء الرجال بأولى من اتهام من يقدِّم بين يدي الله ورسولِه رأياً أو هوى. والأمر كما قال ابن القيم بعد كلام له في الردِّ على المقلِّدَة: «والمقصود أنَّ الذي هو من لوازم الشرع: المتابعةُ، والاقتداءُ، وتقديمُ النصوصِ على آراء الرجال، وتحكيمُ الكتاب والسنة في كل ما تنازع فيه العلماء، وأما الزهدُ في النصوص، والاستغناءُ عنها بآراء الرجال، وتقديمها عليها، والإنكار على من جعل كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة نصب عينيه، وعرض أقوال العلماء عليها، ولم يتخذ من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجةً، فبطلانه من لوازم الشرع، ولا يتم الدين إلا بإنكاره وإبطاله، فهذا لونٌ والاتباع لونٌ»(٢). اهـ.

خامساً: الزعم بأن الفقهاء يشترطون أن يشهد النصُّ للمصلحة حتى تكون معتبرة عندهم دعوى باطلة، وكلام الأصوليين في عدم اشتراط ذلك واضح جلي كما تقدم، والذي اشترط النص في كل حادثة في الشرعيات، وخالف منهج الصحابة إنما هم

= في الاعتبارات الشرعية الأخرى، الإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٨٧).

(١) الموافقات؛ للشاطبي (١/ ٦١).

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم (٢/ ٢٦٨).

بعض المعتزلة كالنظام ومن تبعه من معتزلة بغداد[١]، ولذا نُقل عنه الطعن في الصحابة لأخذهم بالمقاييس في الشرعيات[٢].

المطلب الثاني

الاستحسان

الفرع الأول: تعريف الاستحسان لغةً واصطلاحاً

المسألة الأولى: تعريف الاستحسان لغةً:

الحاءُ والسِّينُ والنونُ أصلٌ واحدٌ ـ كما يقول ابن فارس ـ، فالحُسْنُ ضدُّ القُبْحِ[٣]، ويُجمعُ الحُسْنُ على: محاسِن، على غير قياسٍ، كأنه جمعُ مَحْسَن[٤].

وتقولُ: حسَّنتُ الشيءَ تحسيناً: زيَّنتُه، والحسنةُ ضدُّ السيئة، والمحاسِن في الأعمال ضدُّ المساويء، والإحسانُ ضدُّ الإساءة. وهو يُحسن الشيءَ؛ أي: يعمَلُه، ويَستَحسِنُ الشيءَ؛ أي: يعُدُّه حَسَناً، والاستحسانُ ضد الاستقباح[٥].

وبالجملة فالاستحسانُ استفعالٌ، يُراد به: عَدُّ الشيء حسناً، واعتقادُه كذلك[٦].

وذكر الراغب أن الحَسَنَةَ: يُعبَّرُ بها[٧] عن كل ما يَسُرُّ من نعمةٍ[٨]، والسيئة تضادُّها، وهما من الألفاظ المشتركة؛ كالحيوان الواقع على أنواع مختلفة كالفرس والإنسان وغيرهما[٩]، فقوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]؛ أي: خصبٌ وسَعَةٌ وظَفَر، ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ﴾ [النساء ٧٨]؛ أي: جَدْبٌ وضيقٌ

(١) أصول السرخسي (٢/ ١١٨)، البرهان؛ للجويني (٢/ ٤٩١)، المسودة؛ لآل تيمية (٣٢٨)، المعتمد؛ لأبي حسين البصري (٢/ ٢٣٠).

(٢) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٢٨٩).

(٣) انظر: مقاييس اللغة؛ لابن فارس، مادة (حسن)، (٢/ ٥٧)، اللسان؛ لابن منظور، مادة (حسن) (١٣/ ١١٤)، مختار الصحاح؛ للرازي، مادة (حسن) (٥٨).

(٤) الصحاح؛ للجوهري، مادة (حسن) (٥/ ٢٠٩٩).

(٥) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (حسن) (١٣/ ١١٦، ١١٧)، أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (حسن) (١/ ١٩٠)، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (حسن) (١٥٣٥)، بتصرف.

(٦) انظر: التعريفات، للجرجاني (١٨).

(٧) في المطبوع: «يُعبَّر عنها»، وهو خطأٌ، والصوابُ ما أثبتُّه.

(٨) المفردات؛ للراغب، مادة (حسن) (٢٣٥). (٩) انظر: المرجع السابق.

وخـيـبـة، ﴿يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨][١].

قال الراغب: «والحَسَنُ أكثر ما يقال في تعارف العامة[٢] في المستحسن في البصر، يقال: رجلٌ حَسَنٌ وحُسَّانٌ، وامرأةٌ حَسْنَاءُ وحُسَّانة، وأكثر ما جاء في القرآن من الحسن فللمستحسن من جهة البصيرة»[٣].

وبذا يكون إطلاق الأصوليين «الاستحسان» على الدليل المعروف عندهم؛ من جهة اختيارِهم أحسنَ أوجه القياس، وردِّ أقبحِها، رَعْيَاً لنصٍّ شرعي، أو مصلحة معتبرة، أو ضرورة ملجئة، أو قياسٍ خَفِيٍّ قَوِيَ أثرُه، أو عرف عام، أو غيرها من البواعث الصحيحة كما سيتبين لاحقاً.

المسألة الثانية: تعريف الاستحسان اصطلاحاً:

أولاً: أهم التعريفات المقولة على الاستحسان:

اختلفت عبارة الأصوليين في تعريف الاستحسان وتحديد مفهومه، الأمر الذي أدى إلى اختلافهم في حكمه، فمما عرفوه به ما يأتي:

أ ـ قيل هو: «العدول بحكم مسألة عن حكم نظائرها بدليل يخصها»[٤]، وتعقِّب بأنه يلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص، وعن المنسوخ إلى الناسخ استحساناً[٥]، وبذا يكون التعريف غير مانع، وإن كان من أبين التعريفات لحقيقة الاستحسان وأشملها[٦].

ويمكن الخروج من عهدة الاعتراض إذا علمنا أن الاستحسان ليس دليلاً مستقلاً، بل هو متداخل مع الأدلة الأخرى، كما يأتي في أقسامه، وأجاب الدكتور محمد

---

(١) انظر: المفردات؛ للراغب، مادة (حسن) (٢٣٥).

(٢) أي: اصطلاحهم، وكثيراً ما يقول الراغب: «وفي التعارف كذا...» أي: في الاصطلاح.

(٣) المفردات؛ للراغب، مادة (حسن) (٢٣٦).

(٤) التبصرة؛ للشيرازي (٤٩٣)،كشف الأسرار؛ للبخاري (٤/٧، ٨)، ونسباه إلى أبي الحسن الكرخي، وانظر: شرح التلويح على التوضيح؛ للتفتازاني (٢/ ٨١).

(٥) المحصول؛ للرازي (٦/ ١٦٩)، وانظر: تعليل الأحكام؛ لمحمد مصطفى شلبي (٣٦٠)، ورفع الحرج؛ للباحسين (٢٨٠).

(٦) أبو حنيفة؛ لمحمد أبو زهرة (٣٤٤)، ورفع الحرج؛ للباحسين (٢٨٢)، الاستحسان بين النظرية والتطبيق؛ د. شعبان محمد إسماعيل (٥٥).

مصطفى شلبي عن هذا الاعتراض بقوله: «وليكن التخصيص استحساناً».

ب ـ قيل هو: «ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق للناس»[١]، وهذا غير جامع؛ لأنه تفسير للاستحسان بأحد أنواعه وهو الاستحسان بالمصلحة كما سيأتي بيانه.

ج ـ وقيل هو: «القياس والاستحسان في الحقيقة قياسان:

أحدهما: جَلِيٌّ ضعيفٌ أثره، فسمي قياساً.

والآخر: خفيٌّ قويٌّ أثره، فسمي استحساناً؛ أي: قياساً مستحسناً، فالترجيح بالأثر، لا بالخفاء والظهور»[٢]. وهذا غير جامعٍ أيضاً كسابقه.

د ـ وقيل هو: «القول بأقوى الدليلين»[٣]، ومعنى ذلك: أن يتعارض دليلان فيأخذ بأقوى الدليلين[٤].

وهذا التعريف يقرب مما ذكره ابن العربي في تعريفه للاستحسان، حيث قال: «وقد تتبعناه في مذهبنا وألفيناه أيضاً منقسماً أقساماً، فمنه ترك الدليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف، ومنه ترك الدليل لإجماع أهل المدينة، ومنه ترك الدليل للتيسير، لرفع المشقة، وإيثار التوسعة على الخلق.

فمثال ترك الدليل للمصلحة: تضمين الأجير المشترك، والدليل يقتضي إنه مؤتمن[٥].

ومثال ترك الدليل للعرف: رد الأيمان إلى العرف[٦].

ومثال ترك الدليل لإجماع أهل المدينة: إيجاب عموم القيمة على من قطع ذنب

---

(١) المبسوط؛ للسرخسي (١٠/ ١٤٥)، وقد عزاه السرخسي بقوله: «كان شيخُنا الإمام يقول: . . .» وَذكره، ولم يُسمِّ شيخه هنا كعادته، وبالتتبع تبين لي أن المقصود به: شيخه الحلواني؛ وهو: عبد العزيز بن أحمد بن نصر بن صالح الحَلْوَانِيُّ الحنفي، وقد ذكر هذا التعريف أيضاً: الجرجاني في تعريفاته (١٩)، ولم يعزُه، بلفظ: «أرفق» بدل «أوفق»، والمعنى مقارب.

(٢) المبسوط؛ للسرخسي (١٠/ ١٤٥)، التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٣/ ٢٩٥).

(٣) الإشارة في أصول الفقه؛ للباجي (٧٩). (٤) الحدود في الأصول؛ للباجي (١١٩).

(٥) سيأتي بيانه قريباً في أقسام الاستحسان، انظر: ص(٢٠٣).

(٦) وجهُ الاستحسان هنا ـ كما بينه الشاطبي ـ: «أنَّ اللغة تقتضي في ألفاظِها غيرَ ما يقتضيه العرفُ، كقوله: واللهِ لا دخلتُ مع فلانٍ بيتاً، فهو يحنث بدخول كلِّ موضعٍ يسمى بيتاً في اللغة، والمسجد يسمى بيتاً؛ فيحنث على ذلك، إلا أنَّ عُرْفَ الناس أنْ لا يطلقوا هذا اللفظ عليه، فخرج بالعرف على مقتضى اللفظ، فلا يحنث»، [الاعتصام (٣/ ١٤١)].

بغلة القاضي[١].

ومثال ترك الدليل للتيسير: إجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكبيرة، وإجازة بيع وصرف في اليسير[٢]، فهذا كله مصيرٌ إلى القول بأقوى الدليلين، بيد أنه زادَ على سابقِه بهذا التفصيل، وهو تفصيلٌ حسنٌ، ولو أنه عبَّرَ بالأخذ بأقوى الدليلين لكان أفضل من تعبيره بتركِ الدليل، وإن كان قد ختم هذا المبحث بأنَّ قولَ مالك: أستحسنُ كذا؛ أي: أُوثِرُ تركَ ما يقتضيه الدليلُ، على طريق الاستثناءِ والترخص، بمعارضَتِه ما يعارضه في بعض مقتضياته[٣].

هـ ـ وقيل هو: «ترك القياس، والعدول عنه لما يعتقده القائس في الفرع أنه أضعف في تعلقه بالحكم من الأصل، فيعدل لذلك عن إلحاقه به لمعنى يختص به من علة واقفة تضادُّ القياس»، ومن ذلك أن يَرى أن طرد القياس يؤدي إلى غلو ومبالغة في الحكم، ويَستحسن في بعض المواضع مخالفة القياس لمعنى يختص به ذلك الوضع من تخفيف أو مقارنة، وهذا كثيراً ما يستعمله أشهب وأصبغ وابن المواز من فقهاء المالكية[٤].

و ـ وقيل هو: «الأخذ بمصلحة جزئية، في مقابلة دليلٍ كلي»[٥]. وعزاه إلى مذهب مالك، ثم قال: «ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً؛ إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو

---

(١) ذكر الشاطبي في الاعتصام (٣/ ١٤٢) عن أصحابه المالكية أنهم يحكون الإجماعَ على إيجاب الغرم على من قطع ذنب بغلة القاضي، «يريدون غُرْمَ قيمة الدابة، لا قيمة النقص الحاصل فيها، ووجه ذلك ظاهرٌ، فإن بغلة القاضي لا يحتاج إليها إلا للركوب، وقد امتنع ركوبه لها بسبب فحش ذلك العيب، حتى صارت بالنسبة إلى ركوب مثله في حكم العدم، فألزموا الفاعل غرم قيمة الجميع، وهو متجه بحسب الغرض الخاص، وكان الأصل أن لا يغرم إلا قيمة ما نقصها القطع خاصة، لكن استحسنوا ما تقدم»، ثم استدرك الشاطبي على هؤلاء، فقال: «وهذا الإجماع مما ينظر فيه، فإن المسألة ذات قولين في المذهب وغيره، ولكن الأشهر في المذهب المالكي ما تقدم، حسبما نص عليه القاضي عبد الوهاب». اهـ.

(٢) المحصول؛ لابن العربي (١٣٢، ١٣١)، وانظر: ما سيأتي قريباً ص(٢٠٣) من هذا البحث.

(٣) المرجع السابق (١٣٢). (٤) المرجع السابق.

(٥) الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٤٨، ١٤٩).

جلب مفسدة كذلك»[١]، وهذا أحد أنواع الاستحسان.

ز ـ وقيل هو: «ترك القياس لما يستحسن الإنسان من غير دليل»[٢]. وهذا التعريف ليس بشيءٍ وإن عُزيَ إلى أبي حنيفة، وأبو حنيفة أجلُّ قدراً من أن يقول في الدين من غير دليلٍ شرعي، ومن غير أن يرجع إلى أصلٍ شرعي[٣]، كيف وهو القائل: «حرامٌ على من لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي»[٤]، كما روي ذلك أيضاً عن أصحابه؛ كزفر وأبي يوسف وغيرهما[٥].

ح ـ وقيل: «دليل ينقدح في نفس المجتهد، تقصر عبارته عنه»[٦].

وهذا التعريف كالذي قبله ذكرهما الشافعية، ولذا اشتدَّ نكيرهم على من قال بهما كما سيأتي بإذن الله، وما من شكٍّ في أنه لا يصح الأخذ بهذا المعنى للاستحسان؛ لأن الأول وهو الاستحسان من غير دليل تحكمٌ محض، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦]، «وما يَستحسن من غير دليل لا علم له به»[٧].

وأما التعريف الثاني فكذلك؛ لأن ما لا يَقدِرُ الفقيه على التعبير عنه لا يُدْرَى هل هو وَهَمٌ وخيالٌ؛ أم علمٌ وتحقيق، ولذا قال الغزاليُّ عنه: «هذا هوَسٌ»[٨]؛ أي: تعريف الاستحسان بهذا، أو أن حقيقة هذا الدليل المنقدِح هوَس[٩]، والأول أولى بحسب دلالة السياق.

ط ـ وقيل: «هو أن تترك حكماً إلى حكمٍ هو أولى منه»[١٠]، ونسبه ابن قدامة إلى

---

(١) المرجع السابق (٤/ ١٤٩).

(٢) التبصرة؛ لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي (٤٩٣)، واللمع؛ له أيضاً (١/ ١٢١)، وعزاه إلى الإمام أبي حنيفة.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون؛ للتهانوي (١/ ١٤٥).

(٤) المرجع السابق (١/ ١٤٦)، طبقات الحنفية؛ لعبد القادر بن أبي الوفاء القرشي (٥٢).

(٥) طبقات الحنفية؛ للقرشي (٣٤٧).

(٦) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة؛ لزكريا الأنصاري (٨٢)، وانظر: المستصفى؛ للغزالي (١/ ٤١٣).

(٧) التبصرة؛ لأبي إسحاق لشيرازي (٤٩٢).

(٨) المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٧٣)، وقارن بـ: روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ١٦٩).

(٩) شرح مختصر الروضة؛ للطوفي (٣/ ١٩١)، قال الطوفي: الهَوَسُ: «في عُرفِ الناسِ: الكلامُ الخالي عن فائدةٍ». اهـ.

(١٠) روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ١٦٧).

القاضي يعقوب من الحنابلة.

ي ـ وقيل: «ترك القياس الجليِّ وغيره لدليلِ نصٍّ من خبرٍ واحدٍ أو غيرِه، أو ترك القياس لقول الصحابي فيما لا يجرى فيه القياس»[١].

هذا طرفٌ من محاولات الأصوليين تعريفَ الاستحسان، يتضح من خلالها مدى التفاوت الحاصل بينهم في تحديد مفهومه، وهذا منهم راجعٌ إلى غلبة النظرة الجزئية، فنظرَ كل واحدٍ منهم إلى الاستحسان من زاوية بعض الفروع التي تأملها، ولو أنهم نظروا إليه باعتباره نظريةً قائمةً بذاتها، ومفهوماً كلياً يتحقق في أفراده عند تحقق معنىً من المعاني يثبت بالأدلة، لكانت تعريفاتهم أكثر التقاءً، كما نبه إليه الدكتور يعقوب الباحسين[٢].

والذي يترجح مما تقدم أن الاستحسان هو: «**العدول بحكم مسألة عن حكم نظائرها بدليلٍ يخصها**»[٣]، وقد تقدم، إذ هو أقرب التعريفات إلى حقيقة الاستحسان الذي يأخذ به جمهور الأصوليين ومحققوهم، وإن كان يُعزى بهذا اللفظ إلى الحنفيةِ غالباً[٤]، ثم إنه يرشد إلى الفرق بينه وبين المصلحة المرسلة، فإنه ينبه إلى أن الاستحسان يقتضي أن يكون للمسألة التي يُحكم به فيها نظائر محكومٌ فيها على خلاف ذلك، أما المصلحة المرسلة فليس لمحلها نظائر محكومٌ فيها على خلاف ما تقتضيه المصلحة في ذلك المحل[٥].

ثانياً: شرح التعريف المختار:

قوله: «**العدول بحكم مسألة**»؛ أي: أن حقيقةَ الاستحسان «عدولٌ»، وهو ترك الأخذ بحكمٍ ثبت بدليل شرعي؛ إلى حكمٍ آخر أحسن منهَ لدليلٍ آخر، تحاشياً للمشكلات الَّتي قد تحدث من القياس الجلي.

قوله: «**عن حكم نظائرها**»؛ أي: أنه قطعٌ للمسألة عن حكم نظائرها، فهو عكس القياس الظاهري، الذي هو إلحاقُ المسألة بنظائرها في الحكم[٦]. ثم هذا المعدول

---

(١) المسودة؛ لآل تيمية (٤٠٢). (٢) رفع الحرج؛ للباحسين (٢٨٦).

(٣) وهو تعريف أبي الحسن الكرخي كما تقدم آنفاً.

(٤) التقييد بالغلَبَة هنا لأنَّ غيرهم ربما أقرَّه، كما أشار الشاطبي في الاعتصام (١٣٨/٣)، وابن قدامة في روضة الناظر (١٦٧)، والرحيباني في مطالب أولي النهى (٤/ ١٠)، وابن بدران في المدخل (٢٩١).

(٥) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوة (١٨٠).

(٦) المدخل الفقهي العام؛ للزرقاء (١/ ٨٨).

عنه أعم من أن يكون القياس الأصولي المعروف، فهذا داخلٌ فيه؛ إضافةً إلى قواعد الشرع الكلية، وأدلته العامة[١].

قوله: «**بدليل يخصها**»؛ أي: أنه ترجيح دليل شرعي على آخر، بمرجح معتبر شرعاً، لا بالتحكم والهوى، بل بما علم من قصد الشارع في الجملة[٢]. وهذا الدليل قد يكون نصاً، أو إجماعاً، أو ضرورة، أو قياساً خفياً، أو غيرها من الأدلة.

الفرع الثاني: أقسام الاستحسان

هذا عرضٌ لأهم الأقسام التي يتصرَّفُ إليها الاستحسانُ، وقد اعتنى بها تأصيلاً وتمثيلاً فقهاء الحنفية والمالكية خصوصاً، فإلى بيان الأقسام:

القسم الأول: الاستحسان بالنص:

مثاله عند الحنفية: بيع السلم، الذي هو بيعُ موصوفٍ في الذمة بثمنٍ عاجل، فإن القياس يأباه؛ لأن المعقود عليه معدوم عند العقد، وقد نهينا عنه بحديث حكيم بن حزام: «لا تَبِعْ ما ليسَ عندَك»[٣]، إلا أنَّا تركنا هذا الأصل لحديث ابن عباس رضي الله عنهما الوارد في السلم[٤]، فهذا استحسانٌ بالنص[٥]، أقيمت فيه الذمة مقام المعقود عليه في حكم جواز هذا العقد[٦]، وهذا النوع على فرض صحة تسميته استحساناً يدل على أنَّ «السُّنَّة ووجوهَ الحقِّ لتأتي على خلافِ الرأي؛ فلا يجد المسلمون بداً من قبولها»[٧].

---

(١) رفع الحرج؛ د. الباحسين (٢٩٤).

(٢) الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٤٩).

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٣٥٠٣) (٣/ ٢٨٣)، والترمذي برقم (١٢٣٢) (٣/ ٥٣٤)، والنسائي برقم (٤٦١٣) (٧/ ٢٨٩)، وابن ماجه برقم (٢١٨٧) (٢/ ٧٣٧)، وقال الترمذي: «حديثُ حكيم بن حزام حديثٌ حسنٌ قد روي عنه من غير وجه». اهـ.

(٤) ونصُّ الحديث: قَدِمَ النبيُّ ﷺ المدينةَ وهم يُسلِفون في الثمار السنتين والثلاث، **فقال: «أسلفوا في الثمار في كيلٍ معلوم، إلى أجلٍ معلوم»**، أخرجه البخاري برقم (٢١٣٥) (٢/ ٧٨٤)، واللفظ له، ومسلم برقم (١٦٠٤) (٣/ ١٢٢٦).

(٥) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٠٣)، كشف الأسرار؛ للبخاري (٤/ ٥).

(٦) انظر: التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٣/ ٢٩٥).

(٧) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٠/ ٣٨٨).

القسم الثاني: الاستحسان بالإجماع:

مثاله عند الحنفية: جوازُ الاستصناع[١]، وهو أن يتعاقدَ مع شخصٍ على أن يصنعَ له ثوباً، نظيرَ مبلغٍ معين من المال، قالوا: فهذا العقدُ يأباه القياسُ الذي منع من بيع ما ليس عنده، «وفي الاستحسان جازَ؛ لأنَّ الناسَ تعاملوه في سائر الأعصار من غير نكيرٍ؛ فكان إجماعاً منهم على الجواز»[٢].

القسم الثالث: الاستحسان بالقياس الخفي:

مثاله: ما ذكره السرخسي في سؤر سباع الطير، فالقياس فيه النجاسة اعتباراً بسؤر سباع الوحش؛ بعلة حرمة التناول، وفي الاستحسان لا يكون نجساً؛ لأن السباع غير محرم الانتفاع بها، فعرفنا أن عينها ليست بنجسة، وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل؛ لأنها تشرب بلسانها، وهو رطبٌ من لعابها، ولعابها يتحلب من لحمها، وهذا لا يوجد في سباع الطير؛ لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه، ومنقارها عظم جافٌّ، والعظمُ لا يكون نجساً من الميت، فكيف يكون نجساً من الحي[٣].

القسم الرابع: الاستحسان بالضرورة:

مثاله: طهارة الآبار والحياض[٤]، فإن القياس يقتضي عدم طهارة هذه الأشياء بعد تنجسها، لعدم إمكان صب الماء على الحوض أو البئر لتطهيرها، ومثله الحكم بطهارة الثوب المتنجس؛ إذا غُسل في الإجَّانَات[٥]؛ لأن الماء الوارد يتنجس بملاقاة النجاسة في الثوب، غير أن هذا يؤدي إلى حرج ومشقة شديدين، فتركوا ذلك «للضرورة المحوِجَة إلى ذلك لعامة الناس، فإن الحرج مدفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس، فكان متروكاً بالنص»[٦]، وهذا

---

(١) عرفه علاء الدين السمرقندي من الحنفية بقوله: «هو عقد على مبيع في الذمة، وشرط عمله على الصانع»، تحفة الفقهاء؛ للسمرقندي (٢/ ٣٦٢).

(٢) بدائع الصنائع؛ للكاساني (٥/ ٢٠٩)، وانظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٠٣)، وتحفة الفقهاء؛ للسمرقندي (٢/ ٣٦٢).

(٣) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٠٤).

(٤) أصول السرخسي (٢/ ٢٠٣)، البحر الرائق؛ لابن نجيم (١/ ١١٨).

(٥) الإِجَّانَةُ: إناءٌ تُغسل فيه الثيابُ، والجمعُ: أَجَاجين، انظر: المصباح المنير؛ للفيومي، مادة (أجن) (١/ ٦).

(٦) أصول السرخسي (٢/ ٢٠٣).

استحسانٌ «والقياس أن لا يطهر الثوب ولو غسل في عشر إجّانات»[١].

القسم الخامس: الاستحسان بالعرف:

مثاله في العرف القولي: ما لو حلف لا يتكلم فصلى، فالقياس أن يحنث؛ لأن التكبير والقراءة كلامٌ حقيقة، «وفي الاستحسان لا يحنث؛ لأنه لا يسمى كلاماً عرفاً، ألا ترى أنهم يقولون: فلانٌ لا يتكلم في صلاته؛ وإن كان قد قرأ فيها»[٢].

ومثاله في العرف الفعلي: ما لو استأجر من يحفر له بئراً، واشترط عليه طيَّها بالآجر والجص، ولم يسم عدد الآجر والجص؛ فهو في القياس فاسد، لجهالة ما شرط عليه من العمل، وذلك يتفاوت بتفاوت الآجر، قال السرخسي: «وفي الاستحسان هو جائز على ما يعمل الناس؛ لأن عدد ما يحتاج الناس إليه لذلك العمل من الآجر معلوم عند أهل الصنعة، فيكون كالمشروط»[٣]. ومثله ما نُقل عن الأئمة من استحسان دخول الحمام من غير تقدير عوضٍ للماء المستعمل، ولا تقديرِ مدة السكون فيها، وتقدير أجرته، واستحسان شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقديرٍ في الماء وعوضِه[٤]، ويشبه هذه المسألة ما تعارف الناس عليه في هذا العصر من بيع الوجبة على المائدة المفتوحة[٥]، فإنها وإن كانت مشوبةً بشيءٍ من الجهالة في قدر الطعام ونوعه، إلا أن تعامل الناس بها، وخبرة أصحاب تلك المطاعم في هذا النوع؛ أديا إلى زوال الجهالة، وقطعا دابر المنازعة. يؤيِّد هذا ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة في اكتراء الحمالين إلى مكة، دون أن يرى الحمَّالُ الراكبين وأمتعتهم، فقد منعه بعض أهل العلم، وقال أبو حنيفة: «إذا قال في المحمل رجلان وما يصلحهما من الوطاء والدُّثُر جاز استحساناً؛ لأن ذلك يتقارب في العادة، فحُمل على العادة كالمعاليق»[٦].

القسم السادس: الاستحسان بالمصلحة:

مثاله: تضمين الأجير المشترك عند المالكية، وإن لم يكن صانعاً؛ كتضمين صاحب الحمام الثياب، وتضمين صاحب السفينة، وتضمين السماسرة المشتركين،

(١) المبسوط؛ للسرخسي (١/ ٩٢).
(٢) بدائع الصنائع؛ للكاساني (٣/ ٤٨).
(٣) المبسوط؛ للسرخسي (١٦/ ٤٩).
(٤) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٦٢).
(٥) وهي التي تسمى عند الناس اليوم بـ«البوفيه المفتوح».
(٦) المغني؛ لابن قدامة (٥/ ٩٢٨).

وكذلك حامل الطعام ضامنٌ[(١)].

وأورد الشاطبيُّ على ذلك سؤالاً، نصه: فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرسلة، لا من باب الاستحسان؟ ثم أجاب: «نعم، إلا أنهم صوروا الاستحسان تصور الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلة»[(٢)].

القسم السابع: الاستحسان بنزارة الشيء وتفاهته:

مثاله: إجازة التفاضل اليسير في المراطلة[(٣)] الكبيرة[(٤)]، وهذا وإن كان ممنوعاً بعموم أدلة الربا، إلا أنهم أجازوه بحكم المشقة، «ووجه ذلك أن التافه في حكم العدم، ولذلك لا تنصرف إليه الأغراض في الغالب، وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة، وهما مرفوعان عن المكلف»[(٥)].

الفرع الثالث: حجية الاستحسان

المسألة الأولى: الأقوال في حجية الاستحسان:

تذكر الكتب الأصولية خلافاً بين الفقهاء في اعتبار الاستحسان، واشتهر الأخذ به بينهم لدى الحنفية، ثم المالكية، ثم الحنابلة، أما الشافعية والظاهرية فيذكرون عنهم المنع، وسوف تتبين حقيقة مذاهبهم فيما يأتي:

أولاً: مذهب الحنفية:

ذهب الحنفية إلى الأخذ بالاستحسان[(٦)]، وهو عندهم: «العدول بحكم مسألة عن حكم نظائرها بدليلٍ يخصها»، كما تقدَّم.

---

(١) المحصول؛ لابن العربي (١٣١)، الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٥٠) الاعتصام؛ للشاطبي (٣/ ١٤١).

(٢) الاعتصام؛ للشاطبي (٣/ ١٤١).

(٣) المُرَاطَلَةُ: مُفَاعَلَةٌ، مِنَ الرِّطْل، وهي بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والرطل: بكسر الراء وفتحها، والكسرُ أشهر كما يقول الفيومي، زِنَتُهُ ثنتا عشرة أوقية، انظر: اللسان؛ لابن منظور، مادة (رطل)، (١١/ ٢٨٥)، المصباح المنير؛ للفيومي (١/ ٢٣٠)، شرح الزرقاني على الموطأ (٣/ ٣٦٣).

(٤) المحصول؛ لابن العربي (١٣٢)، الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٥٠) الاعتصام؛ للشاطبي (٣/ ١٤٢).

(٥) الاعتصام؛ للشاطبي (٣/ ١٤٢).

(٦) أصول السرخسي (٢/ ٢٠٠)، والمبسوط؛ للسرخسي (١٠/ ١٤٥).

وهذا الأخذ هو المنقول عن إمام المذهب، روى الصيمريُّ عن محمد بن الحسن قال: كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس، فينتصفون منه، فيعارضونه، حتى إذا قال: «أَستَحسِنُ»، لم يلحقْه أحدٌ منهم، لكثرة ما يورِدُ في الاستحسان من المسائل، فيدَعون جميعاً، ويُسَلِّمون له[1].

كما روى بإسناده إلى المزني قال: سمعت الشافعي يقول: «الناس عيالٌ على أبي حنيفة في القياس والاستحسان»[2].

وأشير هنا إلى أن ابن حزم حكى عن أبي جعفر الطحاوي من الحنفية أنه ينكر الاستحسان[3]، قلتُ: هذا ما لم أَجِدْه لغيرِ أبي محمد، ولم تشر إليه مصادر الأصول الحنفية، أما الطحاوي نفسه فقد استحسن في مسائل عدة في كتابه «اختلاف الفقهاء»[4]، والله أعلم.

ثانياً: مذهب المالكية:

أخذ المالكية بدليل الاستحسان، وهو عندهم: الأخذ بأقوى الدليلين كما تقدم، وفرعوا عليه مسائل مبثوثة في أثناء كتب المذهب، وقد تتبعها ابن العربي وقسمها أقساماً: «فمنه ترك الدليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف، ومنه ترك الدليل لإجماع أهل المدينة، ومنه ترك الدليل للتيسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق»[5]. وأرجعه الشاطبي إلى قاعدة المصالح المرسلة، فالاستحسان كما يراه الشاطبي الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي «فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضى القياس فيها أمراً؛ إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك»[6]. ثم ضرب له

---

(١) أخبار أبي حنيفة؛ للقاضي أبي عبد الله حسين بن علي الصيمري (٢٥)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ثانية، ١٩٧٦م.

(٢) المرجع السابق (٢٦).

(٣) الإحكام، لابن حزم (٦/ ١٢)، ونصُّه فيه: «وأنكره من أصحاب أبي حنيفة أحمد بن محمد الطحاوي». اهـ.

(٤) انظر على سبيل المثال: اختلاف الفقهاء؛ للطحاوي (٥٠)، نقلاً عن «الإمام أبو جعفر الطحاوي ومنهجه في الفقه»؛ لسعد بشير أشرف، (٦٢)، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤١٨هـ.

(٥) المحصول؛ لابن العربي (١٣١).

(٦) الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٤٩).

مثالاً بالقرض، فإنه رباً في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيقٌ على المكلفين[١].

ثالثاً: مذهب الشافعية:

اشتهر عن الشافعية القول بمنع الاستحسان، والمتبادر أن ذلك عائد إلى منصوص الإمام الشافعي في رسالته، حيث عدَّ الاستحسان اختياراً بالتلذُّذ[٢]، «وليس لأحدٍ دون رسول الله ﷺ أن يقول إلا بالاستدلال. . .، ولا يقول بما اسْتَحْسَنَ، فإن القول بما اسْتَحْسَنَ شيءٌ يحدثه على غيرِ مثالٍ سَبَقَ»[٣].

ثم إن الشافعي قد عقدَ في كتابه الأم فصلاً بسطَ فيه القول، عنونه بـ«كتاب إبطال الاستحسان»، ومما قاله: «لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكمَ ولا أن يفتيَ إلا من جهة خبرٍ لازمٍ، وذلك الكتابُ، ثم السنةُ، أو ما قاله أهل العلم، لا يختلفون فيه، أو قياسٌ علَى بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان»[٤]، كما نقلَ غيرُ واحدٍ من الشافعية عن إمامِهم قوله: «من استحسن فقد شرع»[٥].

فهذا كله لمن تأمَّلَ محمولٌ على الاستحسان بالرأي المجرد، وهو ما ينكره عامة الفقهاء، لا يختصُّ به مذهبٌ عن آخر؛ لأن القائلين بالاستحسان يفسرونه بأنه «العدول بحكم مسألة عن حكم نظائرها بدليلٍ يخصها»، أو أنه «الأخذ بأقوى الدليلين»، ونحو ذلك من العبارات الدالَّة على أنَّ الجميعُ يديرون الحكمَ على الدليل، غيرَ أن الدليل المأخوذ به يكون ظاهراً تارةً، ويكون خفيَّاً تارةً أخرى، وقد جروا في مصنفاتهم على استثناء بعض الصور المقيسة، أو المندرجة في عموم، وتخصيصها بحكم دون نظائرها، بدليل يخرجها عن قاعدتها العامة، لا بالهوى والتشهي، وهذا الذي يسمونه الاستحسان، قال السرخسي: «الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين، فلا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء»[٦]، فإذا فسرناه

(١) المرجع السابق.
(٢) الرسالة؛ للشافعي (٥٠٧).
(٣) المرجع السابق (٢٥) باختصار.
(٤) الأم؛ للشافعي (٧/ ٢٩٨).
(٥) المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٧١)، المنخول؛ له (٣٧٤)، الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٦٢)، الإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٨٥).
(٦) أصول السرخسي (٢/ ٢٠١).

بذلك «لم ينكره أحدٌ»[١]، وتسميتهم له استحساناً مجرد اصطلاح، «فلا مشاحَّةَ في التسمية» إذا وضح المقصود[٢].

فَرَجَعَ الخلافُ إِذَنْ إلى اللفظ والاصطلاح، فالشافعية أنكروا لفظ «الاستحسان» لما قد يُفهِمه من الحكم بالهوى والتلذُّذ، وإن كانوا لا ينازعون في المعنى، أو كما يقول الغزالي معقِّباً على تعريف الكرخي المتقدِّم، قال: «وهذا مما لا ينكر، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً، من بين سائر الأدلة»[٣]. اهـ.

ومما يؤكد هذا المعنى أن الإمام الشافعي نفسه قد استحسن في مواضع نقلت عنه؛ كقوله: «أستحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً، وأستحسن ثبوتَ الشفعة للشفيع إلى ثلاثةِ أيام، وأستحسن تركَ شيءٍ للمكاتب من نجوم الكتابة، وقال في السارق إذا أخرج يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت القياسُ أن تقطع يمناه، والاستحسان أن لا تقطع»[٤]، وعلى هذا المعنى يُحمل قول الشافعي المتقدِّم فيما رواه عنه المزني: «الناس عيالٌ على أبي حنيفة في القياس والاستحسان»[٥]، فهذا في سياق المدح كما هو ظاهر.

رابعاً: مذهب الحنابلة:

جرى الحنابلة في كتبهم الأصولية على الاحتجاج بالاستحسان، وهو أن يترك القياس الجلي لدليل، وقد نقلوا عن أحمد أنه استحسن في مواضع، منها: أن يتيمم لكل صلاة، والقياس أنه بمنزلة الماء يصلي به حتى يحدث أو يجد الماء، ومنها: فيمن غصَبَ أرضاً فزرعها، الزرع لرب الارض، وعليه النفقة، وهذا شيءٌ لا يوافق القياس، ولكنه استحسنَ أن يدفع إليه نفقته، ومنها: أنه أجازَ شراءَ أرض السواد[٦]،

(١) إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢١٢). (٢) المرجع السابق بتصرف يسير.
(٣) المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٧٣).
(٤) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٦٣)، البحر المحيط؛ للزركشي (٦/ ٩٥).
(٥) تقدم عزوه آنفاً.
(٦) **أرض السواد:** أي: سواد العراق، وقد كان الخراج موضوعاً عليها قبل الإسلام، زمن ملوك الفرس، ثم افتتحها عمر بن الخطاب رضي الله عنه على يد سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، ووضع الخراج عليها وعلى غيرها من أراضي العَنوة، ولم يقسمها بين الغانمين، وذكر أبو عبيد أن علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل رضي الله عنهما أشارا على عمر رضي الله عنه بذلك. وقد نص أحمد في رواية ابنه عبد الله عنه على جواز الشراء من أرض السواد ما يكفي عياله، وكراهة بيعه لها، وإنما =

ولم يجوِّز بيعها، فقيل له: كيف يشتري ممن لا يملك؟ فقال: «القياسُ كما تقول، ولكن هو استحسان»(١).

وهذا يدلُّ على أن أحمد كان يأخذ بالاستحسان بشرطه، وهو أن يستند إلى خبر الواحد، أو قول الصحابي فيما لا يجري فيه القياس، وأن ما نقل عنه من إنكاره محمولٌ على الاستحسان بالرأي المجرد(٢)، كما هو مذهب الشافعي، ولذا قال أبو محمد ابن قدامة بعد نقلِه عن القاضي يعقوب من الحنابلة أن القول بالاستحسان مذهب أحمد، وهو أن نترك حكماً إلى حكمٍ هو أولى منه، قال: «وهذا مما لا ينكر»(٣)، يعني أنه متفقٌ عليه(٤).

وخلاصة القول أن الخلاف بين الفقهاء في الاستحسان راجعٌ إلى اللفظ، لا إلى الحقيقة، فالجميع متفقون على قبول الاستحسان المبني على دليل راجح(٥)، وأنَّ على الفقيه أن يعدل بالمسألة عن حكمِ نظائرها حين يوجد مسوِّغ هذا العدول، من نصٍّ صحيح، أو مصلحةٍ راجحةٍ، أو ضرورةٍ ملجئة، وما يقع بين الفقهاء من خلاف في تطبيقات هذا الأصل فهو راجعٌ إلى تنازع الأدلة للمسألة الواحدة، فيأخذ كلٌّ بما هو الأقرب في نظره واجتهاده، والله تعالى أعلم(٦).

المسألة الثانية: الأدلة على حجية الاستحسان:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [الزمر: ٥٥](٧).

وجه الاستدلال: أنه جاء الأمر باتباع الأحسن مما أمرنا به، فهو دالٌّ على اعتبار الأخذ بالاستحسان(٨).

= رخص في الشراء ـ كما يقول ابن قدامة ـ لأن بعض الصحابة اشترى، ولم يُسمع عنهم البيع، ولأن الشراء استخلاصٌ للأرض، فيقوم فيها مقام من كانت في يده، والبيع أخذ عوض عما لا يملكه، ولا يستحقه، فلا يجوز، انظر: مسائل الإمام أحمد؛ رواية ابنه عبد الله (٤٠٣)، المغني؛ لابن قدامة (٢/ ٣٠٩)، الاستخراج لأحكام الخراج؛ لزين الدين ابن رجب الحنبلي (١٠١).

(١) انظر: المسودة؛ لآل تيمية (٤٠٢). (٢) المرجع السابق (٤٠٢).

(٣) روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ١٦٧). (٤) شرح مختصر الروضة (٣/ ١٩٨).

(٥) انظر: الاستحسان بين النظرية والتطبيق؛ د. شعبان محمد إسماعيل (٩١).

(٦) وللإمام ابن تيمية تفصيل خاص في تحرير معنى الاستحسان، انظره في: قاعدة في الاستحسان، دار عالم الفوائد، ١٤١٩هـ.

(٧) انظر: المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٧٢).

(٨) أصول مذهب الإمام أحمد؛ د. التركي (٥٧٦).

وتُعُقِّبَ بأنَّ اتباع أحسن ما أنزل إلينا هو اتباعٌ للأدلة، لا مجرد الاستحسان[١].

وهذا الاعتراض مبنيٌّ على أنَّ الاستحسانَ رأيٌ مجرد، وتقدم أنه عملٌ بأقوى الدليلين، وحينئذٍ يسقط الاعتراض.

ب ـ ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً: «**ما رآه المسلمونَ حسناً فهو عندَ الله حسنٌ**»[٢].

وجه الاستدلال بالحديث: أنَّه لو لم يكن استحسان المسلمين حجةً، لم يكن عند الله حسناً[٣].

وأجيب عن الاستدلال بالحديث: مِن وجهين:

الأول: أنه لا يثبت من جهة الإسناد، فقد قال ابن حزم: «هذا لا نعلمه يَنْسَنِدُ إلى رسولِ الله ﷺ من وجهٍ أصلاً، وأما الذي لا شك فيه فإنه لا يوجد البتة في مسند صحيح، وإنما نعرفه عن ابن مسعود رضي الله عنه»[٤]. اهـ.

الثاني: أنَّ المراد ما رآه جميعُ المسلمين، فهو حجة للإجماع، لا لاستحسان الأفراد[٥].

ج ـ أن الأمة اتفقت على استحسان دخول الحمام بغير تقدير عوض، ولا مدة اللبث فيه، وكذلك شرب الماء من يد السقَّاء بغير تقدير العوض، ولا مبلغ الماء المشروب[٦].

---

(١) المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٧٢).

(٢) أخرجه أحمد برقم (٣٦٠٠) (١/ ٣٧٩)، والحاكم برقم (٤٤٦٥) (٣/ ٨٣)، كلاهما وقفَه على ابن مسعود رضي الله عنه، وصحح الحاكم إسنادَه موقوفاً، قلتُ: قد روي الحديث مرفوعاً وموقوفاً، فأما المرفوع فقد قال الزيلعي في نصب الراية (٤/ ١٣٣): «غريبٌ مرفوعاً، ولم أجده إلا موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه». اهـ، وقال ابنُ كثير في تحفة الطالب في تخريج أحاديث مختصر ابن الحاجب (٤٥٥): «رواه سيفُ بن عمر في كتاب وفاة النبي ﷺ عنه مرفوعاً، ولكن بإسنادٍ غريبٍ جداً، فقال: عن المستنير بن يزيد النخعي، عن أرطأة ابن أرطأة النخعي، عن الحارث بن مرة الجهني، عنه». اهـ، وأما الموقوف قال ابن حجر في الدراية (٢/ ١٨٧): «لم أجده مرفوعاً، وأخرجه أحمدُ موقوفاً على ابن مسعودٍ بإسنادٍ حسن». اهـ، وجوَّد ابنُ كثير إسنادَه موقوفاً؛ في تحفة الطالب (٤٥٥).

(٣) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٦٥)، وانظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٠٧).

(٤) الإحكام؛ لابن حزم (٦/ ١٩٤).

(٥) المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٧٢)، الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٦٢).

(٦) المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٧٢).

هذه بعض الأدلة التي ذكروها في الاستدلال على الاستحسان[١]، وهي لا تخلو من ضعف كما تقدَّم، غير أن الاستحسان بالمعنى المختار لا يحتاج إلى هذه الأدلة؛ لأنه لا يخرج عن مقتضى الأدلة المعتبرة عند الجميع، فالاستحسان بالنص مثلاً يُحتجُّ له بالنص الذي اقتضى العدول عن الحكم الأول، وهكذا، فهو غير خارجٍ عن مقتضى الأدلة كما ذكر الشاطبي[٢]، ولعل هذا هو معنى ما نُقل عن الإمامِ مالك من قوله: «تسعةُ أعشار العلم الاستحسان»[٣]، كونَه داخلاً في غيره من الأدلة.

الفرع الرابع: موقف المعاصرين من الاستحسان

المسألة الأولى: الاستحسان في مؤلفات بعض المعاصرين:

مما تقدَّم من تعريف الاستحسان والتمثيل له يتبين أن ثمة تداخلاً كبيراً بينه وبين المصالح المرسلة من حيث الأمثلة والتطبيقات، ولذا قرَّر الشيخ مصطفى الزرقا أن نظرية المصالح عند المالكية هي نظير استحسان الضرورة عند الحنفية موسَّعاً، وهذا الكلام يحتاج إلى تأمل وبحث، فإنَّهم يفرقون بين المصلحة المرسلة والاستحسان، وقد تقدم أن حقيقة الاستحسان «العدول بحكم مسألة عن حكم نظائرها بدليل يخصها»[٤]، فحقيقة الاستحسان **عدولٌ** عن قاعدةٍ جرت عليها نظائر المسألة، وأما المصلحة المرسلة فإنها تلك المصلحة التي **قربت** من الاعتبارات الشرعية، ولاءَمَت تصرفات الشارع، ولكن **لا يوجد لها أصلٌ معين** يمكن إلحاقها به على جهة القياس.

وقد تقدَّم أن الشاطبي نقل عن الفقهاء: «أنهم صوروا الاستحسان تصور الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلة»[٥]؛ أي: أنَّ الاستحسان يقتضي أن يكون للمسألة التي يُحكم به فيها نظائر محكومٌ فيها على خلاف ذلك، بخلاف المصلحة المرسلة؛ فليس لمحلها نظائر محكومٌ فيها على خلاف ما تقتضيه المصلحة في ذلك المحل[٦].

---

(١) انظر لمزيد من الأدلة: الاستحسان بين النظرية والتطبيق؛ د. شعبان محمد إسماعيل (٥٨ ـ ٦٥).
(٢) الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٥١).
(٣) المرجع السابق.
(٤) تقدم قريباً.
(٥) الاعتصام؛ للشاطبي (٣/ ١٤١).
(٦) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوه (١٨٠).

ولعلَّ الحامل للشيخ الزرقا على تقرير المطابقة بين هذين الأصلين؛ هو التداخل الحاصل بين الأمثلة التي يوردها هؤلاء وهؤلاء، فإننا إذا ما سبرنا أمثلة الفريقين ألفيناها متشابهة، بل متطابقة أحياناً، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنَّ كلا الدليلين المذكورين يُعَدُّ مصدرَ توسعة في الشريعة، ومرادي بالتوسعة ها هنا أبعد من مجرَّد التيسير ورفع الحرج عن أفراد المكلفين، فإن هذا داخلٌ بلا ريب فيما نحن فيه، إلا أن ثمة جانباً آخر يتوخاه الاستحسانيون، ذلكم هو جانب التشديد والحكم بالعزيمة على من يستحق ذلك، فإن للمفتي أن يجتهد في تحري ما يحقق مقصود الشارع في فتياه تيسيراً لمن يستحق، وتعسيراً على من ليس كذلك، وله أن يوظِّف في ذلك كله جميع أدوات الاجتهاد المعتبرة، كلّاً في محله الأوفق، فيَخرُجَ بالمكلَّف من دائرة القياس الأضيق؛ إلى دائرة الاستحسان الأرحب الأبسط، ولا يخفى أنَّ العبرة هنا بما يحقق مقصود الشارع، ويقترب من أدلة الشريعة وقواعدها العامة، بحيث لا يصبح الاستحسان أريكةً يستند إليها مخالفو النصوص والقواعد.

وينوه الدكتور محمد فتحي الدريني بأهمية الاستحسان، بِوَصْفِه ضابطاً للاجتهاد التأصيلي والتفريعي معاً، حيث عالج به الأصوليون «المآلات الواقعة أو المتوقعة»، تلك التي تنشأ من تطبيق القواعد على الوقائع الجديدة، مما قد تنشأ عنه مآلات غير مشروعة، تنافي أصل العدل، كما تنافي أصل المصلحة الحقيقية المقصودة للشارع[١]، ويُسنِدُ في ذلك إلى مقولة ابن رشد الحفيد: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو التفاتٌ إلى المصلحة والعدل»[٢].

ويَلْمَحُ الدكتور يعقوب الباحسين جانبَ التخفيف ورفع الحرج في دليل الاستحسان، وهذا الذي أدّاه إلى أن يُدخل في تعريفه هذا الملمح، فقال: «الاستحسان هو العدول في مسألةٍ عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، **لوجهٍ يقتضي التخفيف، ويكشف عن وجودِ حرجٍ** عند إلحاق تلك الجزئية بنظائرها في الحكم»[٣].

---

(١) انظر: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي؛ د. محمد فتحي الدريني (١/ ١٠٢، ١٠٣).
(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد؛ لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي (٢/ ١٦٢)، المكتبة التجارية، القاهرة.
(٣) رفع الحرج؛ للباحسين (٢٨٨).

إلا أننا حين نمعن النظر في تصرُّف الفقهاء في هذا الدليل؛ نجدهم يتجاوزون مجرد التخفيف ورفع الحرج، مَانِحِينَ الفقيهَ مجالاً للنظر في تحديد الأنسب بين التخفيف والتشديد، لا بالهوى والتشهي، بل بتوخي مدلولات النصوص، وتحري مقاصد الشارع، ولو بنوعٍ من التأويل، فيستحسنون ما يخرُج بالمكلفين عن حيز الغلو والتشديد، أو التساهل والتفريط، إلى حيز الاقتصاد والاعتدال، وبهذا يكون تعريف الاستحسان بالتخفيف أخصُّ من حقيقته لدى الفقهاء، وقد فُسِّر قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾﴾ [الزمر: ١٨]؛ بأنهم «يستمعون عزماً وترخيصاً، فيأخذون بالعزم دون الترخيص»[١]، حتى قال ابن نجيم: «للمفتي أن يغلظ للزجر متأولاً، كما إذا سأله من له عبدٌ عن قتله، وخشيَ أن يقتله؛ جاز أن يقول: إن قتلته قتلناك، متأولاً لقوله: «**من قتل عبده قتلناه**»، وهذا إذا لم يترتب على إطلاقه مفسدة»[٢].اهـ، وذلك أن المفتي كالطبيب، يُطِبُّ لسائله بما يناسب حاله، «والطبيب الحاذق يقابل العلة بضدها، لا بما يزيدها»[٣].

ومن أقرب الأمثلة على ذلك[٤] ما يأتي:

أ ـ لو صَلَّت امرأةٌ خلفَ الإمام، فوقفت وسط الصف بين الرجال، فإنه تبطل صلاتها، وصلاة من عن يمينها، ومن عن يسارها، ومن خلفها بحذائها عند الحنفية استحساناً[٥]. وهذا ضربٌ من الاستحسان ليس فيه تخفيف كما ترى.

ب ـ القول بتضمين الصناع استحساناً[٦]، فإن فيه تعسيراً ظاهراً على طائفة الصناع، بإجبارهم على ضمان ما أتلفوه.

ج ـ ذكر ابنُ قدامة أنَّ أبا حنيفةَ مَنَعَ أن يبيع الرجلُ السلعةَ بنقدٍ، ثم يشتريها بنقدٍ آخر أقلَّ منه، وذلك استحسانٌ منه؛ لأنهما كالشيء الواحد في معنى الثمنية، وسداً لذريعة الربا[٧]، ولم أجد ذلك معزوّاً إلى أبي حنيفة في كتب المذهب، لكنهم

---

(١) تفسير القرطبي (١٥/ ٢٤٤).
(٢) البحر الرائق؛ لابن نجيم (٦/ ٢٩٠).
(٣) شرح الزرقاني على الموطأ (١/ ٥٣٠).
(٤) أي: على أنَّ الاستحسانَ ليس للتخفيف باطِّرادٍ، بل قد يكونُ المستحسَنُ أشدَّ وأغلظ.
(٥) المبسوط؛ للسرخسي (١/ ١٨٣).
(٦) الاعتصام؛ للشاطبي (٣/ ١٤١).
(٧) المغني؛ لابن قدامة (٤/ ١٢٧).

يصرحون بكراهة بيع العينة[1]، والصورة المذكورة داخلةٌ في هذا البيع، والله تعالى أعلم.

د ـ لو شهد اثنان على رجلٍ أنه زنى بامرأة في زاوية بيت، وشهد آخران أنه زنى بها في زاويةٍ منه أخرى، وكانتا متباعدتين، فقد قال أبو حنيفة: «تقبل شهادتهم، ويحد المشهود عليه استحساناً»[2].

هـ ـ ومن غرائب الاستحسان ما لو قال: لله عليَّ أن أنحرَ ولدي، أو أذبحَ ولدي، صحَّ عند أبي حنيفة استحساناً، ولزمه بدله، وهو الهدي، والأصل ألا يصح؛ لأنه نذرٌ بمعصية، وجه الاستحسان: قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢] الآية، فهو قصَدَ بنذرِه القربة، إلا أنه عجز عنه، فعدل إلى بدلِه وهو ذبح الهدي، بدنة أو بقرة أو شاة[3].

وبهذا يظهر ما تقصَّده الفقهاء من التوسعة على الحكام، نظراً إلى أنهم قد ابتلوا بالتطبيق الفعلي للأحكام الشرعية على الأمة، فارتسموا لهم أصولاً تضبط السياسة بالشريعة، وتنهض بالفقه إلى تسيير الواقعات المتجددة، وهو الغاية التي هدَت إلى العناية بأحكام السياسة الشرعية[4].

المسألة الثانية: بعض الشبهات التي أثيرت حول الاستحسان:

زعم بعض المحدَثين، وهو نصر أبو زيد، أنَّ تصدي الإمام الشافعي لنقد الاستحسان بالمعنى المردود، وهو ما لا يستند إلى دليل شرعي كما تقدَّم، إنما هو موقفٌ «أيدلوجي» على حد قوله من هذا الإمام، «يعكس رؤيةً للعالَم والإنسان، تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت، التي إذا فارقها حَكَمَ على نفسه بالخروج من الإنسانية»[5]، هذه هي النتيجة التي يحاول الكاتب

---

(١) انظر: المبسوط؛ للسرخسي (١٤/ ٣٦)، فتح القدير؛ لابن الهمام (٧/ ١٤٨)، وحاشية ابن عابدين (٥/ ٢٧٣).

(٢) البحر الرائق؛ لابن نجيم (٥/ ٢٣)، المغني؛ لابن قدامة (١٠/ ٢٢٠).

(٣) بدائع الصنائع؛ للكاساني (٥/ ٨٥).

(٤) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوه (٩٢، ٩٣).

(٥) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديلوجية الوسطية؛ د. نصر حامد أبو زيد، (١٣٩)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ثالثة، ٢٠٠٣م.

تقريرها في خاتمة كتابه الذي عنونَه بـ«الإمام الشافعي وتأسيس الأيديلوجية الوسطية»، وقد حشا الكتاب بطائفة من التهم الموجهة إلى منهج هذا الإمام في التأصيل الفقهي، خصوصاً في كتابه الفذ «الرسالة». ولم يجئ اختياره رسالة الشافعي في الأصول عبثاً، خصوصاً حين نتذكر أنها اللبنة الأولى في التأليف في علم أصول الفقه، واستهدافها بالهجوم يوفِّر على خصوم السنة النبوية والفقه الإسلامي جهوداً جمة.

ويقرر الكاتب بعض المغالطات في هذا الصدد، أهمها:

أولاً: زعم أن الشافعي كان يسعى من خلال رده الاستحسان بالرأي المجرد إلى تكريس «سلطة النصوص لتشمل كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية»(١)، وأنه لأجل ذلك أيضاً أسس لمشروعية السنة والإجماع والقياس، وجعل لهذه الثلاثة بالإضافة إلى القرآن الكريم المرجعية في الأحكام(٢).

ثانياً: ثم ينتقل بذلك إلى المغزى الاجتماعي السياسي للإمام كما يتصوره الكاتب، فيزعم أن الإمام كان يتجه بذلك إلى تكريس سلطة النظام السياسي المسيطر آنذاك، وحجته في ذلك أنه هو «الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع السلطة السياسية مختاراً راضياً، خاصةً بعد وفاة أستاذه الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) الذي كان له من الأمويين موقف مشهور بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه. وموقف الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ) الرافض لأدنى صور التعاون معهم، رغم سجنه وتعذيبه . . . سعى الشافعي على عكس سلفه أبي حنيفة وأستاذه مالك إلى العمل مع الحكام، فانتهز فرصة قدوم والي اليمن إلى الحجاز، وجعل بعض القرشيين يتوسطون له عنده ليلحقه بعمل، فأخذه الوالي معه وَوَلّاه عملاً بنجران»(٣).

ثالثاً: يستنتج الكاتب في خاتمة بحثه أن الشافعي قد ربط الاجتهاد بالنص ربطاً محكماً، أدى في الأخير إلى «تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته، وإهدار خبرته»(٤)، وهذا بدوره جعل العقل العربي «يعتمدُ سلطةَ النصوص. . .، بعد أن تمت صياغةُ الذاكرة في عصر التدوين عصر الإمام الشافعي طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد،

---

(١) المرجع السابق (١٤٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (٨١).
(٣) المرجع السابق (٦٢، ٦٣) باختصار.
(٤) المرجع السابق (١٤٦).

وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية، وقد آن أوانُ المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا»(١)، كما يزعم أبو زيد.

هذا تقرير ما أورده نصر أبو زيد على الإمام الشافعي في موقفه من الاستحسان، **والنظر المنصف فيما سطره هذا الكاتب يقضي بما يأتي:**

أولاً: ينبغي التنبيه إلى أن نصر أبو زيد ينطلق في دَرْسِه للإسلاميات من قاعدة فلسفية هي خليطٌ من ماركسية مادية وأشياء أُخَر، يحاكم إليها نصوص الشرع، وأقوال فقهاء الإسلام. ومن ذلك أنه يعتمد المنهج التاريخي الماركسي في دراسة أصول الشريعة وحقائق التاريخ، ويتكلف كثيراً في اقتناص الوقائع التي يؤيد بها فكرته، ولو بضربٍ من التأويلِ بعيدٍ(٢).

وإذا ما غضضنا الطرف عن هذه الأرضية التي يتحرك فيها الكاتب، والتفتنا إلى مقولته، وعرضنا أفكاره التي تضمنتها على ميزان النقد العلمي؛ سوف نرى مجافاتها للحقيقة كما سأشير إليه لاحقاً ـ بإذن الله ـ.

ثانياً: زعمه بأن الشافعي هو المؤسس لسلطة النص كما يقول، وأنه هو الذي جعل لنصوص الكتاب والسنة المرجعية في مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية؛ لا تساعده حقائق التاريخ وبدهياته، فمن المعلوم أن مدرستي الحديث والرأي كانتا تحتكمان إلى النصوص، ولم يكن الخلاف بينهما في مدى حجية النص الشرعي، بقدر ما كان في مدى ثبوته لدى كل منهما، وإلا فالجميع متفقون على أنه إذا تعارض الرأي والنص الثابت؛ يقدم النص الشرعي حتماً. ولقد كان من أهم بواعث الخلاف بين المدرستين قلة الأحاديث التي بلغت أهل الرأي، مقارنةً بتلك التي اشتغل بها أهل الحديث حفظاً وتفقهاً، قال أبو العباس ابن تيمية: «قال أبو يوسف وهو أجل أصحاب أبي حنيفة، وأول من لقب قاضي القضاة لما اجتمع بمالك وسأله

---

(١) المرجع السابق.

(٢) وما استدلاله بقصة الشافعي مع العباسيين المذكورة آنفاً، وتكلفه في تحميلها ما لا تحتمل؛ إلا مثالاً من جملة أمثلة.

عن هذه المسائل[١]، وأجابه مالك بنقل أهل المدينة المتواتر، رجع أبو يوسف إلى قوله، وقال: «لو رأى صاحبي مثل ما رأيت؛ لرجع مثل ما رجعت»، فقد نقل أبو يوسف أن مثل هذا النقل حجة عند صاحبه أبي حنيفة، كما هو حجة عند غيره، لكنَّ أبا حنيفة لم يبلغه هذا النقل، كما لم يبلغه ولم يبلغ غيره من الأئمة كثير من الحديث، فلا لوم عليهم في ترك ما لم يبلغهم علمه، وكان رجوع أبي يوسف إلى هذا النقل كرجوعه إلى أحاديث كثيرة اتبعها هو وصاحبه محمد وتركا قول شيخهما، لعلمهما بأن شيخهما كان يقول: «إن هذه الأحاديث أيضاً حجةٌ إن صحت»[٢]، لكن لم تبلغه من طريقٍ صحيح.

ومن ظنَّ بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم، وتكلم إما بظنٍّ وإما بهوى، فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضي بالنبيذ في السفر، مخالفةً للقياس، وبحديث القهقهة في الصلاة مع مخالفته للقياس، لاعتقاده صحتهما وإن كان أئمةُ الحديث لم يصححوهما»[٣]، ثم قال: «وقد بينا هذا في رسالة رفع الملام عن الأئمة الأعلام، وبينا أن أحداً من أئمة الإسلام لا يخالف حديثاً صحيحاً بغير عذر، بل لهم نحوٌ من عشرين عذراً، مثل أن يكون أحدهم لم يبلغه الحديث، أو بلغه من وجه لم يثق به، أو لم يعتقد دلالته على الحكم، أو اعتقد أن ذلك الدليل قد عارضه ما هو أقوى منه كالناسخ أو ما يدل على الناسخ وأمثال ذلك»[٤].

وكلتا المدرستين تنتسب إلى طائفةٍ من علماء الصحابة ﷺ، فقد تفقه أهل العراق على ابن مسعود ﷺ وأصحابه، وتفقه أهل المدينة على زيد بن ثابت وابن عمر ﷺ وأصحابهما[٥].

والشافعي لما كان قد تفقه على المدرستين حكى إجماعهم على الاحتكام إلى السنة، فقد قال: «أجمع الناس على أنَّ من استبانت له سنةٌ عن رسول الله ﷺ لم

(١) أي: مسألة مقدار الصاع النبوي، وترك صدقة الخضروات، والأحباس، وقد أشار إليها المؤلف قبل ذلك.
(٢) أي: إن بلغته صحيحةً.
(٣) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٠/ ٣٠٤، ٣٠٥).
(٤) المرجع السابق.
(٥) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٢١).

يكن له أن يدعَها لقول أحدٍ من الناس»[١]، فزعم الكاتب أن الشافعي قد اخترع هذا الأصل ترده هذه الحقائق الثابتة.

ثالثاً: اتهام الشافعي بأنه يمالىء النظام السياسي المسيطر آنذاك، وأنه لأجل ذلك ردَّ الاستحسان بالرأي المجرد، والطعن في نزاهة هذا الإمام؛ دعوى لم يجد الكاتب ما يُسند عليه فيها إلا قصته مع والي اليمن، ولعمر الله إن هذا من أغرب الاستدلالات، فإن هذا الإمام قد ابتلي في ذات الله، وحُمل إلى الخليفة هارون الرشيد في بغداد، والقصة مشهورة[٢]، ودلالتها واضحةٌ في تجرده واستقلاله العلمي؛ كإخوانه من أئمة السلف، غير أن مما يردُّ الزعم المذكور؛ أن سبب خلاص الشافعي من هذه المحنة هو شيخه محمد بن الحسن الشيباني، صاحب أبي حنيفة، ومعلومٌ أن العباسيين قد قلدوا محمداً القضاء خلفاً لأبي يوسف، وإليه انتهت رياسة الفقه بالعراق، فلو كان الشافعي قد وافق أهل الرأي في توسعهم في الرأي، لتوجه اتهامه بممالأة السلطة آنئذٍ، أمَا وقد نصر أهل الحديث، وكتب في الرد على أهل العراق[٣]، حتى لُقِّب بناصر السنة[٤]؛ فإن هذا مما يزهق هذه الدعوى. ثم إن مجرد تولي العالِم عملاً، سواءٌ في دولة بني العباس أم في غيرها، لا يدلُّ ولو من بعيد على انحيازه للدولة، ورضاه عما قد يقع فيها من ظلمٍ واستبداد[٥]، ولكنها طريقةُ هذا الكاتب وأمثاله حيث يغلِّبون فيها سوء الظن على حسنِه، ويجعلون الأصل في الشخص التهمة لا البراءة، وهذا على كل حال مجافاةٌ للتجرد والموضوعية التي يدَّعون.

رابعاً: زعْمُ الكاتب بأن ردَّ الشافعي للاستحسان بالرأي أدى إلى «تكبيل الإنسان

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٢٨٢).

(٢) آداب الشافعي ومناقبه؛ لابن أبي حاتم (٣٢، ٣٣، ٧٨)، الانتقاء؛ لابن عبد البر (١٥٣ ـ ١٥٦).

(٣) من ذلك كتابه «اختلاف علي وابن مسعود رضي الله عنهما»، و«الرد على محمد بن الحسن»، وما ضمنه رسالته الأصولية، وكتابه «الأم».

(٤) سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١٠/ ٤٧)، طبقات الشافعية الكبرى؛ لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (٩/ ١١٤)، بتحقيق عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، مصورة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

(٥) انظر: نقض كتاب نصر أبو زيد؛ د. رفعت فوزي عبد المطلب (٢٦)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط أولى، ١٤١٧هـ.

بإلغاء فعاليته، وإهدار خبرته»، ومن ثم تحميله وزر تردي العقل العربي؛ تهويلٌ غير مقبول، فإن كلام الشافعي في مصادر الأحكام الشرعية، وهذه لا تستقل العقول بمعرفتها دون الوحي[١]، وهذا من الفروق الجوهرية بين الشريعة والقانون الوضعي، فالفقيه في الشريعة كاشفٌ عن الحكم، لا منشئٌ له، أما في القانون فإن الأفراد في المجالس التشريعية ينشئون القوانين ويبتدعونها[٢].

والشافعي لم يمنع العقل من دورِه الذي هو دورُه حقاً، وهو التفقه في النص، واستنباط الأحكام منه، بل لم يمنع الاستحسان بمعناه الصحيح كما تقدَّم، وإنما منع استبداد العقول بالأحكام دون الوحي، وهذا لو عَقَلَ الكاتبُ قسيمٌ للاستبداد السياسي. هذا في مجال الشرعيات، أما في مجال الدنيويات فلم يمنع الإمام الشافعي ولا غيره من الأئمة من العمل والإبداع فيها، بل إن النهج الذي رسمه لهو أقرب الطرق في حفز العقول على الابتكار، إذ قد كفاها مؤونة التنقيب والتنقير في أبواب الغيبيات والتعبدات وما اندرج تحتها، وفرَّغها للبحث فيما تحته عملٌ، مما ينفع الناس في دينهم ودنياهم، وفي هذا السياق تأتي مقولته المشهورة: «حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل، يقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام»[٣].اهـ

المطلب الثالث

سد الذرائع وفتحها

الفرع الأول: تعريف سد الذرائع وفتحها لغة واصطلاحاً

لتعريف سد الذرائع، وفتح الذرائع؛ لا بد من فكِّ هذين المركبين الإضافيين، والتعرف على مفرداتهما، وبيانه فيما يأتي:

السد: إغلاقٌ ومنعٌ، فالسد: إغلاق الخلل، وردم الثلم[٤].

---

(١) انظر: الاعتصام؛ للشاطبي (١/ ٤٦)، والموافقات؛ له (٢/ ٣٧).

(٢) انظر: تجديد الفقه الإسلامي؛ د. وهبة الزحيلي (١٦٣)، طبع ضمن سلسلة حوارات القرن الجديد، دار الفكر، دمشق، ط أولى، ١٤٢٠هـ.

(٣) مناقب الشافعي؛ للبيهقي (١/ ٤٥٢)، الانتقاء؛ لابن عبد البر (١/ ٨٠)، البداية والنهاية؛ لابن كثير (١٠/ ٢٥٤).

(٤) انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (سدد) (٣/ ١٩٦٨)، أساس البلاغة؛ للزمخشري، =

والذَّرَائِعُ: جَمْعُ ذَرِيعَةٍ، وهي الوَسِيلةُ إلى الشيءِ، يقال: تذرَّعَ فلانٌ بِذَرِيعَةٍ؛ أي: توسَّلَ، وأصلُها مِنْ ذَرَعَ يَذْرَعُ ذَرْعاً، وذَرْعَةً، ومُذَارَعَةً[١].

قال ابنُ فارس: «الذَّالُ والرَّاءُ والعَيْنُ: أصلٌ واحدٌ يدل على امتدادٍ وتحرك على قُدُم، ثم تَرجِعُ الفروعُ على هذا الأصل، فالذِّرَاعُ ذِراعُ الإنسان، معروفة، والذَّرْعُ: مصدرُ ذرعتُ الثوبَ والحائطَ وغيره . . .» إلى أن قال: «والذَّرِيعةُ: ناقةٌ يتستر بها الرامي يرمي الصيد، وذلك أنه يتذرّعُ معها ماشياً»[٢].اهـ.

وبهذا يكون المعنى اللغوي للمركب الإضافي «سد الذرائع»: منع الوسائل، وإغلاق السبل المؤدية إلى ما سُدَّت ذريعتُه.

والعلاقة، بين المعنيين اللغوي والفقهي للذرائع جَلِيَّةٌ، فإن الفقهاء يطلقونها على ما يُتوسَّل به إلى ممنوع، فكأن الذريعة امتَدَّت إلى ما مُنع منه، أو أن المكلَّفَ توسَّلَ بها إلى المحرم، وهذا يتفق مع معناها اللغوي الذي يرجع إلى الامتداد والتوسل.

والفَتْحُ: نقيض الإغلاقِ والسَّدِّ[٣]، يقال: فتَحْتُ الأبوابَ؛ فانفَتَحَت هي[٤]، وفتحُ الذرائع معناه: إباحة ما يؤدي إلى مصلحةٍ راجحة، وسيأتي بيانه قريباً ـ بإذن الله تعالى ـ.

المسألة الثانية: تعريف سد الذرائع اصطلاحاً:

هنالك معنيان للذرائع؛ عامٌّ وخاصٌّ:

أولاً: المعنى العام:

ويشمل كلَّ ما يُتخذ وسيلةً إلى شيء آخر، بصرف النظر عن حكمه حِلّاً وحرمة، ويكون حكمها تابعاً لما تفضي إليه، فَتُسَدُّ إذا أدَّت إلى مفسدة راجحة، وتُفتح إذا أفضت إلى مصلحة راجحة[٥].

= مادة (سدد) (١/ ٤٤٤).

(١) انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (ذرع)، (٣/ ١٤٩٨).

(٢) مقاييس اللغة؛ لابن فارس، مادة (ذرع)، (٢/ ٣٥٠)، وانظر: اللسان؛ لابن منظور، مادة (ذرع)، (٣/ ١٤٩٨).

(٣) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (فتح) (٢/ ٥٣٧).

(٤) المرجع السابق.

(٥) أثر الأدلة المختلف فيها؛ د. البغا (٥٦٦)، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية؛ لمحمد هشام البرهاني (٦٩)، مطبعة الريحاني، بيروت، ط أولى، ١٤٠٦هـ، الفتوى؛ د. الملاح (٥٣١).

ويُجري القرافي على الذريعة بهذا المعنى الأحكام الخمسة، فيقول: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدُّها يجب فتحها، وتكره، وتندب، وتباح؛ لأن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة؛ كالسعي للجمعة والحج»[1].

وواضحٌ أنهم نظروا في هذا النوع إلى معنى الذريعة مفردةً، لا إلى المركب الإضافي «سد الذرائع»، وهو التفاتٌ مهم جداً من الشهاب القرافي، حيث يمدُّ مفهوم الذرائع إلى أبعدَ من مجرد المنع والسد، فإنه إذا كانت الفتيا دائرة بين الأحكام التكليفية الخمسة؛ فإن المفتي حين يحكم بالإباحة أو الوجوب أو الندب يكون قد فتح الذريعة، وإذا كره أو حرَّم يكون قد سدها، ولا شك أن هذا من مظاهر حياة الفقه الإسلامي وتجدده.

ثم إن ها هنا علاقة بين فتح الذريعة وبين ما لا يتم الواجب إلا به، وكذا بينه وبين مبحث مآلات الأفعال.

ثانياً: المعنى الخاص:

هي الفعل الذي ظاهره مباح، وهو وسيلةٌ إلى فعل محرم[2]، أو قويت التهمة في إفضائه إلى الممنوع[3]، «فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع الإمامُ مالك من ذلك الفعل»[4].

فالذريعة بمعناها الخاص فعلٌ جائزٌ، أو كما يعبر الشاطبي «مطلوب»؛ لكن يُنْهَى عنه لما يؤول إليه من المفسدة[5]، وهي بهذا المعنى تقابل الفعل الممنوع في الأصل، لكنه يؤدي إلى مصلحةٍ تربو على مفسدة المنهيِّ عنه، «فَيُتْرَكُ النهي عنه لما في ذلك من المصلحة»[6].

الفرع الثاني: أقسام الذرائع

قسَّمَ ابن القيم الفعلَ، أو القولَ المفضي إلى المفسدة ـ وهي الذرائع بمعناها الخاص ـ إلى قسمين:

---

(١) الفروق؛ للقرافي، (٢/ ٣٣)، شرح تنقيح الفصول له (٤٤٩).

(٢) الفتاوى الكبرى؛ لابن تيمية (٣/ ٢٥٧، ٢٥٦)، وانظر: الإشارة؛ للباجي (٨٠).

(٣) انظر: الإشراف؛ للقاضي عبد الوهاب (١/ ٢٧٥).

(٤) الفروق؛ للقرافي (٢/ ٣٢)، شرح تنقيح الفصول له (٤٤٨)، تفسير القرطبي (٢/ ٥٨).

(٥) الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ٤٧).

(٦) المرجع السابق.

الأول: أن يكون وَضْعُهُ للإفضاءِ إليها؛ كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفِرية، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش، ونحو ذلك أفعالٌ وأقوالٌ وضعت مفضيةً لهذه المفاسد.

الثاني: أن تكون موضوعةً للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب؛ فيتخذ وسيلة إلى المحرم، إما بقصده أو بغير قصدٍ منه، ثم مثَّل لكلٍّ منهما بأمثلة:

أ ـ وهو ما قُصد به المحرم: كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل لمن طلقها زوجها ثلاثاً، أو يعقد البيع قاصداً به الربا.

ب ـ **وهو ما لم يقصد به المحرم**: كمن يصلي تطوعاً بغير سبب في أوقات النهي، أو يسب أرباب المشركين بين أظهرهم، أو يصلي بين يدي القبر لله.

ثم قسَّم ابن القيم هذا القسم الثاني إلى نوعين:

أحدهما: أن تكون مصلحةُ الفعل أرجحُ من مفسدته.

وثانيهما: أن تكون مفسدته راجحة على مصلحته.

فها هنا أربعة أقسام:

الأول: وسيلةٌ موضوعة للإفضاء إلى المفسدة.

الثاني: وسيلةٌ موضوعة للمباح، قصد بها التوسل إلى المفسدة.

الثالث: وسيلةٌ موضوعة للمباح، لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة، لكنها مفضيةٌ إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها.

الرابع: وسيلةٌ موضوعة للمباح، وقد تفضي إلى المفسدة، ومصلحتها أرجح من مفسدتها.

ومثاله : النظر إلى المخطوبة والمستامة والمشهود عليها، ومثل ذوات الأسباب في أوقات النهي، وكلمةُ الحق عند ذي سلطان جائر[1].

ثم قال ابن القيم: «فالشريعة جاءت بإباحة هذا القسم أو استحبابه أو إيجابه بحسب درجاته في المصلحة، وجاءت بالمنع من القسم الأول كراهةً أو تحريماً بحسب درجاته في المفسدة، بقي النظر في القسمين الوسط، هل هما مما جاءت الشريعة بإباحتهما أو المنع منهما؟»[2]، ثم ذكر الأدلة على المنع.

---

(١) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ١٧٩) وما بعدها.

(٢) المرجع السابق.

الفرع الثالث: حجية سد الذرائع(١)

اختلفَ أهل العلم في اعتبار سدِّ الذرائع دليلاً يُرجع إليه في الفتيا والاستنباط، وقد أشار الغزالي إلى ظنية هذه المسألة، وأن الصحابة ﷺ قد اختلفوا فيها، وذلك تخريجاً على اختلافهم في مسألة العينة(٢).

وقد حكى الأصوليون الخلاف فيها بين الفقهاء على النحو الآتي:

القول الأول: ذهبَ المالكية(٣) والحنابلة(٤) إلى الأخذ بسدِّ الذرائع، ووافقهم الجمهور في كثيرٍ من الفروع على الأقل كما بيَّن القرطبي، فقد قال عند تفسيره قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾﴾ [البقرة: ٢٧٥]، قال: «واتفق العلماء على منع الجمع بين بيع وسلف، وعلى تحريم قليل الخمر وإن كان لا يسكر، وعلى تحريم الخلوة بالأجنبيةِ وإن كان عنيناً، وعلى تحريم النظر إلى وجه المرأة الشابة، إلى غير ذلك مما يكثر ويُعلم على القطع والثبات أن الشرع حكم فيها بالمنع؛ لأنها من ذرائع المحرمات». اهـ(٥)، بل قد قال الشاطبي: «هو أصلٌ من الأصول القطعية في الشرع»(٦)، ونقل الاتفاق عليه في الجملة(٧)، ومما يشهد على ذلك الفروع الفقهية المبثوثة في مذاهبهم مما يُبتنى على هذا الأصل، وإن لم يكونوا في ذلك على وِزانٍ واحدٍ في مدى الاعتماد عليه.

القول الثاني: ذهب الحنفية(٨) والشافعية(٩) ....

---

(١) أشير هنا إلى أن المقصود بحث «مبدأ الذرائع» سدّاً وفتحاً، وعَنْوَنَةُ الموضوع بسد الذرائع إنما هو لاشتهار المسألة بهذا العنوان في كتب الأصول تغليباً.

(٢) انظر: المستصفى؛ للغزالي (١/ ٣٥٢).

(٣) الإشارة؛ للباجي (٨٠، ٨١)، والموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٤٣).

(٤) المدخل؛ لابن بدران (٢٩٦).

(٥) تفسير القرطبي (٣/ ٢٦٠).

(٦) الموافقات؛ للشاطبي (٣/ ٦١)، وانظر: (١/ ١٨٥) و(٢/ ٣٩٠) منه.

(٧) الموافقات؛ للشاطبي (٣/ ٢١٩) و(٤/ ١٤٥)، والاعتصام له (٣/ ٣١)، وانظر: الفروق؛ للقرافي (٢/ ٣٣)، وشرح تنقيح الفصول له (٤٤٨/ ٤٤٩).

(٨) انظر: أحكام القرآن؛ لابن العربي (٢/ ٣٣١)، بداية المجتهد؛ لابن رشد (٢/ ١٨٠)، ففيه نسبة القول بعدم تحريم بيوع الذرائع إلى الحنفية والشافعية، وإنما عزوتُ هنا إلى كتب المالكية لأنني لم أجد في كتب الحنفية تصريحاً بنفيٍ ولا إثبات، وانظر ما سيأتي قريباً ـ بعون الله ـ في تحقيق مذهب الحنفية.

(٩) الأم؛ للشافعي (٤/ ١١٥)، والتمهيد؛ لابن عبد البر (٢٤/ ٣٩٢)، وبداية المجتهد؛ =

والظاهرية[١] إلى عدم اعتبار الذرائع، أما الحنفية فلم أجد في مدوَّناتهم الأصولية بعد البحث ما يفيدُ اعتبارهم لها، وأما الإمام الشافعي وابن حزم فقد صرَّحا بنفيها.

هذا ما يعنُّ للباحث باديَ الرأي، غير أنه عند فحص أقوال أبي حنيفة والشافعي يظهر أن لهما تفصيلاً في المسألة، فلا يتمهَّد القول بأنهما خالفا مالكاً وأحمدَ في هذا الأصل جملة.

وبالنظر في كتب الأصول نخلص إلى النتيجة الآتية:

أولاً: الحنفية:

لم أجد في كتب الأصول الحنفية ما يدل على قبولهم سد الذرائع، فهم لا يتعرضون له نفياً ولا إثباتاً[٢]، وهذا لا يعني بالضرورة أنهم لا يرْعَون هذا الأصل في مجمل العمل الاجتهادي، وإنما غايته أنهم لا يعتبرونه أصلاً مستقلاً بذاته، يدل على ذلك أنك تجدهم يحكمون في فروعٍ كثيرةٍ بما يتسق مع هذا المبدأ، وربما سموا ذلك سد الذرائع، وربما سمَّوه استحساناً، وهو بابٌ يلِجون منه إلى العمل بالمصلحة أيضاً، بل إن بعض صور الاستحسان عندهم هي عين صور سد الذرائع عند المالكية، فلا يبدو الفرق بين المذهبين إلا في التسمية، والتوسع في تطبيقه[٣]، ولذلك شواهد، منها:

الأول: قولهم بتضمين الصناع ما أَتْلَفُوه[٤]، وحقيقته **سدٌّ لذريعة التهاون في أموال الناس**.

الثاني: اختيارهم صوم يوم الشك للمفتي استحباباً، ويفعله سراً حتى لا يتهم بالعصيان، ويفتي الناس بالإفطار حسماً لمادة اعتقاد الزيادة. وطلب الإسرار بالصوم هنا **حتى لا يكون ذريعةً لاتهام العلماء بمخالفة نهي النبي ﷺ عن صوم يوم الشك**[٥].

الثالث: منع الفتيا للسلطان بمصادرة أموال نظار الأوقاف، إذا توسعوا فيها

= لابن رشد (٢/ ١٨٠)، الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ٢٠٠).

(١) الإحكام؛ لابن حزم (٦/ ١٧٩).

(٢) وانظر: أثر الأدلة المختلف فيها؛ د. البغا (٥٧٤).

(٣) سد الذرائع؛ د. البرهاني (٦٥١)، والفتوى؛ د. الملاح (٥٣٤).

(٤) المبسوط؛ للسرخسي (١٥/ ٨٢).

(٥) انظر: فتح القدير؛ لابن الهمام (٢/ ٥٥ ـ ٥٧)، وأثر الأدلة المختلف فيها؛ د. البغا (٥٨٦، ٥٨٧).

وتعاطوها بإسراف، وردَّ الحموي من الحنفية على من أفتى بذلك بقوله: «هذا مما يُعلم ويُكتم، ولا تجوز الفتوى به لأنه يكون ذريعةً إلى ما لا يجوز، وذلك لأن حكام زماننا لو أُفتُوا بذلك، وصادروا من ذُكر؛ لا يردُّون الأموال إلى الأوقاف وإن عُلمت أعيانُها، ولا لبيت المال، بل يصرفونها فيما لا يليق ذكره، فليكن هذا منك على ذكر»[١]. اهـ، قال ابن عابدين معقباً: «قلتُ: والفاعلُ لهذا عمر رضي الله عنه، وأينَ عمر؟»[٢]. اهـ.

ثانياً: مذهب الشافعية:

صرَّح الشافعي بمنع الحكم بالذرائع والإِزْكَان[٣]، وجَعَلَ الحكمَ بهما حُكْمَاً بالتوهُّم[٤]، وكان في أحكامه في بيوع الآجال[٥] ظاهرياً، يأخذ الناس بما أبدَوه، ويحكم على العقد بظاهره[٦]، ولا يلتفت إلى المعاني والمقاصد التي رعاها شيخه مالك، إلا أن الشافعي أشارَ إلى ما يدل على مراعاتها في الجملة، وإن كان يقيدها بقيدٍ ستأتي الإشارة إليه قريباً، وذلك في مواضع صرَّح بها أو نسبت إليه، لا يمكن أن تتخرَّج إلا على القول بسد الذرائع[٧]، ومنها:

الأول: قوله عند شرحه حديث: «**مَنْ مَنَعَ فَضْلَ الماءِ لِيَمْنَعَ به الكلأَ**[٨]؛ **مَنَعَه الله فضلَ رحمتِه يومَ القيامة**»[٩]، قال: «في هذا ما يثبت أنَّ الذرائعَ إلى الحلال والحرامِ

(١) حاشية ابن عابدين (٥/ ٣٣٥). (٢) المرجع السابق.

(٣) الأم؛ للشافعي (٤/ ١١٥)، والإِزْكَانُ: التَّفَرُّسُ والظَّنُّ، كما في: اللسان؛ لابن منظور، مادة (زكن)، (١٣/ ١٩٨).

(٤) انظر: اختلاف الحديث؛ للشافعي، ملحقٌ بكتابه الأم (٩/ ٦٢٣).

(٥) بيوع الآجال هي: «أن يبيع الرجل سلعةً بثمنٍ إلى أجل، ثم يشتريها بثمنٍ آخر إلى أجلٍ آخر أو نقداً». اهـ من: بداية المجتهد؛ لابن رشد (٢/ ١٢٣).

(٦) المرجع السابق.

(٧) انظر: سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات؛ للشيخ عبد الله بن بيه (٣٩)، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، ط أولى، ١٤١٨هـ.

(٨) قال ابن الجوزي في غريب الحديث (٢/ ٢٩٨) في شرح هذا الحديث: «الكلأ: النبات، والمراد أن البئر يكون في صحراء، ويكون الكلأ قريباً منها، فإذا ورد عليها واردٌ فغلب على مائها، ومنع من يأتي بعده من الاستسقاء منها، كان بمنعه الماء مانعاً للكلأ، [والكلأ] لا يرعى إلا بوجود ماء». اهـ، وانظر: مسائل الإمام أحمد؛ رواية ابنه صالح (٤١٤)، ومغني المحتاج؛ للشربيني (٢/ ٣٧٥).

(٩) الحديث أخرجه أحمد في مسنده بنحوه (٦٧٢٢) (٢/ ١٨٣)، كما أورده الناسخ في كتاب الأم للشافعي وهو خطأ، قال البيهقي في معرفة السنن والآثار (٤/ ٥٣٥): «وأخطأ فيه =

تشبه معاني الحلال والحرام»[١]. اهـ. وهذا يدلُّ على أن الشافعي يعتبر الذرائع، غير أن الحافظ ابن حجر اعترض[٢] على هذا التخريج بأنه قد ورد التصريح في بعض طرق حديث الباب بالنهي عن منع الكلأ، وهو ما جاء عن أبي هريرة ﵁ مرفوعاً: **«لا تمنعوا فضل الماء، ولا تمنعوا الكلأ؛ فيهزل المال، ويجوع العيال»**[٣].

الثاني: إبطال بيع السلاح من الحربي؛ لأنه ذريعة إلى المفسدة[٤].

الثالث: لو تترَّسَ الكفار في قلاعهم بالنساء والصبيان فقد رجَّح النووي جواز رميهم، لئلا يتخذوا ذلك ذريعةً إلى تعطيل الجهاد، واستبقاء القلاع بأيديهم، وذلك فسادٌ عظيم[٥].

الرابع: قتل الجماعة بالواحد؛ لأنهم لو لم يقتلوا به لاتخذ ذلك ذريعةً لسفك الدماء[٦].

ولذلك اختلف المعاصرون في تحقيق مذهب الشافعي في الذرائع، فذهب بعضهم إلى أنه لا يَعتَدُّ بها، ولا يَلتَفِتُ إليها[٧]، وذهب آخرون إلى أنه يعتبر الوسائل المستلزمة للمحرَّم؛ لا الذرائع، كما ذهب إليه ابن السبكي والعطار من الشافعية[٨]، قال الدكتور مصطفى البغا مؤيداً القول الثاني: «وهذا التحقيق سديدٌ ووجيه، فالقول

= الكاتب في كتاب إحياء الموات فقال: (من منع فضول الماء ليمنع به الكلأ منعه الله فضل رحمته يوم القيامة)، وهذا الكتاب مما لم يقرأ على الشافعي ولو قرأ عليه لغيره ـ إن شاء الله ـ ثم حمله الربيع عن الكتاب على الوهم، وهذا اللفظ ليس في حديث مالك، إنما هو حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ». اهـ، ثم صوَّب ما رواه صاحبا الصحيحين من حديث أبي هريرة ﵁ مرفوعاً بلفظ: «لا يُمنع فضل الماء ليُمنع به الكلأ». اهـ [خ (٢٢٢٦) (٢/ ٨٣٠)، م (١٥٦٦) (٣/ ١١٩٨)].

(١) الأم؛ للشافعي (٤/ ٤٩).

(٢) انظر: فتح الباري؛ لابن حجر (٥/ ٣٢).

(٣) أخرجه ابن حبان برقم (٤٩٥٦) (١١/ ٣٣٢)، وقال البيهقي: «هذا هو الصحيح». اهـ، من تلخيص الحبير؛ لابن حجر (٣/ ٦٦).

(٤) المجموع؛ للنووي (٩/ ٣٥٤).

(٥) روضة الطالبين؛ للنووي (١٠/ ٢٤٥)، وانظر: الإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٨١)، ولا يخفى أن المسألة مفترضة أثناءَ المعركة، واشتداد وطيسها، لا في حال السلم، كما قد يظنُّه البعض.

(٦) روضة الطالبين؛ للنووي (٩/ ١٦٦)، وانظر: الإقناع؛ للشربيني (٢/ ٤٩٩).

(٧) انظر: قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي؛ د. محمود حامد عثمان (١٣٣)، دار الحديث، القاهرة، ط أولى، ١٤١٧هـ.

(٨) انظر: حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/ ٣٦٤).

بتحريم الوسائل التي تستلزم المحرَّم المتوسَل إليه قائمٌ على أساسٍ يقرب من اليقين، بينما القول بسد الذرائع قائمٌ ـ في أغلب صوره ـ على الظن والتوهم والتخمين، وشتان ما بينهما، ولذلك كان مسلك الشافعي في عدم أخذ الناس بالتهم وإفساد تصرفاتهم بالظن مسلكاً صحيحاً وسليماً، يتفق مع ما دلت عليه نصوص الشريعة السمحة من أخذ المكلفين بظواهرهم، وترك سرائرهم إلى الله تعالى . . .»، إلى أن قال: «وذلك كي تستقر للناس أحوالهم، ويطمئنوا إلى تصرفاتهم، طالما أنها لا تصادم الشريعة في ظاهرها»[١]. اهـ.

إلا أن التفريق بين الذرائع والوسائل؛ بأن الأُولى مبنية على الظن والتوهم غالباً، وأن الثانية ما كان أقرب إلى اليقين؛ يفتقر إلى دليلٍ لغوي، أو شاهدٍ من كلام أهل الاصطلاح، كيف وقد صرَّح الإمام الشافعي باعتبار الذريعة كما تقدم[٢].

ولذا فإن الأولى أن يُقَال: **لا فرق بين الوسيلة والذريعة** في مذهب الشافعي، وأن الذريعة لا تعتبر عنده إلا إذا كانت محقَّقَةً، أو قريبةً مما نهي عنه بشهادة القرائن؛ فتأخذ حكمه حينئذٍ، وإلا فالأصل عنده على الإباحة وفتح الذرائع، وعدم إعمال الظن في هذا الباب[٣]، جمعاً بين أقواله كلها.

ومن تطبيقاته لهذه القاعدة في السياسة الشرعية أجاز الشافعي شهادة الخوارج، لكنه اشترط أن يفحص القاضي عنهم؛ فإن كانوا يحرِّمون الكذب قَبِلَها، وإلا ردَّها، قال: «فإن كانوا يستحلون في مذاهبهم أن يشهدوا لمن يذهب مذهبهم بتصديقِه على ما لم يسمعوا ولم يعاينوا، أو يستحلوا أن ينالوا من أموالِ من خالفهم أو أبدانِهم شيئاً **يجعلون الشهادةَ بالباطل ذريعةً إليه لم تجز شهادتهم**، وإن كانوا لا يستحلون ذلك جازت شهادتهم»[٤]. اهـ، وواضح أن الشافعي هنا قد فتح الذريعة إلى استشهاد أهل الأهواء ولم يسدَّها؛ إلا إذا كانت المفسدة قريبة، أخذاً بقرائن الأحوال، وشواهد اللوَث.

ومما يؤكد هذا ما تقدَّم في مبحث المصالح المرسلة، من أن الشافعي يعتبرها إذا كانت قريبة، فهكذا يقال في سد الذرائع، جمعاً بين أقواله كلها، وبذا يكون الفرق

---

(١) أثر الأدلة المختلف فيها؛ د. البغا (٥٧٩) باختصار.

(٢) أي: في قوله: «في هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام»، وتقدم قريباً.

(٣) وانظر: الاستذكار؛ لابن عبد البر (٦/ ٤٠٤).

(٤) الأم؛ للشافعي (٤/ ٢١٧).

بينه وبين الإمام مالكٍ: أنَّ مالكاً يتوسع في المصلحة المرسلة وسد الذرائع ما لا يتوسعه الشافعي، مع كون الأخير لا يخالفه في أصل الدليل، ولذا فقد حقق ابن جزيٍّ[١] من المالكية أنَّ مالكاً «اعتبر المصلحة والذريعة أكثر من غيره، لا أنه انفرد بهما»[٢].

ثالثاً: مذهب المالكية:

اشتهر عن الإمام مالك أنه يحكِّم قاعدة الذرائع في أكثر أبواب الفقه[٣]، وإنْ كان يعملها في أبواب المعاملات أكثر مما سواها، حتى جعلها بعض المالكية مختصةً بذلك، فقد قال الباجي في تعريفه للذرائع: «ما يتوصل به إلى محظور العقود من إبرام عقدٍ أو حلِّه»[٤]، ثم مثَّل لذلك بمسألة العينة، فقال: «ومن ذلك أن يبيع الرجل الثوب بمائة دينار إلى شهر، ثم يشتريه من مبتاعه بخمسين ديناراً نقداً، فهذا قد توصل بالبيع والابتياع إلى أن اقترض خمسين ديناراً نقداً بمائة دينار إلى شهر، ومثل هذا مما لا خفاء به أن ظاهره الفساد»[٥]. اهـ.

والعينة من جنس بيوع الآجال، التي هي من مفاصل النزاع بين مالك والشافعي، فمالكٌ يسترسل في قاعدة سد الذرائع ومنع الربا ووسائله بكل سبيل[٦]، والشافعي

---

(١) **ابن جزي الغرناطي**: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد الكلبي، أبو القاسم، من أهل غرناطة، فقيهٌ حافظٌ، تقدم خطيباً بالمسجد الأعظم من بلده على حداثة سنه، قرأ على الأستاذ أبي جعفر بن الزبير، وأخذ عنه العربية والفقه والحديث والقرآن، وألف الكثير في فنون شتى، منها: كتاب وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم، وكتاب القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية، وكتاب تقريب الوصول إلى علم الأصول، وكتاب النور المبين في قواعد عقائد الدين، توفي شهيداً عام (٧٤١هـ)، الديباج المذهب؛ لابن فرحون (١/ ٢٩٦).

(٢) تقريب الوصول إلى علم الأصول؛ لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (١٩٣)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

(٣) انظر: الإشارة؛ للباجي (٨٠، ٨١)، والموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٩٨).

(٤) الحدود؛ للباجي (١٢٠)، وانظر: أحكام القرآن؛ لابن العربي (١/ ٢٨٧)، فقد خَصَّ الذرائع بأبواب الربا لا غير.

(٥) الحدود؛ للباجي (١٢١).

(٦) انظر: التمهيد؛ لابن عبد البر (٢/ ٢٤٧)، الذخيرة؛ للقرافي (١/ ١٥٣)، تفسير القرطبي (٢/ ٥٩)، مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٣/ ٢١٥)، ويقرر ابن تيمية هنا: أنَّ مالكاً يبالغ في سد الذرائع المفضية إلى الممنوع، ولو مع الحاجة إليها، بخلاف أحمد فإنه يمنع الذرائع، لكن يبيحها للحاجة والمصلحة التي لا تحصل بدونها، وانظر أيضاً: (٢٩/ ٢٧) منه، وظاهرٌ أن=

يستعمل في هذا الباب قاعدة تصحيح العقود، وأخذ الناس بظواهرهم، لا بالظنون المحيطة بتلك العقود، ولذا قال الشافعي مقعِّداً: «وليس تفسد البيوع أبداً، ولا النكاح ولا شيءٌ أبداً إلا بالعقد، فإذا عُقد صحيحاً لم يفسده شيءٌ تقدمه ولا تأخر عنه، كما إذا عقد عقداً فاسداً لم يصلحه شيءٌ تقدمه ولا تأخر عنه؛ إلا بتجديد عقدٍ صحيح» ا. هـ[1].

وهذا لا يعني انفراد مالك بقاعدة الذرائع، فقد عمل بها غيره على تفاوت بينهم، لكنه اشتهر بالقول بها لمبالغته بذلك، حتى إنه ينهى عنها ولو مع مسيس الحاجة إليها، خلافاً لأحمد الذي يبيحها للحاجة كما حقَّق ابن تيمية[2].

وقال القرافي بعد سياقِ أمثلة على سد الذرائع: «نحن قلنا بسدِّ هذه الذرائع، ولم يقل بها الإمام الشافعي، فليس خاصاً بالإمام مالك، لكنه قال بها أكثرَ من غيره، وأصلُ سد الذرائع مجمعٌ عليه»[3]. اهـ، ولهذا قال الشاطبي إنَّ «قاعدة الذرائع متفقٌ على اعتبارها في الجملة»[4]. اهـ.

رابعاً: مذهب الحنابلة:

احتج الحنابلة بقاعدة سد الذرائع[5]، قال ابن بدران: «سد الذرائع هو مذهب مالك وأصحابنا»[6]. اهـ. وأحمد توسَّطَ فأخذ بها، لكنه يبيحها للحاجة كما تقدَّم، ولذا أباحَ ـ في روايةٍ عنه ـ فعل الصلوات ذوات الأسباب في وقت النهي[7]، قال

= مذهب أحمد أجود وأقعد، فإن «الرخص تتبع الحاجات»، كما يقول أبو المظفر السمعاني [ت٤٨٩هـ] في: الاصطلام في الخلاف (٣/ ٧٠).

(١) الأم؛ للشافعي (٣/ ٣٤).

(٢) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٣/ ٢١٥) و(٢٩/ ٢٧).

(٣) الفروق؛ للقرافي (٢/ ٣٣)، وشرح تنقيح الفصول؛ له (٤٤٨/ ٤٤٩)، الذخيرة؛ له كذلك (١/ ١٥٣).

(٤) الموافقات (٤/ ١٤٥).

(٥) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٣/ ٢١٥). (٦) المدخل؛ لابن بدران (١٣٨).

(٧) في فعل ذوات الأسباب روايتان عن أحمد، ذكره ابن قدامة في الكافي (١/ ١٢٥)، أولاهما: المنع؛ لعموم النهي، والثانية: الإذن؛ لحديث قيس بن عمرو ﵁ قال: «رأى رسولُ الله ﷺ رجلاً يصلي بعدَ صلاةِ الصبحِ ركعتين، فقال رسولُ الله ﷺ: **«صلاةُ الصبحِ ركعتان»**، فقالَ الرجلُ: إني لم أكن صليت الركعتين اللتين قبلهما، فصليتهما الآن، فسَكَتَ رسولُ الله ﷺ»، أخرجه أبو داود برقم (١٢٦٧) (٢/ ٢٢)، والترمذي برقم (٤٢٢) (٢/ ٢٨٤)، والحديث ضعفه الترمذي وغيرُه بالانقطاع، وانظر: تنقيح تحقيق أحاديث التعليق؛ لابن عبد الهادي (١/ ٤٨١).

ابن تيمية: «النهي عن الصلاة فيها ـ أي: في أوقات النهي ـ هو من باب سد الذرائع، لئلا يتشبه بالمشركين[١]؛ فيفضي إلى الشرك، وما كان منهياً عنه لسد الذريعة، لا لأنه مفسدةٌ في نفسه، يشرع إذا كانت فيه مصلحةٌ راجحةٌ . . .»، إلى أن قال: «وهذا أصلٌ لأحمد وغيره في أنَّ ما كان من باب سد الذريعة إنما ينهى عنه إذا لم يحتج إليه . . .»، إلى أن قال: «وأما مالك فإنه يبالغ في سد الذرائع، حتى يَنهى عنها مع الحاجة إليها». اهـ[٢].

وقال ابن تيمية في معرض كلامه على إبطال الحيل «إن الله ﷻ سدَّ الذرائع المفضية إلى المحرم، بأنْ حَرَّمها ونهى عنها»[٣]، ثم قال: «الذرائع حرمها الشارع وإن لم يُقصد بها المحرم، خشية إفضائها إلى المحرم، فإذا قَصد بالشيء نفس المحرم؛ كان أولى بالتحريم من الذرائع»[٤]. اهـ.

وقال ابن القيم: «فإذا حرَّم الربُّ تعالى شيئاً، وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماه»[٥]. اهـ، ثم ذكر ابن القيم تسعةً وتسعين وجهاً استدلَّ بها على هذه القاعدة، بل إنه اعتبر سدَّ الذرائع أحد أرباع التكليف، قال: «فإنه أمرٌ ونهيٌ، والأمر نوعان:

أحدهما: مقصودٌ لنفسه.

والثاني: وسيلةٌ إلى المقصود.

والنهي نوعان:

أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه.

والثاني: ما يكون وسيلة إلى المفسدة.

فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين»[٦]. اهـ، قلت: ما ذكره ابن القيم هنا هو التحقيق، والله تعالى أعلم.

---

(١) وجهُ التشبه هنا: أنَّ المشركين كانوا يتحينون هذه الأوقات من الشمس ليسجدوا لها، كما في حديث عمرو بن عبسة السلمي مرفوعاً، وفيه: «**صَلِّ صلاةَ الصبحِ ثم أَقْصِرْ عن الصلاةِ حتى تطلع الشمس، حتى ترتفع، فإنها تطلع حين تطلع بين قرني شيطانٍ، وحينئذٍ يسجد لها الكفار**»، خرجه مسلم برقم (٨٣٢) (١/ ٥٦٩).

(٢) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٣/ ٢١٤) مختصراً.

(٣) الفتاوى الكبرى؛ لابن تيمية (٣/ ٢٥٦).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٢٥٧).

(٥) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ١٧٩).

(٦) المرجع السابق (٣/ ٢٠٨).

الفرع الرابع: الأدلة على حجية سد الذرائع

ممن أفاض في عرض الأدلة على ذلك ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين»[(١)]، فقد أورد تسعةً وتسعين وجهاً من الكتاب والسنة وعمل الصحابة، يستدل بها على سد الذرائع، ثم قال عقيب الوجه التاسع والتسعين: «ولنقتصر على هذا العدد من الأمثلة الموافق لأسماء الله الحسنى التي من أحصاها دخل الجنة»[(٢)].

ومن الأدلة التي استدلوا بها ما يأتي:

أولاً: دلالة الكتاب على سد الذرائع:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وجه الدلالة من الآية: أنه تعالى نهى عن سب آلِهَةِ المشركين، لكونه ذريعة إلى سبهم اللهَ تعالى، مع أن سبها جائزٌ في الأصل؛ لأنه حميةٌ وغيرةٌ لله تعالى، ففيها المنع من الجائز خشية إفضائه إلى المحرم[(٣)]، قال القرطبي: «هذه الآية دليلٌ على وجوب الحكم بسدِّ الذرائع»[(٤)].

ب ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٨﴾﴾ [النور: ٥٨].

وجه الاستدلال بالآية: أمر سبحانه مماليك المؤمنين ومن لم يبلغ الحلم منهم أن يستأذنوا عليهم في هذه الأوقات الثلاثة؛ لئلا يكون دخولهم هَجْماً بغير استئذان فيها ذريعةً إلى اطلاعهم على عوراتهم وقت إلقاء الثياب، عند القائلة والنوم واليقظة، ففيه سدٌ لهذه الذريعة[(٥)].

---

(١) انظر: (٣/ ١٨١) وما بعدها منه.

(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٠٨)، وهو بذلك يشير إلى حديث أبي هريرة ﷺ المخرَّج في الصحيحين: البخاري برقم (٢٥٨٥) (٢/ ٩٨١)، ومسلم برقم (٢٦٧٧) (٤/ ٢٠٦٣)، عن النبي ﷺ قال: «**إنَّ للهِ تسعةً وتسعينَ اسماً، مائةً إلا واحداً، مَنْ أحصاها دَخَلَ الجنةَ**».

(٣) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ١٨١)، والموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٣٦٠).

(٤) تفسير القرطبي (٧/ ٦١).

(٥) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ١٨٢).

ثانياً: دلالة السنة على سد الذرائع:

والأدلة من السنة كثيرةٌ جداً، منها:

أ ـ أن النبي ﷺ كان يكف عن قتل المنافقين مع كونه مصلحة، لئلا يكون ذريعةً إلى تنفير الناس عنه، وقولهم: «إن محمداً يقتل أصحابه»[١].

ب ـ أنه ﷺ حرَّم الخلوة بالأجنبية ولو في إقراء القرآن، والسفر بها ولو في الحج وزيارة الوالدين، سداً لذريعة ما يحاذر من الفتنة وغَلَبَات الطباع[٢].

ثالثاً: دلالة الإجماع على سد الذرائع:

قد حَكَمَ الصحابةُ ﷺ بسد الذرائع في مسائل اشتهرت فيما بينهم، منها:

أ ـ تدوين القرآن في عهد الصديق ﷺ، وجمعه في مصحفٍ واحدٍ في عهد عثمان ﷺ على حرفٍ واحدٍ من الأحرف السبعة، «لئلا يكون ذريعة إلى اختلافهم في القرآن، ووافقه على ذلك الصحابة»[٣].

ب ـ قتل الجماعة بالواحد[٤]، والأصل في القصاص يمنع ذلك، ولكنهم أجمعوا عليه لئلا يكون عدم القصاص ذريعةً إلى التعاون على سفك الدماء[٥].

رابعاً: دلالة الاستقراء على سد الذرائع:

فقد تتبع العلماءُ ـ كالشاطبي وابن القيم ـ نصوصَ الشريعة وأحكامَها الجزئية، فوجدوا أنها قد سدَّت ذرائعَ الفساد في وقائع كثيرة تفوق الحصر، مما يفيد القطعَ بأن كل ما يؤدي إلى مفسدة راجحة أو غالبة فهو ممنوع شرعاً[٦].

---

(١) يشير إلى ما ورد في هذا المعنى من أحاديث، ومنها ما أخرجه البخاري، من حديث جابر ﷺ، برقم (٣٣٣٠) (٣/ ١٢٩٦)، ومسلم برقم (٢٥٤٨) (٤/ ١٩٩٨)، وانظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ١٨٤)، والموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٣٦٠).

(٢) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ١٨٣).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٢٠٨).

(٤) تقدم تخريج الأثر في مبحث القياس، انظر: ص(١٥٨) من هذا البحث.

(٥) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ١٨٩).

(٦) انظر: الإعلام؛ لابن القيم (٣/ ١٧١)، والموافقات؛ للشاطبي (٣/ ٤٥)، واختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا، د. محمد عبد الرحمٰن المرعشلي (٣١٥)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

الفرع الخامس: سد الذرائع وفتحها في الفتيا المعاصرة

المسألة الأولى: أهمية سد الذرائع في الفتيا المعاصرة:

ما من شكٍّ في أنَّ نظرَ المفتي في الذرائع سدّاً وفتحاً، ورعايته لها في أجوبته وفتاويه؛ يُعَدُّ من الأصول الفقهية المهمة؛ التي اطَّردَ تطبيقها في الأعصُر الإسلامية المتعاقبة، ولقد ظلَّ هذا النظر يَقِي جسدَ الأمة من فلَتات الفساد[١] أن تتطرَّقَ إليه، أو تنبثقَ منابعُه عليه، رفعاً لما وُجدَ من تلك المفاسد، ودفعاً لما قد يوجد منها، كما أنه أوجدَها مصالحَ ومنافعَ فَتَحَ الطرقَ إلى تحصيلها، وأرشدَ إلى المخارج الشرعية الموصلة إلى تأصيلها.

وسيظلُّ هذا أصلاً كلياً يفيءُ إليه الفقهاء والمفتون ليَطِبُّوا[٢] منه لأدواءِ الأمة، ولن تتطرَّق إليه عواملُ الغِيَرِ والتنسُّخ، وإن تغيَّرت بعض صورِه وتطبيقاتِه. فهو باقٍ ما بقيَ الفساد في الواقع أو في المتوقَّع، على ما قاله عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضيةٌ؛ بقدر ما يحدثون من الفجور»[٣]، وقد استحسنها مالكٌ منه، وكانَ بها حَفِيّاً[٤].

فَعُمَرُ قد جوَّزَ كما ترى إحداثَ الأقضية واختراعها؛ على قدر اختراع الفجار للفجور، وإن لم يكن لتلك المحدثاتِ أصلٌ[٥]، ولئن جازَ تصرُّف الفقيه على هذا

---

(١) فَلَتَات الفساد: هي كلُّ ما يطرأ من الفساد على حين غِرَّة، مما لم يستعدَّ له الناس، ومنه قول عمر رضي الله عنه في بيعة الصديق رضي الله عنه: «فَلا يَغتَرَّنَّ امرؤٌ أن يقولَ: إنما كانت بيعةُ أبي بكرٍ فَلْتَةً وتَمَّتْ، ألا وإنَّها قد كانت كذلك، ولكنْ اللهُ وَقَى شَرَّها»، أي: فجأة، لأنه لم يُنتظر بها العوام، وإنما ابتدرها أكابر الصحابة، القصة خرَّجها البخاري برقم (٦٤٤٢) (٦/ ٢٥٠٥)، انظر: غريب الحديث؛ للخطابي (٢/ ١٢٢)، الفائق؛ للزمخشري، مادة (فلت) (٣/ ١٣٩)، والمقصود أن المفتي يتحرَّى في فتياه منع الفساد المتوقَّع؛ باستشرافِه المستقبل، واعتبارِه للمآل، استناداً إلى دليل سد الذرائع.

(٢) يَطِبوا: من طَبَّ يطِبُّ ويَطَبُّ ويَطُبُّ، وتطبَّب له؛ أي: تعاطى الطب له، وأصله: الحاذق الرفيق، وبه سمي من يداوي الناس، انظر: اللسان؛ لابن منظور، مادة (طبب) (٥/ ٢٦٣١)، أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (طبب) (١/ ٥٩٢).

(٣) الرسالة؛ لابن أبي زيد القيرواني (١٣١)، الذخيرة؛ للقرافي (٨/ ٢٠٦)، شرح الزرقاني على الموطأ (٤/ ٤٤)، وهذا لا يعارض النهي عن الإحداث في الدين؛ لأن النهي عن الإحداث في التعبدات، وقول عمر إنما هو فيما سواها من العاديات، كالمعاملات والخصومات، وانظر: الاعتصام؛ للشاطبي (٣/ ٤)، كفاية الطالب الرباني؛ لأبي الحسن المالكي (١/ ٥٦).

(٤) الشرح الكبير؛ للدردير (٤/ ١٧٤).

(٥) الاعتصام؛ للشاطبي (١/ ١٨١).

النمط في القضاء والحكم؛ فإن جوازه في الفتيا من باب أولى، فإنهما يشتركان في أنهما إخبارٌ بالحكم الشرعي، وينفرد القضاء بكونه ملزماً، فإذا جاز الإحداثُ في القضاء، الذي هو متعلق بحقوق العباد فيما بينهم، مع ما هو معلومٌ من المشاحَّة في هذا الباب، فإنَّ هذا ينتج أنَّه في الفتيا أهون من هذا الوجه، وقد تقدَّمَ بيان هذا الفرق في تعريف الفتيا.

بل إنه تزداد أهميةُ هذا الأصل في عصرنا الحاضر أكثر من غيره، لما وقع فيه من تنصُّل كثيرٍ من أهل القبلة؛ أفراداً وجماعات؛ عن تحكيم الشريعة في شؤونهم الخاصة والعامة، بزعم أنها لا تستجلب لهم المصالح، ولا تدرأ عنهم المفاسد، وهذا عين المصادمة للشريعة[(١)]. فوضْعُ أصل الذرائع إنما هو تكريسٌ لحيوية الشريعة، وضمانٌ لتجدُّدها، مهما طالَ الزمان، وتغيَّرت الأحوال، وتطوَّر الإنسان[(٢)].

وقد رعى كثيرٌ من فقهاء العصر هذا الأصل[(٣)]، واعتبروه في كثيرٍ من فتاويهم وأقضيتهم وأبحاثهم، ولا يختلفون في أهميته واستعماله في محالِّه، واختلافهم في تطبيقاته إنما هو راجعٌ إلى اختلافِهم في تحقيق مناطاتِه، إما لتعارض الأدلة، أو تفاوتِ ما بينهم في الخبرة، وسبرِ الواقع المعيش.

المسألة الثانية: أهمية فتح الذرائع في الفتيا المعاصرة:

قاعدة الذرائع من القواعد المقاصدية التي روعيَ فيها جانب المصلحة، فلا ينبغي للمفتي الحكم بسد كل ذريعةٍ عفوَ الخاطر، بل لا بد من الموازنة بين جانبي المصلحة والمفسدة، وليتفطن في هذا المقام إلى أهمية تكثير المصالح وتوفيرها، ولذا قال ابن عاشور: «إن الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها»[(٤)].اهـ، مع عدم إهمال تقليل المفاسد قدر المستطاع، وبهذا تكون الفتيا رحمةً للأمة، ومعياراً لرشَدها، فلا تضطرُّ الناس إلى التحايل على الممنوع؛ لأجل أنَّ بعض المفتين منعهم من الحلال الطيب، سداً لذريعةٍ بعيدة. وينتقد أبو العباس ابن تيمية

(١) انظر: فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم (٢/ ٦).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٥).
(٣) انظر: أثر الأدلة المختلف فيها؛ د. البغا (٥٩٥)، سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات؛ لابن بيه (٧١) وما بعدها.
(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/ ٣٤٠)، بتحقيق: الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة.

من يهمل فتحَ ذرائع الحلال، ويصفه بأحد وصفي ابن آدم: الجهل والظلم، ذلك أنه تأمَّل غالب ما أوقع الناس في الحيل فوجدَه أحد شيئين:

الأول: ذنوب جوزوا عليها بتضييق في أمورهم، فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل، فلم تزدهم الحيل إلا بلاءً، كما جرى لأصحاب السبت من اليهود، وهذا الذنب ذنب عملي.

والثاني: مبالغة في التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطرهم هذا الاعتقاد إلى الاستحلال بالحيل، وهذا من خطأ الاجتهاد، وإلا فمن اتقى الله وأخذ ما أحل له، وأدى ما وجب عليه؛ فإن الله لا يحوجه إلى الحيل المبتدعة أبداً، فإنه سبحانه لم يجعل علينا في الدين من حرج، وإنما بعث نبينا ﷺ بالحنيفية السمحة، ثم يعقِّب ابن تيمية فيقول: «فالسبب الأول: هو الظلم، والسبب الثاني: هو عدم العلم، والظلم والجهل هما وصف للإنسان المذكور في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢]»[١]. اهـ.

ولكي يتضح المقصود بفتح الذرائع إليك بعض الأمثلة التطبيقية:

المثال الأول: أن الشارع الحكيم أباح تعدد الزوجات مع كونه مظنَّة الجور عليهن أو على بعضهن، ولم يراعِ هذه المفسدة، لما يترتب عليه من مصالح فردية وجماعية راجحة[٢]، مع أنه منع الزواج بأكثر من أربع لكون الذريعة ها هنا قوية، وقيل العلة فيه أنه ذريعةٌ إلى كثرة المؤونة المفضية إلى أكل الحرام[٣]، وعلى كلا التقديرين فهو من باب سد الذرائع كما ذكر ابن القيم[٤]، ولا تنتهض المصالح المتوخاة من الزيادة على أربع للقول بالإباحة، فسدَّ هذه الذريعة، وفتحَ ذريعة التعدد بأربع فما دون.

المثال الثاني: إباحة القبلة للصائم، مع كونها سبباً وداعيةً إلى الجماع المفسد للصوم[٥]، لكن لما كانت الذريعة فيه إلى تلك المفسدة مستبعدة، فتحها الشارع الحكيم، فكان النبي يقبِّل وهو صائم، حتى إن ابن العربي وهو من المالكية القائلين بسد الذرائع قال: «المعوَّلُ فيها ما اعتبر علماؤنا من حال المقبِّل، لكن منهم من تجاوزَ في التفصيل حدَّ الفتيا، ونحن نضبط بحول الله تعالى فنقول: أما إن أفضى

---

(١) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٩/ ٤٥، ٤٦).
(٢) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ١٤٠).
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) أحكام القرآن؛ لابن العربي (١/ ١٣٣).

التقبيل والمباشرة إلى المذي فلا شيءَ فيه؛ لأن تأثيره في الطهارة الصغرى، وأما إن خيف إفضاؤه إلى المنيِّ فذلك الممنوع». اهـ[(١)].

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًاۚ﴾ [البقرة: ٢٣٥] الآية، فقد أباح الله تعالى التعريض بخطبة المعتدَّة من وفاة، مع كونه ذريعة إلى النكاح المنهي عنه بقوله تعالى بعدها: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣٥]، إلا أنه فتح هذه الذريعة بمقتضى الحاجة، حتى إن الإمامَ مالكاً أجازَ أن يقول الرجل للمرأة: (إني بكِ لمعجبٌ، ولك محبٌّ، وفيك راغبٌ)، ذكره ابن العربي ثم قال: «وهذا عندي أقوى التعريض، وأقرب إلى التصريح، والذي أراه أن يقول لها: إن الله تعالى سائقٌ إليكِ خيراً، وأبشري، وأنتِ نافقة، فإن قال لها أكثر فهو إلى التصريح أقرب . . .» إلى أن قال: «وهذا التعريض ونحوه من الذرائع المباحة، إذ ليس كل ذريعةٍ محظوراً»[(٢)]. اهـ، فهذا كما ترى توسُّعٌ من الإمام مالك في فتح ذريعة التعريض، مع كونه ممن يتوسع في سدِّ الذرائع ما لا يتوسع غيره.

المثال الرابع: دفع الرشوة لمن لا يندفع ظلمه إلا بذلك[(٣)]، فقد أفتوا بأن لا بأس بأن يدفع الرجل عن نفسه وماله[(٤)]، ويكون الإثمُ على الآخذ، لا الدافع، كما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه «لما أتى أرضَ الحبشة أُخِذَ بشيءٍ، فَتُعُلِّقَ به، فأعطى دينارين حتى خُلِّيَ سبيلُه»[(٥)]، وفي لفظٍ: «أُخِذَ في أرضِ الحبشةِ في شيءٍ؛ فَرَشَا دينارين»[(٦)]، وروي عنه أنه قال: «إنما الإثم على القابض دون الدافع»[(٧)].

وعن وهب بن منبه قال: «ليست الرشوةُ التي يأثم فيها صاحبُها بأن يرشوَ فيدفع

---

(١) المرجع السابق (١/ ١٣٣، ١٣٤).
(٢) أحكام القرآن؛ لابن العربي (١/ ٢٨٦، ٢٨٧).
(٣) حاشية ابن عابدين (٨/ ٢٢٢)، الموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٢٦٧)، روضة الطالبين؛ للنووي (١١/ ١٤٣)، كشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ٣١٧).
(٤) مختصر الفتاوى المصرية؛ لابن تيمية (٤٥٨).
(٥) أخرجه البيهقي برقم (٢٠٢٦٩) (١٠/ ١٣٩)، وابن أبي شيبة برقم (٢١٩٩١) (٤/ ٤٤٧)، ويعقوب بن سفيان الفسوي في المعرفة والتاريخ (١/ ٢٤٥).
(٦) أخرجه ابن سعد في الطبقات (٣/ ١٥١).
(٧) تفسير القرطبي (٦/ ١٨٤).

عن ماله ودمه، إنما الرشوةُ التي تأثم فيها أن ترشو لتُعطَى ما ليس لك»[١]، وبوَّب عليهما البيهقي في سننه الكبرى، فقال: «باب من أعطاها ليدفع بها عن نفسه أو ماله ظلماً أو يأخذ بها حقاً»[٢].اهـ.

فهذا فتحٌ لذريعة تحصيل الحقوق، ولو بارتكاب مفسدة الرشوة المحرمة في الأصل، ويكون هذا استثناءً من قاعدة «ما حرم أخذه حرم إعطاؤه»[٣].

المسألة الثالثة: بعض التطبيقات المعاصرة لقاعدة الذرائع:

أولاً: في المعاملات المالية:

الفتيا بمنع تغريم المدين المماطل؛ لأنه من أفراد «إما أن تقضي أو ترْبي»، فإن مآل العملية أن تصبح زيادة يضعها البنك على كل متأخر، مهما كانت ظروفه، ثم ستكون محسوبة على أساس سعر الفائدة في البنوك[٤].

ثانياً: في أحكام الأسرة:

الفتيا بمنع الاختلاط المحرم بين الجنسين، ومنع التبرج وإبداء الزينة بكشف المرأة وجهها بين يدي الأجانب، سدّاً لذريعة الفاحشة، وما تستتبعه من المفاسد للأسرة والأمة[٥]، كل ذلك صدرت فيه فتاوى وبحوث لفقهاء العصر.

ثالثاً: في أحكام النظام العام:

تفُتَى الدولة الإسلامية بجواز التدخل عند الحاجة؛ كأزمان الحروب والشدة بتحديد الأسعار على التجار، سداً لذريعة الاستغلال والتغابن بين الناس[٦]، وهذا من حق ولاة الأمر، بل من واجباتهم، وقد قال ابن عبد البر: «للأئمة الاجتهادُ في قطع الذرائع»[٧].اهـ، ثم إذا زالت دواعي التسعير فتحت هذه الذريعة؛ لأن «ما جازَ لعذرٍ بطلَ بزواله»[٨].

---

(١) أخرجه البيهقي برقم (٢٠٢٧٠) (١٠/ ١٣٩).
(٢) (١٠/ ١٣٩).
(٣) الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (١٥٠).
(٤) انظر: سد الذرائع؛ لابن بيه (٧٥).
(٥) انظر: سد الذرائع للمحافظة على النسل؛ د. محمود صالح جابر، بحث منشور في مجلة «دراسات» (١٤٥ ـ ١٨٤)، الجامعة الأردنية، عمان، العدد (٤)، ١٩٩١م.
(٦) انظر: سد الذرائع؛ للبرهاني (٧٧٤).
(٧) الاستذكار؛ لابن عبد البر (٤/ ٢٠).
(٨) شرح القواعد الفقهية؛ للزرقاء (١٨٩).

المسألة الرابعة: اعتراض بعض المعاصرين على قاعدة الذرائع:

كتب بعض المعاصرين مقالاتٍ كثيرة اعترضوا من خلالها على قاعدة الذرائع، وأكثروا في تحميلها ما لا تحتمله من وزر الضعف والتراجع الذي اعترى بعض جوانب الفقه المعاصر.

ومن هؤلاء الكاتب جمال البنا، فقد كتب متَّهِماً الفقهاء بأنهم خالفوا بسدِّهم الذرائع مقتضى القرآن الكريم، فالقرآن ـ كما يرى الكاتب ـ قد وضع آليات لمعالجة المفاسد والسيئات ليس منها سد الذرائع، وأهمها ـ عنده ـ «البراءة الأصلية»، ويقول: «إن الفقهاء لم يقدروا مبدأ «البراءة الأصلية» حقَّ قدره، ولم يفطنوا على الدلالات البعيدة له، ولم يسيروا معه إلى النهاية، وهم لا يشيرون إليه في أصول الفقه الرئيسية الأربعة المقررة: القرآن والحديث والإجماع والقياس، ولكن عند ذكر الأصول التكميلية، وعادةً ما يذكرونها في آخرها . . .»، إلى أن قال: «وكان يمكن أن تكون للبراءة الأصلية أن تقوم بدور كبير في الفقه الإسلامي لو أحلَّها الفقهاء محلها وهم يضعون أطر الحلال والحرام، ولكن مسلكهم كاد يعكس القضية، وأصبح على المسلم أن يتريث أولاً قبل أن يفعل أي شيء ليتثبت هل هو حرامٌ أم حلال؟ فإذا لم يكن لديه المرجع، وهو ما يغلب بالطبع، فإن عليه أن يستفتي»[1] .اهـ.

ثم يذكر الكاتب أن من عوامل هذا «الحيف» من الفقهاء ـ كما أسماه ـ توسعهم في سد الذرائع، ويقول ـ متهماً إياهم بعدم الانضباط ـ: «فكل ما يؤدي على الحرام يمكن أن يحرم، وهي قضيةٌ جدليةٌ وتقديريةٌ لا يمكن ضبطها، والمثال الذي يساق هو: أنه لما كان النظر إلى المرأة هو الذي يؤدي إلى الفتنة؛ فيجب تحريم خروج المرأة سداً للذريعة إلا لضرورة، وبعد الحجاب الثقيل»[2].اهـ.

ثم يخلص الكاتب إلى أن «اعتبار البراءة الأصلية أصلاً من أصول الفقه الإسلامي يمكن أن يغير الصورة السائدة تماماً، بحيث يعدُّ كل شيء حلالاً ومباحاً ما لم يصدر بشأنه تحريم، خاصةً إذا رزق طمأنينة القلب»[3].اهـ.

هذا نموذج مما كُتِب حول هذا الأصل، يدلُّ على ما سواه من كتابات الصحفيين في عصرنا الحاضر، **وسوف يكون الجواب في النقاط الآتية:**

---

(١) نحو فقه جديد؛ لجمال البنا (١١).
(٢) المرجع السابق (٢٢).
(٣) المرجع السابق (٢٥).

أولاً: نفي الكاتب للسند القرآني لسد الذرائع يدلُّ على عدم اطلاعه على أدلة الفقهاء في الباب، وقد كان الأحرى به أن يستقصي قبل أن يعترض، إلا أن يكون قد تعمَّد الاجتزاء والابتسار، وهذا مما لا يحسن بالباحث المنصف.

لقد أفاض العلماء في الاستدلال لهذه القاعدة من الكتاب والسنة والإجماع، ومن هؤلاء أبو العباس ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، وتقدَّم ذكر طرفٍ منها.

ثانياً: لا تعارض بين «البراءة الأصلية» و«سد الذرائع»، فلكلٍّ منهما مساقُه ومجالُه، إذ البراءة الأصلية دليلٌ عدمي، يحكم فيه ببراءة الذمة من التكاليف الشرعية؛ إلى أن يرد الدليل الناقل عنها، فإذا ورد الناقل اشتغلت به الذمة، وانتفى حكم البراءة الأصلية. ومما وردت به أدلة الشرع أن ما كان ذريعةً محققةً إلى مفسدةٍ راجحة يمنع؛ لا لذاتِه، بل لما يجرُّ إليه من المفاسد، ومن ثم فإن افتراض التعارض بين الدليلين وهمٌ وخيالٌ.

ثالثاً: لم ينفرد الفقهاء بمنع ذرائع الفساد، بل قد شاركهم في ذلك العقلاء في عامة نواحي الحياة، فالطبيب ـ مثلاً ـ يحمي مريضه من الأطعمة المضرة بصحته، ولو كانت من الطيبات، سداً لذريعة تفاقم العلة.

وإدارة المرور في البلد ترسم للمَرْكَبَات خطوط السير، وتنصب علامات الوقوف والانتظار، وتعاقب المخالفين لهذه الأنظمة، ولو لم يضرَّ بأحدٍ أثناء المخالفة، سداً لذريعة الاصطدام والفوضى، ولا يمكن أن يُتَّهَم الطبيبُ ورجل المرور بأنهم اعتدَوا بذلك على حرية الناس وحقوقهم، ولهذا قال ابن القيم: «فإذا حرَّم الربُّ تعالى شيئاً، وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء؛ ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه؛ لعُدَّ متناقضاً، ولحصل من رعيته وجنده ضدُّ مقصوده»[1]. اهـ.

---

(١) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ١٧٩).

المطلب الرابع

العرف

الفرع الأول: تعريف العرف لغة واصطلاحاً

المسألة الأولى: تعريف العرف لغة:

العُرْفُ: في العربيةِ مأخوذٌ مِنْ: عَرَفَ، يَعْرِفُ، عِرْفاناً، ومَعْرِفَةً: عَلِمهَ[١]. إلا أنَّ المعرفةَ أخفى من العِلمِ؛ لأنها إدراكُ الشيءِ بِتَفَكُّرٍ وتدبُّرٍ لأثرِه، ويُضادُّها الإنكارُ، وأصلُ المعرفة من عَرَفْتُ؛ أي: أصبتُ عَرْفَهُ، بمعنى: رائِحَتَه[٢]، ثم انتقلوا بها من هذا المعنى الحسِّي إلى المعنوي، وهو المعرِفة الذهنية، أما العِلْمُ فَضِدُّهُ الجَهْلُ[٣].

وأَرْجَعَ ابنُ فارسٍ مادةَ «عَرَفَ» إلى أصلين صحيحين:

أحدهما: يَدُلُّ على تتابعِ الشيءِ؛ متصلاً بعضُه ببعض، ومنه قولهم: جاءَ القطا عُرْفاً؛ أي: متتابعاً[٤]، ومنه أيضاً قولُه تعالى: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا ۝١﴾ [المرسلات: ١][٥]، قال الأزهريُّ: «قيل: إنها الملائكةُ، أُرسِلَت متتابعةً كَعُرْفِ الفَرَس»[٦].اهـ.

والآخر: على السُّكونِ والطمأنينة، ومنه المَعْرِفَةُ والعِرفانُ، والمعروف؛ لأن من أنكر شيئاً توحَّشَ منه، ونبا عنه[٧]، ومنه العُرف؛ وهو المعروفُ من الإحسان[٨]، قال تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝١٩٩﴾ [الأعراف: ١٩٩]. قال الأزهري: «العُرْفُ، والمعروفُ، والعَارِفةُ: واحدٌ، وهو: كلُّ ما تَعْرِفُه النفسُ من الخير، وتَبْسَأُ بِهِ[٩]، وتَطْمَئِنُّ إليه»[١٠]. كما يُطلَقُ المعروفُ أيضاً على الرِّفْقِ، ومنه

---

(١) انظر: تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (عرف) (٢/ ٣٤٤)، واللسان؛ لابن منظور؛ مادة (عرف) (٩/ ٢٣٩)، والقاموس؛ للفيروزآبادي، مادة (عرف) (١٠٨٠).
(٢) انظر: المفردات؛ للراغب، مادة (عرف) (٥٦١).
(٣) انظر: المرجع السابق.
(٤) انظر: المفردات؛ للراغب، مادة (عرف) (٥٦١).
(٥) انظر: المفردات؛ للراغب (٥٦٢).
(٦) تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (عرف) (٢/ ٣٤٤).
(٧) انظر: مقاييس اللغة؛ لابن فارس، مادة عرف (٤/ ٢٨١).
(٨) انظر: المفردات؛ للراغب، مادة (عرف) (٥٦١).
(٩) أي: تألفُه وتأنس به، تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (بسأ) (١٣/ ٧٢).
(١٠) انظر: تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (عرف) (٢/ ٣٤٤).

قولهم: «مَنْ كان آمِراً بالمعروف؛ فليأمر بالمعروف»؛ أيْ: مَنْ أَمَرَ بالخيرِ فَلْيَأمر برفقٍ وقدرٍ يُحتاجُ إليه[١].

والعلاقةُ بين العُرْفِ في الوضع اللغوي والاستعمال الفقهي جَليَّةٌ؛ فهذا الأخير فيه تَتَابُعٌ؛ أيْ: متابعة الناس بعضهم بعضاً، واطِّرادُ العمل به، كما أنَّ فيه طمأنينةَ النفوسِ وارتياحها للأخذ به[٢]، وهذا مؤدَّى المعنى اللغوي للعرف.

المسألة الثانية: تعريف العُرْفِ اصطلاحاً:

ذُكِرَت للعُرْفِ المعتبر في الاصطلاح الشرعي تعريفاتٌ عِدَّةٌ، من أهمها ما يأتي:

أ ـ قيل هو: «ما استقر فَّي النفوس من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول»[٣].

ب ـ وقيل هو: «ما استقرَّت النفوسُ عليه بشهادةِ العقول، وتلقته الطبائع بالقبول»[٤].

هذان من أشهر التعريفات الواردة على العرف، ولتقاربهما شكلاً ومضموناً فسوف أعتمدُ التعريفَ الأول، ولنعطف الآن إلى شرحه.

شرح التعريف المعتمد:

قوله: «**ما استقر في النفوس**»؛ «أي: ما اطمأنت إليه النفوس ولم تنكره[٥]، والمراد: نفوس أغلب الناس؛ لا كلهم[٦]، وهذا يخرج ما لم يستقر في النفوس؛ كالذي يحصل اتفاقاً، أو يندر وقوعه[٧].

قوله: «**من جهة العقول**» أي: مستندة إلى استحسان العقل، فيخرج ما قَبُح

---

(١) انظر: المصباح المنير؛ للفيومي، مادة (عرف) (٢/ ٤٠٤).
(٢) انظر: قاعدة العادة محكمة، دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية؛ د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين (٣٣)، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
(٣) نقله عن حافظِ الدين النسفي في كتابه المستصفى: الشيخُ أحمد فهمي أبو سنة في كتابه: العرف والعادة في رأي الفقهاء (٨)، مطبعة الأزهر، مصر، ١٩٤٧م، والمستصفى؛ كتابٌ مخطوط في دار الكتب المصرية.
(٤) التعريفات؛ للجرجاني (١٤٩)، وقد عرفه الشيخ زكريا الأنصاري بنحو هذا التعريف، انظر: الحدود الأنيقة له (٧٢)، وكذا الكفوي في الكليات (٦١٧).
(٥) انظر: قاعدة العادة المحكمة؛ د. يعقوب الباحسين (٣٤).
(٦) انظر: العرف؛ د. أحمد بن علي المباركي (٣٥)، بدون ذكر الطابع، ط أولى، ١٤١٢هـ.
(٧) انظر: قاعدة العادة المحكمة؛ د. يعقوب الباحسين (٣٤).

في العقل[١].

قوله: «**وتلقته الطباع السليمة بالقبول**»؛ أي: لم ينكره أصحاب الذوق السليم[٢]، فيُخرِج ما أنكرته الطباع السليمة، لكونه حينئذ نُكراً، لا عرفاً[٣]، ونحن هنا معنيون بضبط العرف الصحيح، دون الفاسد، وإن كان هذا الأخير يسمى عرفاً بالمعنى العام، كما سيأتي في تقسيمات العرف قريباً.

الفرع الثاني: أقسام العرف

ينقسم العُرْفُ إلى أقسام متعددة؛ بحسب الاعتبارات التي يُنْظَرُ إليه منها، وأهمها مما يتعلق بموضوعنا، وتشتدُّ حاجةُ المفتي إليه؛ ما يأتي:

التقسيم الأول: باعتبار موضوعه ومتعلَّقِه، وينقسم العُرْفُ بهذا الاعتبار إلى قسمين:

الأول: العُرْفُ القولي: وهو أَنْ يَشِيعَ بين الناس استعمالُ بعض الألفاظ أو التراكيب في معنىً معين، بحيث يصبح هذا المعنى هو المفهوم المتبادِر منها إلى أذهانِهم عند الإطلاق، بلا قرينةٍ ولا علاقةٍ عقلية[٤].

مثاله: ما تعارَف عليه الناس من إطلاقِ لفظ الولد على الذكر دون الأنثى[٥]، والدراهم على النقود الرائجة في البلد، مهما كان نوعها وقيمتها[٦]، وقد كان في القديم مختصًّاً بالنقد المسكوك من الفضة المقدَّر بالوزن[٧].

الثاني: العُرْفُ العَمَلِي: وهو ما تعارَف عليه الناسُ من الأعمال.

مثاله: اعتيادُ الناسِ تقسيطَ الأجورِ السنوية إلى أقساطٍ معدودة[٨]، وتعارفهم في

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣١). (٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء؛ للشيخ أحمد فهمي أبو سنة (٨).

(٤) انظر: التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (١/ ٢٨٢)، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا (٢/ ٨٧٥)، العرف؛ د. المباركي (٦٩/ ٧١).

(٥) انظر: المدخل الفقهي العام؛ للزرقا (٢/ ٨٧٥)، العرف؛ د. المباركي (٦٩/ ٧١).

(٦) انظر: المراجع السابقة.

(٧) انظر: الأموال؛ لأبي عبيد (٤٩٠، ٤٩١)، وإثبات ما ليس منه بُدّ لمنْ أرادَ الوقوفَ على حقيقةِ الدينارِ والدِّرْهَم والصَّاعِ والمُدّ؛ لأبي العباس أحمد العَزَفِي السَّبْتِي (٨٠ ـ ٩٠)، تخريج ودراسة: محمد الشريف، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط أولى، ١٩٩٨م.

(٨) انظر: المدخل الفقهي العام؛ للزرقا (٢/ ٨٧٧).

الأنكحة على تعجيل بعض المهر وتأجيل باقيه(١)، ومنه كذلك تعارفهم على البيع بالمعاطاة(٢)، وعلى دخول المرافق الحكومية والمؤسسات الأهلية في أوقات الدوام من غير حاجةٍ إلى استئذان(٣)، ومنه أيضاً: التقاط كل مالٍ حقيرٍ؛ جرت العادةُ أنَّ مالكه لايعرِّج عليه، فإنه يجوز تملكه والارتفاق به، لاطِّراد العادات ببذله(٤).

التقسيم الثاني: باعتبار نطاقِه ومن يصدر عنه، وهو قسمان:

الأول: العرف العام: وهو ما تعارف عامة أهل البلاد؛ قديماً أو حديثاً، وسواءٌ أكان قولياً أم فعلياً(٥).

مثاله: الاستصناع في كثيرٍ من الحاجات واللوازم البشرية؛ من أحذيةٍ وألبسةٍ وأدواتٍ وغيرها، فإن الناس قد احتاجوا إليه، ودَرَجُوا عليه من قديم الزمان(٦).

الثاني: العرف الخاص: وهو «ما اعتاده أكثر الناس في بعض البلدان(٧)، فيكون خصوصُه ببلدٍ أو فئةٍ من الناس دون غيرها»(٨).

مثاله: تعارُفُ التجارِ على الالتزامِ بتوصيلِ السِّلَعِ المبيعةِ إلى مشتريها(٩)، وما يتعارف عليه التجار في كيفية القبض(١٠)، وما يُعَدُّ عيْباً يردُّ به المبيع، وما يكون

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) انظر: فتاوى الإمام الشاطبي؛ لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الأندلسي (١٤٨، ١٤٧)، بتحقيق محمد أبو الأجفان، مطبعة الكواكب، تونس، ط ثانية، ١٤٠٦هـ، والعرف؛ د. المباركي (٧٦).

(٣) انظر: قواعد الأحكام؛ للعز ابن عبد السلام (٢/ ١٣٢)، العرف؛ د. المباركي (٧٧).

(٤) قواعد الأحكام؛ لابن عبد السلام (٢/ ١٣٣)، وقال ابن القيم في هذا النوع: «وقد أُجْرِيَ العرفُ مَجْرَى النطق في أكثر من مائةِ موضعٍ، منها نقدُ البلد في المعاملات، وتقديم الطعام إلى الضيف...» ثم سردَ باقي الأمثلة، [إعلام الموقعين (٢/ ٤١٢)].

(٥) انظر: نَشْرُ العَرْفِ في بناءِ الأحكامِ على العرف؛ لابن عابدين (٢/ ١١٤) ضمن رسائل ابن عابدين.

(٦) انظر: المدخل الفقهي العام؛ للزرقا (٢/ ٨٧٨)، أصول الفقه الإسلامي؛ لمحمد مصطفى شلبي (٣١٥)، دار النهضة العربية، بيروت، ط أولى، ١٤١٦هـ.

(٧) العرف؛ د. المباركي (٨٢).

(٨) انظر: المدخل الفقهي العام؛ للزرقا (٢/ ٨٧٨).

(٩) أصول الفقه الإسلامي؛ لمحمد شلبي (٣١٥).

(١٠) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ٧٧)، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا (٤/ ٨٧٨)، قاعدة العادة محكمة؛ د. يعقوب الباحسين (٤٣).

رؤيةً تسقط الخيار، وكيفية دفع الثمن[١].

الفرع الثالث: حجية العرف

الاحتجاجُ بالعرف مُعتَبَرٌ ـ في الجملةِ ـ عند عامةِ الفقهاءِ كما قرره شهاب الدين القرافيُّ[٢]، وحكى ابنُ القيم إجماعَ الفقهاءِ على اعتبارِ العوائد، وأنهم لم يختلفوا في ذلك، وإن اختلفوا في تحقيقِه[٣].

وبالنظر فيما دوَّنه الفقهاء نجدهم يعللون كثيراً من أحكامهم بجرَيَان العُرْفِ وعَمَلِ الناس، وربما احتجوا بقواعدَ استثمروها من هذا الأصل[٤]؛ ومنها:

أ ـ قاعدةُ العادةُ محكَّمةٌ[٥].

ب ـ لا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الأحكامِ بِتَغَيُّرِ الأزمان[٦].

ج ـ الحقيقةُ تُتْرَكُ بدلالةِ العادة[٧].

د ـ المعروفُ عُرْفاً كالمشروطِ شَرْطاً[٨].

هـ ـ التعيين بالعرف كالتعيين بالوصف[٩].

وهكذا نجد الشيء نفسه في دواوين الفتيا، بل هو فيها أجلى وأظهر، بحكم أن الفتيا أكثر مراعاةً للعرف من الحكم الفقهي العام، المسطور في كتب المتون والشروح[١٠]، ولذا تجد المحققين من أهل الفتيا يعتنون بالظروف المحيطة بالواقعة، ويفحصون عن بساط الحال[١١]، وحقائق الألفاظ، قبل الإقدام على الجواب.

---

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام؛ للقرافي (٢١٨)، حيث عَدَّ من يفتي بدون مراعاة العوائد والأعراف في عِدَادِ مخالفي الإجماع، وقد حكى بعض المعاصرين ـ أيضاً ـ اتفاقَ الفقهاء على اعتبار العرفِ في الجملة؛ ومنهم: الشيخ محمد أبو سنه في كتابه: العرف والعادة (٢٣)، ود. مصطفى البغا في كتابه: أثر الأدلة المختلف فيها (٢٥٠)، ود. عبد الحميد أبو المكارم، في كتابه: الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي (٣٩٦)، دار المسلم، القاهرة.

(٣) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٧٨/٣).

(٤) انظر: قاعدة العادة محكمة؛ د. يعقوب الباحسين (١٢٠)، والفتوى؛ د. الملاح (٥٠٢/٢).

(٥) مجلة الأحكام العدلية، القاعدة رقم (٤٠).

(٦) المرجع السابق، القاعدة رقم (٣٩).

(٧) المرجع السابق، القاعدة رقم (٤٠).

(٨) المرجع السابق، القاعدة رقم (٤٣).

(٩) المرجع السابق، القاعدة رقم (٤٥).

(١٠) انظر: أصول الفقه؛ لمحمد أبي زهرة (٢٤٤).

(١١) بِسَاطُ الحَالِ ـ كما يُفهَمُ من تصرُّف الفقهاء فيه ـ: هو القَرَائِنُ والسِّيَاقَاتُ المحيطةُ بالواقِعَة، =

ومما يوضِّح ذلك أنه قد أَشْكَلَ على بعضِ طلبة العلم في عصرنا قول الفقهاء بمنع الصيد بالبُنْدُق، ومنه قولُ صاحب الزاد: «وما ليس بمحدَّدٍ كالبُنْدُق والعَصَى والشَّبَكَة والفَخِّ؛ لا يَحِلُّ ما قُتِلَ بِهِ»[١].اهـ، فظنُّوا أن مراد الفقهاء بالبُنْدُق هذا السلاح الناري المعروف اليوم، وفاتَ عليهم أن بينهما فرقاً مؤثِّراً، فالبُنْدُق القديم يُصْنَعُ من الطين، يُيَبَّسُ ويُرْمَى به[٢]، فلا يَخْزِقُ[٣] الصَّيْدَ ولا يخرقه، وإنما يَرُضُّ ويَكْسِرُ بثقله، ومن ثَمَّ منعوا الصيدَ به[٤]، وأما البنادِقُ العصْرِيَّةُ فإنَّ رَصَاصَها محدَّدٌ، بحيث يخرِقُ ويخزِق، فلا وجه للشبه بينهما[٥].

هذا وليست الأعرافُ في درجةٍ واحدة من حيث الحجية، بل هي لَدَى الفقهاء على درجات، وذلك بحسب التدرُّج الآتي بيانه:

الدرجة الأولى: العُرْفُ المنصوص عليه: وهذا العرف لا إشكال في الأخذ به، لثبوته بالنص الشرعي، وأمرُه ظاهرٌ كما قال الشاطبي[٦].

= فإنْ كانَ السؤالُ عن يمينٍ مثلاً، استفسروا السائلَ عن مرادِهِ بها، وما هَيَّجَه عليها، وقد استعملها الفقهاء بهذا المعنى، منهم القاضي عياضٌ والشاطبيُّ وابنُ القيم، واعتمدَها فقهاءُ المالكية أكثرُ من غيرهم، انظر: مذاهب الحكام في نوازل الأحكام؛ للقاضي عياض وولده محمد (٧٥)، بتحقيق د. محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ١٩٩٠م، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (٢٣٨)، وفتاوى الشاطبي (١٣٦)، وبدائع الفوائد؛ لابن القيم (٣/ ٧٠٠)، وإعلام الموقعين له (٣/ ٧٨).

(١) زاد المستقنع؛ لشرف الدين موسى بن أحمد المقدسي (١٥٦)، مكتبة التوفيق، الرياض، ١٣٨٨هـ.

(٢) انظر: المصباح المنير؛ للفيومي، مادة (بندق) (١/ ٣٨).

(٣) خزَقَه خزْقاً: من باب «ضرَبَ»، طَعَنَه ونَفَذَ منه، كما قال الفيومي في المصباح المنير، مادة (خزق) (١/ ١٦٨).

(٤) انظر: حاشية الروض المربع؛ لعبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم (٧/ ٤٥٧)، ط ثالثة، ١٤٠٥هـ، وقد ورد في حديث إبراهيم عن عدي بن حاتم ﷺ مرفوعاً: «**ولا تأكل من البُنْدُقة إلا ما ذَكَّيْتَ**»، والحديث رواه أحمد في مسنده (٤/ ٣٨٠)، قال المجد ابن تيمية في المنتقى: «هذا حديثٌ مرسَلٌ؛ لأن إبراهيم لم يلقَ عَدِيّاً».اهـ، انظر: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار؛ للشوكاني (٨/ ١٣٨)، دار التراث، القاهرة.

(٥) أُلِّفَتْ في هذه المسألة ـ أعني: القتل بالبندق والرصاص ـ رسائلُ عدة، من أحسنها: درة الغواص في حكم الذكاة بالرصاص؛ لعبد القادر بن أحمد بن بدران، وهي مطبوعة ضمن مجموعة في كتاب بعنوان: روضة الأرواح، للمؤلف نفسه، بتحقيق محمد بن ناصر العجمي، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ط أولى، ١٤١٧هـ.

(٦) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٢١٨).

مثاله: تشريعُ إنكاحِ الأيامَى بالأكْفَاءِ من الرجال[١]، وتشريعُ وجوب الدِّيَة على العاقِلَة[٢]، وأحكامُ هذا النوع هي من الفقه الثابت، وليست من أحكام السياسة الشرعية؛ التي من شأنها التغيير[٣].

الدرجة الثانية: العرف المسكوت عنه: وهو ما لم يرد نصٌ باعتباره أو إلغائه، وهذا محلُّ النظر والاجتهاد، وقد ذكر الشيخ محمد أبو زهرة أنَّ جمهورَ الفقهاء من المذاهب الأربعة يأخذون به، ويحتكمون إليه[٤].

مثاله: ما تعارَفَ عليه بعضُ الناسِ من تقسيمِ المهرِ إلى مؤجَّلٍ ومعجَّل[٥]، ودلالاتُ الألفاظ الجارية في الأيمان والعقود من بيعٍ وإجارة ونحوهما[٦].

وأحكام هذا النوع هي من باب السياسة الشرعية، التي من شأنها التغير والتبدل لعدة اعتبارات، من أهمها نَوطُها بالأعراف المسكوت عنها[٧]، بمعنى أن الأوضاع العرفية المسكوت عنها تنتصبُ أسباباً تناطُ بها الأحكام الشرعية، وتنزَّل منزلةَ الشروط في العقود، ولما كان من طبيعة الأعراف التغير والتجدُّد أبداً؛ صار العرف بذلك من مصادر السياسة الشرعية، التي تجتلب بها وجوه المصالح، وتستقيم بها النظم والتدابير[٨].

---

(١) انظر: مالك؛ لمحمد أبي زهرة (٣٥٤)، المدخل إلى السياسة الشرعية؛ لعبد العال عطوه (١٦٥).

(٢) انظر: المرجعين السابقين.

(٣) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية؛ لعبد العال عطوه (١٦٥).

(٤) انظر: مالك؛ لأبي زهرة (٣٤٥)، لكن احتجاجهم بالعرف مشروطٌ بشرائط، أهمها:
الشرط الأول: أن يكون العرف مطرداً أو غالباً.
الشرط الثاني: أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائماً عند إنشائها.
الشرط الثالث: أن لا يعارض العرف تصريح بخلافه.
الشرط الرابع: أن لا يعارض العرف نص شرعي، بحيث يكون العمل بالعرف تعطيلاً له.
انظر: الأشباه والنظائر؛ لابن نجيم (٩٤)، والأشباه والنظائر؛ للسيوطي (١٠١)، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا (٢٩٧ ـ ٢٩٠)، رفع الحرج؛ د. الباحسين (٣٤٩ ـ ٣٥٣)، العرف؛ د. المباركي (٩٨ ـ ١٠٤).

(٥) العرف؛ د. المباركي (٦٦).

(٦) قاعدة العادة محكمة؛ د. الباحسين (٤٤).

(٧) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوه (١٦٦).

(٨) ولذا يحيل الفقهاءُ على العرف أحكاماً تتصل باستقرار الرعية، وقطع الخصومات، ومن ذلك القبض في البيوع، والحرز في الحدود، انظر: المغني؛ لابن قدامة (٤/ ٩٠) وأيضاً (٩/ ٩٨).

ودلالةُ العُرْفِ المسكوتِ عنه على الحكمِ من مظاهر السماحة واليسر التي اتسمت بها شريعة الإسلام، والمفتي حين يعتد بأعراف الناس، ويفسَح لهم فيما لم يخالفوا فيه حكماً ثابتاً، تكون فتياه أقرب إلى الواقع المعيش، وأبعد عن تكليفهم ما لم يكلفهم الشرع به، ولعل من آثار هذا السكوت الذي نلحظه في بعض النصوص، مما يظن البعض أنه قصورٌ في التشريع، وليس كذلك، بل هو عفوٌ ورحمةٌ، أو هو حثٌّ للفقهاء على بذل الوسع في تلمس الأحكام الظنية من مظانها، وفي كلتا الحالين تتحقق التوسعة على الناس، قال الزركشي: «اعلم أنَّ اللهَ تعالى لم يَنْصِبْ على جميع الأحكام الشرعية أدلةً قاطعةً، بل جعلها ظنيةً، قصداً للتوسيع على المكلفين، لئلا ينحصروا في مذهبٍ واحدٍ، لقيام الدليل [القاطع] عليه»[(١)]. اهـ.

الدرجة الثالثة: العرف المنهي عنه: إما لنصِّ الشارع على تحريمه، أو لكون الأخذ به إهمالاً لنص قطعي لا يقبل التخصيص، وهذا النوع جُبارٌ؛ لا يؤخذ به بالإجماع، لكونه عرفاً فاسداً[(٢)].

مثاله: المعاملات الربوية الفاشية في المصارف والأسواق المعاصرة، وتقديم الخمور في الحفلات الرسمية، وتبرج النساء في الأماكن العامة[(٣)]، وهذا النوع من الأعراف خارجٌ عن فقه الشريعة، وعن أحكام السياسة الشرعية، لمخالفته أصولها وقواعدها العامة[(٤)].

وعليه فإنَّ الفتيا التي تعتدُّ بشيءٍ من هذه الأعراف الفاسدة، تكون خارجة عن جادة الشريعة، لمضادَّتها للنصوص الصريحة والقواعد الصحيحة.

الفرع الرابع: أدلة الاحتجاج بالعرف

أ ـ قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [الأعراف: ١٩٩].

وجه الاستدلال بالآية: أنها ترشد إلى القضاء بما شهدت به العادات والأعراف[(٥)].

---

(١) البحر المحيط؛ للزركشي (١٠٨/٦)، وانظر: إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢٤١)، وما بين المعقوفين زيادة من إرشاد الفحول، وليست في المطبوع من البحر المحيط.

(٢) انظر: مالك؛ لأبي زهرة (٣٤٥).

(٣) انظر: مصادر التشريع فيما لا نص فيه؛ لعبد الوهاب خلاف (١٤٦)، العرف؛ د.المباركي (٦٧)، قاعدة العادة محكمة؛ د. الباحسين (٢٤٥).

(٤) انظر: المدخل إلى السياسة الشرعية؛ لعبد العال عطوة (١٦٦).

(٥) انظر: الفروق؛ للقرافي (١٤٩/٣).

قال القرطبي: «العُرْفُ والمعروفُ: كلُّ خصلةٍ حسنةٍ، ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس»[١]. اهـ، وقال المرداوي: «المراد: ما يعرفه الناس، ويتعارفونه فيما بينهم»[٢]. اهـ.

وآيةُ الأعراف هذه وإن لم تكن نصاً في العرف الفقهي، إلا أنه يُستأنس بها في تأييد المعنى الاصطلاحي[٣]، إذ ما اعتاد عليه الناس إنما ركنوا إليه لما وجدوا فيه من النفع والإرفاق لهم؛ فاستحسنوا الأخذ به تكراراً.

ب ـ ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً: **«ما رآه المسلمونَ حَسَناً فهو عند الله حَسَنٌ»**[٤].

ووجه الاستدلال بالحديث: حيث اعتبر ما جرى عليه المسلمون واستحسنوا العمل به حسناً عند الله، فيكون مشروعاً، وليس العرف إلا كذلك.

وقد ناقش الاستدلال بالحديث جماعةٌ من أهل العلم؛ منهم شيخنا الدكتور أحمد بن علي المباركي من وجهين:

الوجه الأول: من حيث الإسناد، فالحديث موقوف على ابن مسعود رضي الله عنه، وقد تقدم بيانه في مناقشة أدلة الاستحسان[٥].

الوجه الثاني: من حيث الدلالة، إذ الألف واللام في **«المسلمون»** للعموم، فيكون المراد ما أجمع عليه المسلمون[٦]، لا ما تعارفه الناس وألفته نفوسهم من الأقوال والأعمال[٧].

ج ـ قوله ﷺ لهند بنت عتبة رضي الله عنها: **«خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»**[٨].

ووجَّه الحافظ ابن حجر الاستدلال بالحديث بقوله: «أحالها الرسولُ ﷺ على العرفِ فيما ليس فيه تحديدٌ شرعي»[٩]. اهـ، وقال النووي في فوائد الحديث: «ومنها

---

(١) تفسير القرطبي (٧/ ٣٤٦).

(٢) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه؛ لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي (٨/ ٣٨٥٢)، بتحقيق د. أحمد بن محمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢١هـ.

(٣) انظر: أصول الفقه الإسلامي؛ للزحيلي (٢/ ٨٣١).

(٤) تقدم تخريجه ص(١٦٧).

(٥) انظر: ص(١٦٧) من هذا البحث.

(٦) انظر: الإحكام؛ لابن حزم (٦/ ١٩٤).

(٧) انظر: العرف؛ د. أحمد بن علي المباركي (١١٥ ـ ١١٩).

(٨) أخرجه البخاري برقم (٢٢١١) (٤/ ٤٠٥)، ومسلم برقم (١٧١٤) (٣/ ١٣٣٨).

(٩) فتح الباري؛ لابن حجر (٤/ ٤٠٧).

اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي»[١].اهـ.

د ـ الإجماع العملي: فإذا تعارف الناس في عصرٍ من العصور على عملٍ ما، وتتابعوا عليه، ولم ينكر عليهم أحد من العلماء مع علمهم به، بل ربما عملوا به؛ فهذا إجماع عملي منهم على اعتبار ذلك[٢].

مثاله: الاستصناع، فقد استدل الحنفية على جوازه بالإجماع العملي، قال الكاساني: «وأما جوازه فالقياس: ألا يجوز؛ لأنه بيع ما ليس عند الإنسان، لا على وجه السلم، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورخص في السلم، ويجوز استحساناً لإجماع الناس على ذلك؛ لأنهم يعملون ذلك في سائر الأعصار من غير نكير»[٣].اهـ.

وقد تعقبه الدكتور يعقوب الباحسين بأن هذا لا يصلح أن يسمى دليلاً على حجية العرف؛ لأن الحجية ليست للعرف، وإنما هي للإجماع، لكون المجتهدين قد عملوا به، أو أقروه، فالعرف ها هنا كاشف عن وجود المجمعين، وموافقتهم على ذلك[٤].

هـ ـ استقراء الشريعة: إذ هي مبنيةٌ على اعتبار حكم العادة الجارية، وقد ذكر الشاطبي شواهدَ على ذلك[٥]، ومن أمثلته: القصاص فإنه مشروع بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [البقرة: ١٧٩]؛ لأن «العادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف عن المخالفة...، فلو لم تعتبر العادةُ شرعاً لم ينحتم القصاص، ولم يُشرَع، إذ كان يكون شرعاً لغير فائدةٍ، وذلك مردودٌ ...»[٦].

---

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم؛ للنووي (١٢/٧، ٨).

(٢) انظر: العرف وأثره في الشريعة والقانون؛ د. المباركي (١٢٤).

(٣) بدائع الصنائع؛ للكاساني، (٥/٢، ٣)، وانظر: العرف؛ د. المباركي (١٢٤).

(٤) انظر: قاعدة العادة محكمة؛ د. الباحسين (١٢٥، ١٢٦)، وما ذكره الشيخ وجيهٌ، وبه يُخرَجُ من إيراد الغزالي على هذا المثال بأن عوام الناس لا مبالاة بإجماعهم حتى يُتَمَسَّك بعملهم، انظر: المنخول، للغزالي (٣٧٧).

(٥) قال الشاطبي: «العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً، كانت شرعيةً في أصلها، أو غير شرعية»، ثم استدلَّ بأربعة أوجه على ذلك، انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٢/٢١٨، ٢١٩).

(٦) الموافقات؛ للشاطبي (٢/٢١٨) باختصارٍ يسير.

الفرع الخامس: اعتبار العرف في الفتيا المعاصرة

المسألة الأولى: أهمية مراعاة العرف في الفتيا المعاصرة:

لما جاءت شريعة الإسلام أقرَّت كثيراً من التصرفات والحقوق المتعارَفَة لدى العرب، وهذَّبت كثيراً، وردَّت كثيراً[١]، كما أنَّ الشريعة أتت بأحكام جديدة استوعبت بها تنظيم الحقوق والالتزامات بين الناس في حياتهم الاجتماعية على أساس وفاء الحاجة والمصلحة، والتوجيه على أفضل الحلول والنظم، وذلك أن الشرائع الإلٰهية إنما تبغي بأحكامها المدنية تنظيم مصالح البشر وحقوقهم، فتقرُّ من متعارف الناس ما تراه محقِّقاً لغايتها، ملائماً لأسسها وأساليبها[٢].

ولأهمية العرف وأثره في حركة الفقه في واقع الحياة اعتنى به أرباب الفتيا وحذَّاقهم، متقدِّمهم ومتأخرهم، وقد بسط الكلام في هذه المسألة القرافي والشاطبي وابن القيم وابن عابدين[٣]، وأبانوا الفساد والضرر الذي ينشأ جرَّاء إهمال المفتي لعرف السائلين، ورأَوا أنَّ «الجمود على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدين، وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين»[٤].

ولهذا قرَّر مجمع الفقه الإسلامي بجدَّةَ أنْ: «ليس للفقيه ـ مفتياً كان أو قاضياً ـ الجمود على المنقول في كتب الفقهاء؛ من غير مراعاة تبدُّل الأعراف»[٥]، وهذا بالطبع فيما له اتصال بالعرف من القضايا الاجتهادية، وهو متفق مع ما ذكره القرافي في هذا الصدد حيث قال: «إنَّ إجراءَ الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلافُ الإجماع، وجهالةٌ في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد؛ يتغير الحكمُ فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادةُ المتجددة»[٦]. وإذن فإهمال المفتي عرفَ السائل فيما أنيط بالعادة والعرف ينطوي على خطأين كما أفاده القرافي في النص الآنف الذكر:

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام؛ للزرقا (١/ ١٤٣).
(٢) انظر: المرجع السابق.
(٣) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام؛ للقرافي (٢٣١ ـ ٢٣٢)، الموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٢١٨)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ٩٩)، مجموعة رسائل ابن عابدين (١/ ٤٧).
(٤) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ٩٩)، وانظر: منهج الإفتاء عند الإمام ابن القيم؛ لأسامة بن عمر الأشقر (٣١٦ ـ ٣٢٤)، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
(٥) مجلة المجمع الفقهي (٤/ ٣٤٦٦)، الدورة الخامسة، العدد (٥).
(٦) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام؛ للقرافي (٢١٨).

أولهما: مخالفة الإجماع؛ لأن أهل العلم متفقون في الجملة على مراعاة العرف في الفتيا كما تقدَّم.

ثانيهما: جهالةٌ في الدين؛ إذ هو إقدامٌ على الفتيا بغير علم تام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦].

وليس يكفي ها هنا فقه النصوص عن فقه تنزيلها على الوقائع، وهو ما يطلق عليه الشاطبي «الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط»[(١)]، وهذا النوع من الاجتهاد لا يستغني عنه المفتي والحاكم، بل هو ضروريٌّ لكل مكلف، فإن المكلف إذا سهى في صلاته فزاد فيها، احتاج أن ينظر في هذه الزيادة؛ هل هي كثيرة من غير جنس الصلاة فتبطلها، أم هي يسيرة فتغتفر، وكذلك سائر تكليفاته[(٢)].

ثم إنه يجوز التقليد في بعض مفردات هذا النوع[(٣)]، فإن من تحقيق المناط في الأنواع تعيين المثل في جزاء الصيد الوارد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] الآية، وهذا النوع قد عينه المجتهدون من السلف، فجعلوا الكبش مِثلاً للضبع، والعنز مثلاً للغزال، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية، والشاة مثلاً للظبي وهكذا[(٤)]، حتى إن ابن قدامة يقرِّر في هذا الموضع أنْ «ليس من شرط الحَكَم أن يكون فقيهاً؛ لأن ذلك زيادةٌ على أمر الله تعالى به»[(٥)]، لكنه يَشترط أن يكون عدلاً، من ذوي الخبرة[(٦)].

ومما يبتنى على هذا أنه يشرع، بل يتعين على المفتي والحاكم استشارة أهل الخبرة والتخصص فيما يحتاج فيه إلى المختصين، ليقف على الوجه الصائب في مشارع الأحكام، وبخاصةٍ إذا لاحظنا اتساع العلوم وتنوع التخصصات، تلك التي شعَّبت للناس في هذا العصر عوائدَ وأعرافاً لم تطرأ لأجدادنا الأقربين ببال، ويكون له بعد ذلك أن يقلد أهل الخبرة، ما لم يظهر له خطؤهم.

---

(١) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ٦٤).
(٢) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ٦٧)، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية؛ د. السفياني (٢٣٣).
(٣) انظر: المرجعين السابقين.
(٤) انظر: المغني؛ لابن قدامة (٣/ ٥٣٥) وما بعدها.
(٥) المرجع السابق (٣/ ٥٣٦).
(٦) المرجع السابق.

المسألة الثانية: اتجاهات مراعاة العرف في الفتيا المعاصرة:

تتفاوت الفتاوى المعاصرة من جهة اعتبارها للأعراف السائدة، ويمكن إجمال هذا التفاوت في ثلاث اتجاهاتٍ رئيسية:

الاتجاه الأول: التوسع في مراعاة العرف:

يجنح هذا الاتجاه إلى التوسع في الأخذ بالعرف الجاري، بل في تحكيمه في كثيرٍ من المسائل، وربما كانت تلك المسائل مشغولةً بنصٍّ صريح، أو محكومة بقاعدةٍ كليةٍ محكمة، وهذا الاتجاه فيه تفريطٌ وتساهل.

مثاله: صدرت فتاوى تجيز بعض العادات الاجتماعية المنهي عنها؛ بحجة جريان العرف بها، كمن أفتى بجواز الاحتفال بما يسمى «عيد الحب»[١]، محتجاً بأنها من وسائل «توثيق العلاقات الاجتماعية بين الناس»، مشترطاً «ألا نعتقد أنها من شعائر الدين، ولا نقوم فيها بما يؤدي إلى ارتكاب الإثم»[٢].

وكمن يفتي بجواز مصافحة المرأة للرجال الأجانب[٣]؛ محتجاً بأن العرف جرى بأن المصافحة المجردة لا تقترن بنية الاشتهاء الممنوع، ومن ثَمَّ فهو يجيزه لمن حسُن قصده، مستدلّاً بحديث: «**إنَّما الأعمالُ بالنياتِ**»[٤].

وكذا مَنْ يُفتي بجواز استماع الموسيقى بالآلات الحديثة؛ ويحتجُّ بإباحة الاستماع إلى الدف، «والدُّفُّ هو الآلة التي كانت موجودة في ذلك الوقت، فإذا تطوَّرت هذه الآلات على حسب الآلات المعاصرة، ولم يصحبها رقصٌ ولا عريٌّ، بل أغاني دينية في الأفراح ونحو ذلك فهذا مباحٌ ولا شيءَ فيه»[٥].

ومن ذلك أيضاً: الفتيا بجواز ما تعارف عليه أرباب المصارف العالمية من دفع

---

(١) انظر: جريدة الشرق الأوسط، بتاريخ (١١/٢/٢٠٠٢م)، وقد نسبت الفتوى إلى الدكتور عبد العظيم المطعني؛ أستاذ الدراسات العليا بجامعة الأزهر.

(٢) انظر: الحاشية السابقة.

(٣) انظر: جريدة الشرق الأوسط، بتاريخ (٢٢/٤/٢٠٠٢م)، وقد نسبت ذلك إلى الدكتور عبد الرحمٰن العدوي؛ رئيس لجنة البحوث الفقهية بمجمع البحوث الفقهية بالأزهر، وانظر أيضاً: مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور الترابي، للأمين الحاج محمد (١٢٧، ١٢٨).

(٤) أخرجه البخاري برقم (١) (١/٢)، عن عمر بن الخطاب ﷺ.

(٥) انظر: فاسألوا أهل الذكر، فتاوى معاصرة؛ لخالد الجندي (٣٨١)، دار المعرفة، بيروت، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

«فائدة» للمودعين[١]، وهذا عين الربا كما قرَّره جمهور علماء العصر، وأطبقت عليه المجامع الفقهية الكبرى. وتلك الفتاوى المحكِّمة للأعراف بغير انضباط دخيلةٌ على فقه الشريعة، مردودةٌ بالنصوص الواردة في محل النزاع، مما لا مجال للإطالة فيه.

الاتجاه الثاني: التضييق في مراعاة العرف:

وهي فتاوى خالفت أعرافاً صحيحة، استقرَّ عليها عملُ أهل الإسلام، ولم يلتفت فيها إلى هذا الأصل؛ اكتفاءً بظواهر غير مرادة، أو أحاديث غير ثابتة.

مثاله: القول بتحريم الذهب المحلَّق على النساء، فقد ذهب بعض المعاصرين إلى ذلك[٢]، محتجين ببعض الأحاديث التي ظاهرها النهي، وقد صدرت ردود كثيرة على هذا القول[٣]، إلا أن الملحظ الفقهي على تلك الفتيا مما يتعلق بموضوعنا؛ أنها تهدِر ما تعارف عليه نساءُ المسلمين قروناً متطاولة، من غير نكيرٍ من أهل العلم[٤]، فهذا نوعُ تكلُّفٍ نهينا عنه بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴿٨٦﴾﴾ [ص: ٨٦].

من يفتي بعدم جريان أحكام النقود على العملات الورقية التي راجت بين الناس في هذا العصر، سواءٌ أعتبرها سنداتٍ بدين، أو عروض تجارة، كما قال بكلٍّ من القولين بعض المتأخرين[٥]. وذلك أنَّ بعض هؤلاء نظروا إلى ظاهر تلك العملات فوجدوها غير مكيلةٍ ولا موزونةٍ، فلم يلحقوها بالنقدين، وهذا جمودٌ على الظاهر، وتجاهلٌ للعلة التي أوجبت أحكام الربا والزكاة في الذهب والفضة، وهي مطلقُ الثمنية[٦]، بأن يكون أثمان المبيعات، وقيَم المتلفات، ورواجهما بين الناس على

---

(١) ممن أفتى بذلك الدكتور محمد سيد طنطاوي، شيخ الأزهر بمصر، انظر كتابه: معاملات البنوك وأحكامها الشرعية (١٠٧) وما بعدها، نهضة مصر، القاهرة، بدون رقم الطبعة، ٢٠٠١م.

(٢) ممن قال بذلك الشيخ محمد ناصر الدين الألباني ـ تغمده الله برحمته ـ، في كتابه: آداب الزفاف.

(٣) انظر مثلاً: مجموع فتاوى ومقالات الشيخ عبد العزيز بن باز، جمع: د. محمد بن سعد الشويعر (٣٤٨/٦ ـ ٣٥١).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣٤٩).

(٥) انظر في عرض الأقوال في المسألة ومناقشتها: أحكام الأوراق النقدية والتجارية، لستر بن ثواب الجعيد (١٧٢ ـ ٢٣٢)، مكتبة الصديق، الطائف، ط أولى، ١٤١٣هـ.

(٦) وهذا القول روايةٌ في مذهب مالك وأحمد، اختارها جمعٌ من المحققين، منهم أبو الخطاب، وابن العربي، وابن تيمية، انظر: الفروع، لابن مفلح (١٤٨/٤)، مجموع فتاوى ابن تيمية =

ذلك، وهذا ما تحقَّق بالنسبة إلى العملات الورقية في هذا العصر، بل إنهما قد حلّا محلَّ النقدين في كل ذلك.

إن إصدار الأحكام في النوازل اقتباساً مما هو مدوَّنٌ في كتب الفروع، أو مدونات الفتيا، وتخريج الصورة المعاصرة على الصور المتقدمة هنالك، دون اعتبارٍ لما استجدَّ من أحوال وأعرافٍ وحاجاتٍ لهو من مزالق النظر الفقهي، وقد قال بدر الدين الزركشي: «إنَّ تنزيل الوقائع على الوقائع من أدقِّ وجوه الفقه، وأكثرها للغلط»[١]. اهـ.

وربما صار أحياناً نوعَ تقوُّلٍ على الله بغير علم، ومن ثم عدَّه ابنُ القيم جنايةً عظيمةً على الشريعة[٢]، هذا من حيث حكمه في الفتيا المتعلقة بالأفراد، فأما فيما يتعلق بالنوازل العامة، وشؤون الأمة الكبرى فالخطب أفدح، لا لأن تلك الحوادث العامة تتسم بالتعقيد والتركيب، وتتنازعها مؤثراتٌ عديدةٌ فحسب[٣]، بل لأن المفاسد المترتبة على الخطأ فيها أعم وأعظم، والمصالح الفائتة به أكثر وأشمل، ولذا قال الشيخ محمد بن إبراهيم: «لا تكون الفتوى في واقعةٍ؛ أصلاً في كل واقعةٍ تجتمع هي وإياها في أصلٍ واحد»[٤]. اهـ.

الاتجاه الثالث: التوسط في مراعاة العرف:

وهذا الاتجاه يأخذ بالعرف بشروطه المعتبرة، فلا يفرِّط فيقدِّم العرف على النص، ولا يجمد فيهدِر عرفاً صحيحاً، ومصلحةً راجحة، وهذا الاتجاه ظاهرٌ في الفتاوى المعاصرة؛ فلا حاجةَ إلى التمثيل له.

المطلب الخامس

الاستصحاب

الفرع الأول: تعريف الاستصحاب لغةً واصطلاحاً

المسألة الأولى: تعريف الاستصحاب لغة:

الاستصحاب في لسان العرب من الثلاثي «صَحِبَ»؛ أيْ: لَزِمَ الشيءَ، يقال:

= (٢٩/ ٤٦٨ ـ ٤٧١)، وأحكام الأوراق النقدية، للجعيد (١٥٣ ـ ١٦٩).

(١) البحر المحيط (٦/ ٢٨٩).

(٢) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ١٤).

(٣) انظر: مقولات في فقه الموقف؛ لسلمان بن فهد العودة (١٩)، دار المحقق، الرياض، ط ثانية، ١٤٢٣هـ.

(٤) فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم، جمع عبد الرحمٰن بن قاسم (٢/ ٢٢).

صَحِبَه يَصْحبُهُ صُحْبةً بالضم، وصَحابةً بالفتح[١]، وصِحابةً بالكسر[٢]. وتقول: صاحبتُ الرجلَ؛ إذا رافقتَه[٣]، وكلُّ شيءٍ لازَمَ شيئاً فقد استصحبَه[٤]، ومنه قول الشاعر:

إنَّ لكَ الفضلَ على صاحبي والمسكُ قد يَسْتَصْحِبُ الرَّامِكا[٥]

والاستصحابُ: استفعالٌ، وهو طلبُ الفعل، نحو استسقى؛ أي: طلب السُّقْيا، فهو إذن: طلبُ الصُّحبة، ومعنى ذلك: أن العقلَ إذا فَهِمَ ثبوتَ شيءٍ؛ اقتضى صحبتَه واقترانَه معه في المستقبل، فالاستصحابُ: دوامُ التمسك بالدليل حتى يأتي ما يغيِّره[٦].

والعلاقة بين معنيي الاستصحاب لغةً وفقهاً: أن المستدلَّ يجعلُ الحال الثابتة فيما مضى مصاحبةً للحال، فيستصحبها باستدامةِ حكمها[٧]، فإذا نفينا وجوب الوتر والأضحية على المكلفين؛ فقد استصحبنا البراءة الأصلية الثابتة في الماضي[٨]، وسيتضح هذا ـ إن شاء الله ـ بتصويره في الاصطلاح، فلننتقل إليه.

المسألة الثانية: تعريف الاستصحاب اصطلاحاً:

عُرِّف الاستصحاب بتعريفات متقاربة، منها:

أ ـ هو الحكمُ بثبوتِ أمرٍ في الزمان الثاني، بناءً على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول[٩].

---

(١) انظر: الصحاح؛ للجوهري، مادة (صحب) (١/ ١٦١).

(٢) التكملة والذيل والصلة؛ للحسن بن محمد الصغاني، مادة (صحب) (١/ ١٨٠)، بتحقيق عبد الحليم الطحاوي وعبد الحميد حسن، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ط أولى، ١٩٧٠م.

(٣) انظر: جمهرة اللغة؛ لابن دريد، مادة (بحص) (١/ ٢٢٤).

(٤) تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (صحب) (٤/ ٢٦٢)، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (صحب) (١/ ٥٢٠).

(٥) تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (صحب) (٤/ ٢٦٢)، والرَّامِكُ: نوعٌ من الطِّيبِ رديءٌ خسيسٌ، كما في اللسان؛ لابن منظور، مادة (صحب) (١/ ٥٢٠)، ونقل الأزهريُّ عن الأصمعي وأبي عمرو: أديمٌ مُصحِبٌ، إذا كان على الجلدِ شعرُه، أو صوفُه، أو وبَرُه، ويقال: أصحَبَ الماءُ؛ إذا علاه العَرمَضُ، فهو ماءٌ مُصحِب، وهو بنحوه في تهذيب المنطق؛ لابن السكيت (٢٤٩)، دار المعارف، القاهرة، ط رابعة.

(٦) انظر: إجابة السائل شرح بغية الآمل؛ لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (٢١٦).

(٧) انظر: المصباح المنير؛ للفيومي، مادة (صحب).

(٨) انظر: المنخول؛ للغزالي (٣٧٣).

(٩) انظر: كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري (٣/ ٦٦٣)، والتعريفات، للجرجاني (٢٢)، ط، مكتبة لبنان.

ب ـ هو بقاء الأمر والحال والاستقبال على ما كان عليه في الماضي[(١)].

ج ـ هو استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً[(٢)].

ولتقارب هذه التعريفات؛ فقد اعتمدتُ التعريف الأخير لشموله ووضوحه، وهو يفيد أن الاستصحاب بقاءُ على الحكم الأصلي نفياً وإثباتاً، ومن أمثلته قولهم: من استيقن الطهارة وشك في الحدث؛ فالحكم استصحاب الطهارة[(٣)]. والاستصحاب بهذا المعنى يشمل زمنَي الحال والاستقبال، كما أشار إليه تعريف الثاني المتقدم، قال الشوكاني: «ومعناه: أن ما ثبتَ في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل»[(٤)]. اهـ.

وقد جاء في القرآن الكريم ما يشير إلى الاستصحاب في المستقبل، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [النمل: ٣٤]، قال الطاهر بن عاشور: «جملة ﴿وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ استدلالٌ على المستقبل بحكم الماضي، على طريقة الاستصحاب، وهو كالنتيجة للدليل الذي في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾»[(٥)]. اهـ.

والاستصحاب عند القائلين به هو «آخِرُ مُتَمَسَّك الناظر»[(٦)]، إذ هو دليلٌ ضعيفٌ، يُدفَع بكلِّ دليلٍ يخالفه[(٧)]، أو «هو آخرُ مدارِ الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن

---

(١) تقريب الوصول إلى علم الأصول؛ لابن جزي (١٩١).

(٢) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٣٣٩). (٣) البرهان؛ للجويني (٢/ ٧٣٧).

(٤) إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢٠٨)، فالفقيه إذن حين يستصحِب؛ ينظر إلى أقسام الزمان الثلاثة: الماضي، والحاضر، والمستقبل، ويستصحب ما ثبت في الأول منها فيما تلاه من الزمان، ما لم يستجدَّ ما ينقل عن ذلك الأصلِ الثابت، وفي الذكر الحكيم: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ۖ لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ ۚ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾﴾ [مريم: ٦٤]، قال ابن حجة الحموي: «الآية الشريفة جامعةٌ لأقسام الزمان الثلاثة، ولا رابع لها، والمراد: الحال، والماضي، والمستقبل، فـ﴿لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا﴾ المراد به: المستقبل، ﴿وَمَا خَلْفَنَا﴾ المراد به: الماضي، ﴿وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾: الحال». اهـ من: خزانة الأدب وغاية الأرب؛ لتقي الدين أبي بكر المعروف بابن حجة الحموي (٢/ ٢٧٠، ٢٧١)، بتحقيق عصام شقيو، دار الهلال، بيروت، ط أولى، ١٩٨٧م.

(٥) تفسير التحرير والتنوير؛ للطاهر بن عاشور (١٩/ ٢٦٦).

(٦) البرهان؛ للجويني (٢/ ٧٣٥)، واللمع؛ للشيرازي (١٢٢).

(٧) الطرق الحكمية؛ لابن القيم (٨٥)، دار المدني، جدة، بدون رقم الطبعة، ١٩٨٥م، ومما يوضح هذا المعنى: انتقاض الوضوء بالنوم، ولو لم يتيقن الحدث، لأن الحكم هاهنا معلَّقٌ بالمظنة، فقدِّم على الاستصحاب، إذ الأصل عدم خروج الحدث، انظر: المدخل، لابن بدران (٢١٢).

حادثةٍ، يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله؛ فالأصلُ بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته؛ فالأصل عدم ثبوته»[١].

فحقيقة الاستصحاب إذَنْ صيرورة المفتي إلى إبقاء الحكم على ما كان في الماضي، وذلك ـ بالطبع ـ بعدَ أن تُعْوِزَه النصوصُ والأقيسة[٢]، فيلجأ حينها للأصل في الباب، وقد يعبرون عن الاستصحاب بالأصل كما ذكر السيوطي[٣]، فيقولون ـ مثلاً ـ: الأصل في المياه الطهارة، ويبحثون في تعارض الأصل والظاهر[٤]، وهذا نوعُ تجوُّزٍ، إذ هو من باب تسمية الشيء بمحلِّه.

الفرع الثاني: أقسام الاستصحاب

ينقسم الاستصحاب عند الأصوليين إلى الأنواع الآتية:

النوع الأول: استصحاب البراءة الأصلية:

وهو البقاء على عدم الحكم حتى يرد ما يدل عليه، إذ الأصل أنَّ كل شخص يولَد وذمته بريئةٌ من التكليفات والحقوق بحكم العقل[٥]، فإذا جاء ما ينقل عنها، وإلا بقينا على ذلك الأصل، والدليل الناقل يصحُّ أن يكون «نطقاً، أو مفهوماً، أو نصاً، أو ظاهراً؛ لأن هذه الحال إنما استصحبها لعدم دليلٍ شرعيٍّ، فأيُّ دليلٍ ظهر من جهة الشرع حرُم عليه استصحاب الحال بعده»[٦].

مثاله: نفي وجوب صلاةٍ سادسةٍ، وعدم وجوب صومِ شوال[٧]، وكقولهم: الأصلُ براءة الذمة من الدَّين؛ فلا تُعمر إلا بدليلٍ ناقلٍ عن الأصل يثبت ذلك[٨]، فالعقل يدل على انتفاء وجوب ذلك؛ لا لتصريح الشارع، لكن لأنه لا مثبتَ للوجوب، فبقي على النفي الأصلي، لعدم ورود السمع به[٩].

---

(١) إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢٠٨).
(٢) انظر: البرهان؛ للجويني (٢/ ٧٣٥)
(٣) انظر: الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٧٦).
(٤) انظر: المنثور؛ للزركشي (١/ ٣١١)، فقد بوَّب لتعارض الأصل والظاهر، ثم قال: «المراد بالأصل: القاعدة المستمرة، أو الاستصحاب».اهـ.
(٥) انظر: مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١١/ ٣٤٢).
(٦) اللمع؛ للشيرازي (١٢٢).
(٧) الإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٦٨).
(٨) أضواء البيان؛ لمحمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (٤/ ٢١٧)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
(٩) انظر: المرجع السابق.

وهذا النوع هو الذي ينصرف إليه اسم الاستصحاب عند الأصوليين كما نبَّه عليه الشنقيطي[١]، وقد يسمى دليل الإباحة الأصلية، أو العدم الأصلي[٢].

النوع الثاني: استصحاب دليل الشرع حتى يثبت خلافه:

وهو البقاء على الحكم الشرعي الثابت، حتى يثبت ما ينقل عنه[٣]، وذلك كاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد النسخ، واستصحاب حكم دلَّ الشرع على ثبوته ودوامه كالطهارة والحدث وما ثبت صحيحاً من نكاحٍ وملكٍ، وشغل الذمة بالإتلاف، حتى تثبت براءتها[٤].

النوع الثالث: استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع:

مثاله: أن المتيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته؛ لأن الإجماع قد انعقد على صحة صلاته حالة الشروع، والدليل الدالُّ على صحة الشروع، دالٌّ على دوامه إلا أن يقوم دليل الإنقطاع[٥].

الفرع الثالث: حجية الاستصحاب

المسألة الأولى: تحرير محل النزاع:

أفادَ أبو المعالي الجويني أنَّ النوع الثاني؛ وهو ما إذا ثبتَ حكمٌ متعلقٌ بدليل، ولم يتبدل مورد الحكم، فليس هذا من مواقع الاستصحاب، وذلك أن الحكم هنا معتضدٌ بدليلٍ شرعي، لا بمجرَّد الاستصحاب[٦]، وبذا يخرج هذا النوع من محلِّ النزاع.

وهذا ما أيَّده ابن القيم، فقد ذكرَ أن الفقهاء لم يتنازعوا في النوع الثاني[٧]، وإنما

(١) مذكرة أصول الفقه؛ للشنقيطي (١٥٩)، وانظر ما يتأيَّد به قول الشيخ من كلام أبي المعالي وأبي المظفر في: البرهان؛ للجويني (٢/ ٧٣٥)، وقواطع الأدلة؛ للسمعاني (٢/ ٣٥).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ١٥٧).

(٥) تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني (١/ ٧٣، ٧٤)، التمهيد؛ للإسنوي (٤٥٩).

(٦) قال الجويني: «فإن الحكم معتضدٌ بدليلٍ، وهو مستدامٌ، فدامَ الحكمُ بدوامه».اهـ من: البرهان؛ للجويني (٢/ ٧٣٥)، وهو ما حقَّقه أبو المظفر السمعاني في قواطع الأدلة (٢/ ٥٣).

(٧) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٣٤٠)، وأضواء البيان؛ للشنقيطي (٣/ ٣٣٤).

تنازعوا في بعض أحكامه، لتجاذب المسألة أصلين متعارضين[١]، وضَرَبَ لذلك مثالاً؛ وهو أنَّ مالكاً مَنَعَ الرجلَ إذا شكَّ هل أحدثَ أم لا؛ من الصلاة حتى يتوضأ؛ لأنه وإن كان الأصلُ بقاءُ الطهارة، فإن الأصلَ بقاءُ الصلاة في ذمته.

قال ابن القيم: فإن قلتم: لا نخرجه من الطهارة بالشك، قال مالك: ولا ندخله في الصلاة بشك؛ فيكون قد خرج منها ـ أي: من الصلاة ـ بالشك، فإن قلتم: يقين الحدث قد ارتفع بالوضوء فلا يعود بالشك، قال منازعهم: ويقينُ البراءة الأصلية قد ارتفع بالوجوب؛ فلا يعود بالشك[٢].

فيبقى الخلاف إذَنْ في النوع الأول والثالث، وهما استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع؛ كما أشار ابن القيم[٣]، وذلك بحسَب ما أذكره في المسألة الآتية:

المسألة الثانية: الخلاف في حجية استصحاب البراءة الأصلية:

القول الأول: ذهب بعض الحنفية كأبي منصور الماتريدي[٤] والمالكية[٥] والشافعية[٦] والحنابلة[٧] والظاهرية[٨] إلى الاحتجاج باستصحاب البراءة الأصلية، وحكى ابنُ العربي اتفاقَ المحققين عليه[٩].

واستدلوا بما يأتي:

أ ـ قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾﴾ [الأنعام: ١٤٥].

---

(١) المرجع السابق؛ الموضع نفسه. (٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) تيسير التحرير؛ لأمير بادشاه (٤/ ١٧٦)، كشف الأسرار؛ للبخاري (٣/ ٦٦٣).

(٥) الإشارة؛ للباجي (٤٣)، المحصول؛ لابن العربي (١٣٠)، الذخيرة؛ للقرافي (١/ ١٥١).

(٦) انظر: المحصول؛ للرازي (٦/ ١٤٨)، المستصفى؛ للغزالي (١/ ٣٧٧، ٣٧٨)، والمنخول؛ له (٣٧٢)، الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٣٢).

(٧) روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ١٥٥)، ونسبه ابن القيم إلى الأكثرين من المالكية والشافعية والحنابلة؛ كما في إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٣٣٩)، وانظر: المختصر؛ لابن اللحام (١٦٠).

(٨) الإحكام؛ لابن حزم (٥/ ٥).

(٩) انظر: المحصول؛ لابن العربي (١٣٠)، وذكر ابن اللحام نحو ذلك، انظر: المختصر؛ لابن اللحام (٣٠).

وجه الاستدلال بالآية: حيث دلَّت الآية على استصحاب حكم الإباحة في الأطعمة؛ ما لم يكن مما نُهي عنه في الآية، وهنَّ الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير وما أُهلَّ لغير الله به[١].

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٧٥] الآية.

وجه الاستدلال بالآية: أنه لما نزل تحريم الربا خافوا من الأموال المكتسبة من الربا قبل التحريم، فبيَّنت الآية أن ما اكتسبوا من الربا قبل التحريم على البراءة الأصلية، حلالٌ لهم، ولا حرجَ عليهم فيه[٢].

ج ـ أن ما تحقَّق وجوده أو عدمه في حالةٍ من الأحوال؛ فإنه يستلزم ظنَّ بقائه، والظنُّ حجةٌ متبعةٌ في الشرعيات[٣].

القول الثاني: ذهب بعض الحنفية[٤] إلى بطلان الاحتجاج باستصحاب البراءة الأصلية.

واستدلوا بأن قالوا: لأن ثبوت العدم وإن كان بدليلٍ معدم، فإنه لا يوجب بقاء العدم، كما أن الدليل الموجد للشيء لا يكون دليل بقائه موجوداً، وكذلك الدليل المثبت للشيء لا يكون دليل بقائه ثابتاً[٥].

وضربوا لذلك مثالاً؛ فقالوا: ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء في المستقبل، والشراءُ الموجب للملك لا يمنع انعدام الملك بدليله في المستقبل[٦].

ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بأن يقال: إن الدليل الموجد للشيء وإن كان لا يوجب بقاءه؛ إلا أنه يفيد الظن ببقائه في الاستقبال، والظنُّ معتبرٌ في الشرعيات[٧].

---

(١) انظر: روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ٤٠)، أصول السرخسي (٢/ ٢٢٤).
(٢) مذكرة أصول الفقه؛ للشنقيطي (١٥٩، ١٦٠).
(٣) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٣٢).
(٤) أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣)، تيسير التحرير؛ لأمير بادشاه (٤/ ١٧٦)، هذا وقد اضطربت كتب الأصول في نقل مذهب الحنفية في حجية الاستصحاب كما أشار إليه الشوكاني في إرشاد الفحول (٢٠٨)، وهذا واقع حتى في كتب الحنفية أنفسهم، وقد اجتهدتُ في تحرير مذهبهم بحسب مصادرهم.
(٥) أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣)، وأصول الشاشي (٣٨٩).
(٦) المرجع السابق.
(٧) وانظر: المحصول؛ للرازي (٦/ ١٤٨).

القول الثالث: ذهب كثيرٌ من الحنفية[١] إلى أنه يصلح حجةً للدفع لا للإثبات[٢]:

قالوا: لأن المتأمل وإن بالغ في النظر فالخصم يقول قام الدليل عندي بخلافه، وبالتأمل والاجتهاد لا يبلغ المرء درجةً يعلم بها يقيناً أنه لم يخفَ عليه شيءٌ من الأدلة، بل يبقى له احتمالُ اشتباه بعض الأدلة عليه، وما كان في نفسه محتملاً عنده؛ لا يمكنه أن يحتجَّ به على غيره[٣].

وقد يعبرون عنه بقولهم: «الظاهر لا يصلح للاستحقاق، ويصلحُ للدفع»، قال الزيلعي: «وهو استصحاب الحال»[٤].اهـ، وذهب ابن الهمام إلى أن التعبير بالاستصحاب أحسن من التعبير بالظاهر؛ قال: «فإن ما يثبت به الاستحقاق كثيراً ما يكون ظاهراً، كأخبار الآحاد»[٥].اهـ.

ومثلوا للاستصحاب بمسألة المفقود: فإنه لا يستحق غيرُه ميراثَه، ولو مات من أقاربه حالَ فقده لا يرث هو منه، فاندفع استحقاقُ الغير بلا دليل، ولم يثبت له الاستحقاق بلا دليل[٦].

الراجح: القولُ الأول؛ وهو أن استصحاب البراءة الأصلية حجةٌ في الشرع، وهو ما عليه المحققون من أهل العلم، فالأصل براءة ذمة المكلفين من الواجبات، وخلوُّ ساحتِهم من الحقوق، ومن سبَرَ كتب الفروع وقف على مدى اعتماد الفقه الإسلامي على هذه القاعدة في كثيرٍ من الأبواب والمسائل، ودواوين الفتيا طافحةٌ بتطبيقاتها، بعد أن يستفرغ الفقيه وسعه في البحث عما قد يعارضها، فإن لم يجد أبقَى ما كان على ما كان.

إلا أنهم يستثنون من هذا الأصل بعض المواضع؛ لدليلٍ راجح، كما في حال

---

(١) أصول الشاشي (٣٨٩)، أصول البزدوي (٢٧٠)، تيسير التحرير؛ لأمير بادشاه (٤/ ١٧٦)، تبيين الحقائق؛ للزيلعي (٥/ ٢١٣)، حاشية ابن عابدين (٥/ ٥٤٤)، وانظر أيضاً: (٧/ ٤١١)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٣٣٩)، وعزاه الشوكاني إلى أكثر الحنفية، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢٠٨)، دراسات فقهية وعلمية؛ لمجاهد الإسلام القاسمي (١٩٣)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

(٢) مرادهم: أن الاستصحاب يصلح لدفع ما لم يثبت، كما إذا حكمنا بحياة المفقود استصحاباً لحاله الماضي؛ فإننا نمنع توريث مالِه لغيره، وأما كونه لا يصلح للإثبات؛ فهو بأن نمنع إعطاءه ميراثه من غيره، بمعنى أنهم يجعلونه «حياً في ماله، ميتاً في مال غيره» كما يقوله السرخسي في المبسوط (٣٠/ ٥٤).

(٣) أصول السرخسي (٢/ ٢٢٣).

(٤) تبيين الحقائق؛ للزيلعي (٥/ ٢١٣).

(٥) فتح القدير (٧/ ٣٤٠).

(٦) أصول الشاشي (٣٨٩).

المدَّعى عليه؛ يؤمر باليمين، مع أن الأصل براءة ذمته، لكن لمَّا عارض هذا الأصل ما ادَّعاه خصمه؛ احتجنا إلى ظاهرٍ يقوِّي أصل البراءة، وهي اليمين[١]، وهذا بالنسبة إلى حقوق الخلق، لابتنائها على المشاحَّة، أما حقوق الله فليست كذلك. ومن لطائف الاستدلال في هذا المقام ما حقَّقه الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسير قوله تعالى في قصة مريم عليها السلام لمَّا تمثَّل لها روح القدس: ﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾﴾ [مريم: ٢٠] الآية، قال: «هو نفيٌ لأن تكون بغيّاً من قَبْلِ تلك الساعة، فلا ترضى بأن تُرمى بالبغاء بعد ذلك، فالكلامُ كنايةٌ عن التنزُّه عن الوصم بالبغاء بقاعدة الاستصحاب، والمعنى: ما كنت بغيّاً فيما مضى؛ أَفَأُعَدُّ بَغِيّاً فيما يُستقبل»[٢]. اهـ.

المسألة الثالثة: الخلاف في حجية استصحاب الإجماع:

القول الأول: ذهب الجمهور من الحنفية[٣]، وبعض المالكية ومنهم ابن العربي[٤]، وأكثر الشافعية[٥]، وأكثر الحنابلة[٦]: أنه لا يحتج به.

واستدلُّوا بأن الدليل ها هنا: الإجماع، وقد زال، فلا يجوز أن يستصحب حكمه في موضع الخلاف من غير علة تجمع بينهما[٧].

وأُجيب: بأن غاية ما ذكرتم أنه لا إجماع في محلِّ النزاع، وهذا حقٌّ، ونحن لم ندَّع الإجماع في محل النزاع، بل استصحبنا حال المجمع عليه حتى يثبت ما يزيله[٨].

---

(١) انظر: الذخيرة؛ للقرافي (١/ ١٥٨).

(٢) تفسير التحرير والتنوير؛ لمحمد الطاهر بن عاشور عند تفسير الآية.

(٣) أصول السرخسي (٢/ ١١٦).

(٤) المحصول؛ لابن العربي (١٣٠).

(٥) المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٦٠)، التبصرة؛ للشيرازي (٥٢٦)، قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٢/ ٣٥)، التمهيد؛ للإسنوي (٤٥٩).

(٦) روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٥٧)، المسودة (٣٠٧)، المختصر؛ لابن اللحام (١٣٠)، المدخل؛ لابن بدران (٢٨٧)، مذكرة أصول الفقه؛ للشنقيطي (١٦٠).

(٧) انظر: اللمع؛ للشيرازي (١٢٣)، المحصول؛ لابن العربي (١٣٠)، تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني (٧٣)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٣٤١)، مذكرة أصول الفقه؛ للشنقيطي (١٦٠).

(٨) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٣٤١، ٣٤٢).

القول الثاني: ذهب الصيرفي[١] والمزني[٢] وأبو ثور[٣] وداود الظاهري[٤] وابن حزم[٥] والآمدي[٦]، وبعض الحنابلة كابن شاقلا، وابن حامد[٧]: إلى الاحتجاج به، ونسبه الزنجاني إلى الإمام الشافعي[٨].

واستدلوا بما يلي:

أ ـ قالوا: «إن ابتداءَ الحكم ثبت بقيام الدليل عليه، وفى موضع الخلاف لا يحكم بانتفاء الحكم لعدم قيام الدليل على نفيه».

ثم ضربوا مثالاً لذلك؛ فقالوا: «إن المتيمم إذا دخل فى الصلاة فقد حكم الإجماع بصحة صلاته، فإذا رأى الماء في خلال صلاته اختلفنا في حكمه، فقال بعض الناس: يخرج منها، وقال بعضهم: يمضى فيها، والخروج حكمٌ، والمضيُّ حكمٌ، وكل واحد منهما يحتاج إلى دليل، فإذا عُدم الدليل على وجوب الخروج، وعُدم الدليل على المضيِّ[٩]، تقابل الأمران وتساويا، ولا يجوز أن يحكم بأحدهما، ووجب إبقاء الحال على ما كانت عليه، وإذا ثبت أن الخروج لا يجب، وأن الحال باقية على ما كانت عليه، ثبت أن المضيَّ فى الصلاة وإتمامها واجب»[١٠]. اهـ.

ب ـ أَنَّ تبدُّلَ حال المجمع على حكمه كتبدل زمانه ومكانه وشخصه، وتبدل هذه الأمور لا يمنع استصحاب ما ثبت له قبل التبدل، فكذلك تبدل وصفه وحاله لا يمنع الاستصحاب إلا بدليل[١١].

---

(١) اللمع؛ للشيرازي (١٢٣)، قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٢/ ٣٥)، الإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٦٩).

(٢) التبصرة؛ للشيرازي (٥٢٦)، قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٢/ ٣٥)، الإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٦٩).

(٣) التبصرة؛ للشيرازي (٥٢٦)، قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٢/ ٣٥)، الإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٦٩).

(٤) التبصرة؛ للشيرازي (٥٢٦)، التمهيد؛ للإسنوي (٤٥٩).

(٥) النبذة الكافية؛ لابن حزم (٢٨). (٦) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٤١).

(٧) روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٥٧)، المختصر؛ لابن اللحام (١٣٠)، المدخل؛ لابن بدران (٢٨٧).

(٨) تخريج الفروع على الأصول (٧٣)، وهذا القول انتصر له ابن القيم، كما في: إعلام الموقعين (١/ ٣٤٣) وما بعدها، ورجحه الشوكاني في إرشاد الفحول (٢٠٩).

(٩) هذا مجرد مثال لتوضيح الدليل، والشأن ألا يُعترض المثال، وإلا فقد ثبت الدليل على المنع من الخروج من الصلاة، وهو قوله تعالى: ﴿۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَـٰلَكُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [محمد: ٣٣].

(١٠) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٢/ ٣٦).

(١١) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٣٤٣).

الراجح: أنَّ استصحاب الإجماع في محل النزاع قرينةٌ مرجِّحة؛ لأنه بقاءٌ على الأصل، ولا يلزم الانتقال عن الأصل إلا بدليل، إلا أن هذا النوع لا يبلغ في الحجية درجة الاستصحاب في أنواعه الأخرى، كأصل البراءة الأصلية، واستصحاب الحكم المدلول عليه بالنص، وذلك جمعاً بين أدلة القولين.

الفرع الرابع: اعتبار الاستصحاب في الفتيا المعاصرة

المسألة الأولى: واقع اعتبار الاستصحاب في الفتيا المعاصرة:

تعتمد الفتاوي المعاصرة على دليل الاستصحاب في أحيانٍ كثيرة، وربما رجَعَ ذلك إلى سهولة توظيف هذا الدليل في أي مسألة نفترضها، فإن المفتي إذا سئل عما غابَ عنه دليلُه، إما لخلوِّ الواقعة عن دليلٍ صريحٍ أصلاً، أو لعارضٍ من العوارض البشرية؛ التي تطرأ على كل إنسانٍ؛ كالنسيان والدَّهَش[1] ونحوهما، فربما لجأ إلى لِحَاظِ[2] الماضي واستصحابه في الواقعة، وسواءٌ أكان ذلك بطريق استصحاب البراءة الأصلية، أو استصحاب أحد موارد الإجماع، وهذا غايته أنه لا يعلم دليلاً رافعاً لموجب هذا الأصل، لا أنه يقرِّر دليلاً حقيقةً؛ لأن الاستصحاب الذي هو معدودٌ في جملة الأدلة لا بد فيه من استفراغ الوسع في البحث عن الناقل عن الأصل المستَصحَب.

ولعلَّ من يتساهل في الأخذ بالاستصحاب يعتمد مقولة الفقهاء بابتناء الشريعة على الظن، وأنه لا يلزم المفتي إحضار القطع في كل ما يفتي به، وما من شكٍّ في أن هذا من مثارات الغلط في الفتاوي المعاصرة، لا لأن الظنون الشرعية تتعارض ـ وهذا قد يقع فيما يظهر للناظر ـ، إنما قد تتعارض أسبابُها وعلاماتُها[3]، فإذا لم يستفرغ المجتهد وسعه في البحث والنظر ليكون على ثبتٍ من أمره؛ فربما أفتى بالضعيف

---

(١) دَهِشَ: كَفَرِحَ، فهو دَهِشٌ، تحَيَّرَ، من ذَهَلٍ، أو وَلَهٍ، انظر: القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (دهش) (٧٦٧).

(٢) اللحاظ: هو النظر إلى الشيء بلحاظِ العين، وهو مؤخَّرها، انظر: أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (لحظ) (٢/ ١٦٢)، والمراد هنا: أن بعض المفتين يتسرع في الجواب قبل البحث والنظر، مستنداً في جوابه إلى أوهن الأدلة، وهو الاستصحاب.

(٣) انظر: إغاثة اللهفان؛ لابن القيم (٢/ ٦٥)، فقد تكلم عما قد يقع من تعارض بين أسباب الاستصحاب، مثاله: لو تنازع راكب الدابة وسائقها في ملكيتها؛ قُدِّمت يد الراكب.

والشاذ من الأقوال[١].

وكثيراً ما يقع النزاع بين المعاصرين في النوازل الحادثة، فيجنح بعضهم إلى المنع، وآخرون إلى الإباحة، وربما استند المبيح إلى أصل الاستصحاب دون استقصاء لأوجه النازلة وعلائقها، وهذا أيضاً من مثارات الغلط في الفتيا المعاصرة.

وليس الاعتراض ها هنا على تقبُّل الجديد من مستحدثات العصر والاحتفاء بمبتكراته، فالشريعة لا تقصر عما ينفع الناس، لكن المؤاخذة على المجازفة بقبول كل جديد، والإسناد على أصل البراءة في كل ذلك.

وقد يكون الاستصحاب هو الدليل الوحيد الذي يذكره المفتي في تسبيب فتياه، وقد يسنده بغيره من الأدلة السمعية أو النظرية، وكثيراً ما يكون التمسك بالاستصحاب مقابلاً لمن يتمسك بدليل سدِّ الذرائع، وهذا كثيرٌ لا يتسع المقام لذكر أمثلته، بيد أن المهم هنا التأكيد على مدى اعتماد الفتيا المعاصرة على الاستصحاب، ووجاهة الاحتجاج به في كل موضع.

المسألة الثانية: التغيرات الظرفية وأثرها في الاستصحاب المعاصر:

لقد نشطت الدعوة الإسلامية في آواخر الثمانينات الهجرية، وسادت في العالم الإسلامي نزعة قوية في التدين، والميل إلى الأخذ بعزائم الشريعة، وبلغ هذا المد أشده في الحقبة الممتدة ما بين عامي (١٣٩٠ ـ ١٤١٠هـ) على وجه التقريب كما تقدم في مطلع هذا البحث، وظهرت كتابات كثيرة تؤسس لمسألة التيسير ورفع الحرج، بل قد ظهرت كثيرٌ من الفتاوي التي اصطبغت بهذا التوجه؛ كتجويز الاستماع إلى الموسيقى، وتلاها تسويغ الاستماع إلى الأغاني المصحوبة بها... وهكذا، وربما صدرت بعض هذه الفتاوي من علماء لهم قدمٌ راسخ في التعليم والدعوة والوعظ، وكتبت ردودٌ من أنداد هؤلاء، أنكرت عليهم آراءهم، وجعلوا ذلك منهم ترخصاً في غير موضعه.

ولعل الدافع للمخلصين من هؤلاء المبيحين في الترخيص فيما ظنُّوه مباحاً؛ هو لَجْمُ ما يعدُّونه تشدُّداً وتنطُّعاً من بعض الذين هم حديثو عهدٍ بتوبةٍ، فرأوا أن

---

(١) من المهم في إعمال الاستصحاب التأكد من عدم تغير الصورة المعاصرة عن الصورة الماضية؛ ليسلم لنا استصحاب الماضي في الحاضر، فأما مع وجود الفارق المؤثر فأنى يصح ذلك، وانظر كلام إمام الحرمين حول المسألة في البرهان (٢/ ٧٣٦).

يجاهروا بقولهم للتخفيف من شِرَّة[١] الصحوة العارمة آنذاك.

ثم إنَّ الزمان قد استدار، وعادَت الحال إلى شبه ما كانت عليه قبلُ، وصارَ الأخذ بالرخص ـ في العقد الثاني من هذا القرن وما تلاه ـ هو الغالب، ومن ثم فإنَّ من مقتضى السياسة الشرعية أن يتوسط المفتي في أخذ الناس بالحق، فلا يُفسِح لهم في المشتبه مما يجرهم إلى الفساد، ولذا فمن الخطأ ما فعله بعض المعاصرين، من الاسترسال مع أصل الاستصحاب في استباحة ما استقر للناس تحريمه؛ كالأغاني، وحلق اللحية[٢]، وليس انتقاض الإجماع في مثل هذه المسائل بعذرٍ في استباحتها.

وشأنُ أهل العلم الراسخين أنه إذا تتايع الناس في الشر ألجموهم عنه بالعزائم، فإذا ثابوا إلى ضدِّه رغَّبوهم وأرخصوا لهم، ولقد كان هذا مما يميز سياسة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ﵁، فإنه لما رأى تفلُّت الناس نزعَ بهم إلى الحق نزعاً قوياً، حتى استحالت بيده غرباً، فلم يُرَ عبقريٌّ يفري فريَه، حتى ضرب الناس بعطن، فأما أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﵁ فقد سلك مسلكاً آخر فتفلَّتَ الأمر عليه، وقد روي عن الحسن بن علي ﵄: «إن علياً أراد أمراً فتتايعت عليه الأمور؛ فلم يجد منزعاً»[٣].اهـ.

ومن أمثلةِ ذلك أيضاً: الزواج بنية الطلاق[٤]، فمن أجازه تمسَّك **باستصحاب أصل الإباحة في العقود**، وأنه قد توفرت شروط النكاح ظاهراً؛ فحكموا بصحته،

---

(١) أي: نشاطها واندفاعها.

(٢) من ذلك طريقة الشيخ عبد الله بن يوسف الجديع ـ عفا الله عنا وعنه ـ في كتبه الأخيرة، ومنها: الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام، واللحية دراسة حديثية فقهية، وقد طبع الكتابان في دار الريان، بيروت.

(٣) انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (تيع) (٨/ ٣٨)، وفي الفائق؛ للزمخشري، مادة (تيع) (١/ ١٥٨): (فلم يجد مَشْرَعاً).اهـ.

(٤) مسألة الزواج بنية الطلاق بحثها المتقدمون، واختلفوا في حكمها: فأجازها الجمهور، ومنعها بعضهم؛ كالأوزاعي، وفي مذهب أحمد ثلاث روايات: الجواز، والكراهة، والتحريم، واختار الجوازَ ابنُ قدامة في المغني (٧/ ٥٧٣)، وابنُ تيمية كما في مجموع فتاويه (٣٢/ ١٤٧)، وفي شرح مسلم للنووي (٩/ ١٨٢) نقلاً عن القاضي عياض: «أجمعوا على أن من نكح نكاحاً مطلقاً؛ ونيَّتُه أن لا يمكث معها إلا مدةً نواها؛ فنكاحه صحيحٌ حلال، وليس نكاح متعة، وإنما نكاح المتعة ما وقع بالشرط المذكور، ولكن قال مالك: ليس هذا من أخلاق الناس، وشذ الأوزاعي؛ فقال: هو نكاح متعة ولا خير فيه».اهـ، كذا قال، ولا إجماع في المسألة، بل هي موضع نزاع كما تقدم آنفاً، ولعل الإشكال أتى من كونه يقرر حكم المتعة، ولم يقصد تحرير القول في مسألة الزواج بنية الطلاق.

ومن منعه احتجَّ بكونه **ذريعة إلى الفساد**، كما قال الشيخ محمد بن عثيمين: «ثم إن هذا القول ـ أي: القول بالجواز ـ قد يستغله ضعفاء الإيمان لأغراض سيئة، كما سمعنا أن بعض الناس صاروا يذهبون في العطلة أي: في الإجازة من الدروس إلى بلاد أخرى ليتزوجوا فقط بنية الطلاق، وحُكي لي أن بعضهم يتزوج عدة زواجات في هذه الإجازة فقط، فكأنهم ذهبوا ليقضوا وطرهم الذي يشبه أن يكون زنىً والعياذ بالله، ومن أجل هذا نرى أنه حتى لو قيل بالجواز؛ فإنه لا ينبغي أن يفتح الباب؛ لأنه صار ذريعة إلى ما ذكرت لك»[1].اهـ.

المطلب السادس

قول الصحابي

الفرع الأول: تعريف قول الصحابي لغةً واصطلاحاً

المسألة الأولى: تعريف القول لغةً واصطلاحاً:

أولاً: تعريف القول لغةً:

القول في اللسان العربي: الكلامُ على الترتيب[2]، تقول: قالَ، يقولُ، قَولاً، وقِيلاً، وقَوْلَةً، ومَقَالاً، ومَقالةً، والفاعلُ: قائلٌ، والمفعولُ: مَقُولٌ[3]. وأما تجوُّزهم في تسمية الاعتقاد والرأي: قَولاً؛ فلأن الاعتقاد يخفى، فلا يُعرف إلا بالقول، أو بما يقوم مقامَ القول، سُمِّيَت قولاً إذْ كانت سبباً له، وكان القولُ دليلاً عليها[4].

وجَمْعُ قولٍ: أقوالٌ، وأقاويل: جمعُ الجمع[5].

ثانياً: تعريف «القول» اصطلاحاً:

لا يخرج الاستعمال الفقهي عن مقتضى اللغة، فإذا أضيف القول إلى الصحابي مثلاً فالمراد: ما تكلم به أحد الصحابة ﷺ ونطق به من الأحكام[6]، سواءٌ أكان

---

(١) لقاء الباب المفتوح؛ للشيخ محمد بن صالح بن عثيمين، السؤال رقم (١٣٩١)، بعناية: د. عبد الله الطيار، دار الوطن، الرياض.

(٢) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (قول) (١١/ ٥٧٣).

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) القول ـ باصطلاح المناطقة ـ هو: اللفظ المركَّب في القضية الملفوظة، أو المفهوم المركَّب=

ذلك على سبيل الفتيا أم القضاء[١].

المسألة الثانية: تعريف الصحابي لغةً واصطلاحاً:

أولاً: تعريف الصحابيِّ في اللغة:

اشتقاقُ الصحابي في اللغة مِن «صَحِبَ»، يقال: صحِبَه يَصحَبُه صُحْبةً بالضم، وصَحَابةً بالفتح[٢]: رافقَه[٣]، ولازَمَه[٤]، وعاشرَه[٥]، وتقول: أَصْحَبْتُ الرجلَ؛ إذا اتَّبعتَه منقاداً، وصاحبتُه؛ إذا رافقتَه[٦]. واسمُ الفاعلِ: الصاحبُ، وجمعُه: الصَّحْبُ، والصِّحابُ، والأصحابُ، والصَّحابة بالفتح[٧]، والصِّحابةُ بالكسر لغةٌ[٨].

خلاصة القول: أنَّ هذه المادة تدور حول المرافقة والملازمة، وإطلاقها على أصحاب رسول الله ﷺ ورضيَ عن أصحابه؛ من جهة كونهم آمنوا برسالته، ولازموا مجالسه، ورافقوه في حَلِّه وترحُّلِه، وبحكم هذه المصاحبة والملازمة ثار النزاع بين الأصوليين في مسألةِ «قولِ الصحابي»، هل هو حجةٌ، أو لا.

ثانياً: تعريف الصحابي اصطلاحاً:

هنالك كثيرٌ من التعريفات، ومن أشهرها ما يأتي:

أ ـ عرَّفه الإمام البخاري بقوله: «**من صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه**»[٩]. اهـ، قال ابن حجر: «يعني أن اسم صحبة النبي ﷺ مستحَقٌّ لمن صحِبه أقلَّ ما يطلق عليه اسم صحبة لغةً، وإن كان العرف يخصُّ ذلك ببعض

= العقلي في القضية المعقولة، كما عرفه الجرجاني في تعريفاته (١٨٠)، وحاصله: أن الألفاظ المفردة لا تكون قولاً؛ حتى تصاغ في ترتيبِ ذي معنىً عقليٍّ.

(١) انظر: أثر الأدلة المختلف فيها؛ د. البغا (٣٣٩).

(٢) الصحاح؛ للجوهري، مادة (صحب) (١/ ١٦١).

(٣) جمهرة اللغة؛ لابن دريد، مادة (بحص) (١/ ٢٢٤).

(٤) تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (صحب) (٤/ ٢٦٢).

(٥) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (صحب) (١/ ٥١٩)، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي؛ مادة (صحب) (١٣٤).

(٦) جمهرة اللغة؛ لابن دريد، مادة (بحص) (١/ ٢٢٤).

(٧) المصدر السابق.

(٨) التكملة والذيل والصلة؛ للصغاني، مادة (صحب) (١/ ١٨٠).

(٩) صحيح البخاري (٤/ ١٨٨)، وقد استفتح به كتاب فضائل الصحابة ﷺ، فقال: باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، ومن صحب النبي ﷺ، أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه.

الملازمة»، ثم قال: «وهذا الذي ذكره البخاري هو الراجح»[١].اهـ.

ب ـ عرَّفه ابن كثير فقال هو: «**من رأى رسول الله ﷺ في حال إسلام الرائي، وإن لم تطل صحبته له، وإن لم يروِ عنه شيئاً**»، ثم قال: «هذا قول الجمهور سلفاً وخلفاً»[٢].اهـ.

ج ـ عرَّفه ابن حجر فقال هو: «**من لقِيَ النبي ﷺ مؤمناً به، ومات على الإسلام، ولو تخلَّلَتْ ردَّة**»[٣].اهـ، وهذا التعريف الأخير هو **الراجح**، لكونه أكثر تحريراً كما سيتبين بشرحِه.

ثالثاً: شرح التعريف:

قوله: «**من لقِيَ النبي ﷺ**»: المراد باللقاء أعمُّ من المجالسة والمماشاة ووصول أحدهما إلى الآخر، وإن لم يكالمه. والتعبير باللُّقِيِّ يدخل فيه عبد الله بن أم مكتوم رضي الله عنه ونحوه ممن لا يبصر، وهم صحابةٌ بلا تردُّد[٤].

قوله: «**مؤمناً** »: يخرج من حصل له اللقاء المذكور، لكن في حال كونه كافراً[٥].

قوله: «**به**»: يخرج من لقيه مؤمناً، لكن بغيره من الأنبياء عليهم السلام[٦].

قوله: «**ومات على الإسلام** »: يخرج من ارتدَّ بعد أن لقيه مؤمناً به، ومات على الردَّة[٧]، كعبيد الله بن جحش[٨]، وعبد الله بن خطَل[٩].

وقوله: «**ولو تخلَّلَت ردَّة** »؛ أي: بين لُقِيِّه له مؤمناً به وبين موته على الإسلام،

---

(١) فتح الباري (٧/٦).

(٢) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث؛ للحافظ عماد الدين ابن كثير (٢)، بشرح أحمد محمد شاكر، وتعليق الألباني، وتحقيق علي الحلبي، دار العاصمة، الرياض، ط أولى، ١٤١٥هـ.

(٣) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/٣٤٧)، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر؛ للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (١٤٩)، مطبوع بحاشية النكت لعلي الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ثانية، ١٤١٤هـ.

(٤) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/٣٤٧)، النزهة؛ لابن حجر (١٤٩).

(٥) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/٣٤٧).

(٦) النزهة؛ لابن حجر (١٤٩).

(٧) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/٣٤٧)، النزهة؛ لابن حجر (١٤٩).

(٨) البداية والنهاية؛ لابن كثير (٤/١٤٣).

(٩) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/٣٤٧)، البداية والنهاية؛ لابن كثير (٤/٢٩٢) وما بعدها.

فإن اسم الصحبة باقٍ له، سواءٌ أرجع إلى الإسلام في حياته أو بعده، وسواءٌ أَلَقِيَه ثانياً أم لا[١].

هذا تعريف الصحابي الذي تعتبر روايته عند المحدثين[٢]، ويزيد كثيرٌ من الأصوليين على هذا التعريف قيداً آخرَ، وهو أن تطول صحبته مدةً يثبت معها إطلاق صاحب فلانٍ عرفاً[٣]، وهذا القيد وجيهٌ في البحث الأصولي؛ لأن العبرة في اعتبار قول الصحابي عند القائلين به؛ أنَّ ذلك الصحابيَّ قد شاهَدَ طريق رسول الله ﷺ في بيان أحكام الحوادث، وشاهَدَ الأحوال التي نزلت فيها النصوص، والمحالَّ التي تتغير باعتبارها الأحكام، فبهذه المعاني يترجح رأيُه على رأي من لم يشاهد شيئاً[٤].

وأما مطلق الصحبة التي هي مناط التعديل فهي أعمُّ من ذلك عند السلف، قال الإمام أحمد: «من صحب النبي ﷺ سنةً، أو شهراً، أو يوماً، أو ساعةً، أو رآه مؤمناً به؛ فهو من أصحابه، له من الصحبة على قدر ما صحبه»[٥].

الفرع الثاني: حجية قول الصحابي

المسألة الأولى: تحرير محل النزاع:

أولاً: قول الصحابي بالنسبةِ إلى صحابيٍّ مثلِه:

اتفق الأصوليون على أن قول الصحابي ليس بحجةٍ على صحابيٍّ آخر[٦].

---

(١) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/٣٤٧)، النزهة؛ لابن حجر (١٥٠)، وقد مثَّل الحافظ لمن يصدق عليه هذا القيد الأخير بالأشعث بن قيس ﵁، فإنه كان ممن ارتدَّ، وأُتي به إلى أبي بكر الصديق ﵁ أسيراً، فعاد إلى الإسلام، فقَبِل منه ذلك، وزوَّجه أختَهُ، ولم يتخلَّف أحدٌ عن ذكره في الصحابة ﵃، ولا عن تخريج أحاديثه في المسانيد وغيرها.

(٢) وهو مذهب البخاري، وأبو زرعة، وابن عبد البر، وابن منده، وأبي موسى المديني، وابن الأثير، كما ذكر ابن كثير، انظر: الباعث الحثيث؛ لأحمد شاكر (٢/٤٩٢)، المدخل؛ لابن بدران (٢٠٩).

(٣) انظر: التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/٣٤٨).

(٤) انظر: المبسوط؛ للسرخسي (٢/١٠٨)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٦٦)، إجمال الإصابة؛ للعلائي (٥٨).

(٥) المسودة؛ لآل تيمية (٢٦٣).

(٦) الاجتهاد؛ للجويني (١٢١)، الإحكام؛ للآمدي (٤/١٥٥)، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢١٣).

ثانياً: إذا اختلفت أقوال الصحابة:

اتفقوا على أنه إذا اختلف الصحابة؛ لم يكن قول أحدهم حجةً على من بعدهم[١].

ثالثاً: قول الصحابي إذا اشتهر ولم يُخالَف:

إذا اشتهر قول الصحابي، ولم يخالفه أحدٌ من الصحابة؛ فهو «حجة عند جماهير العلماء»[٢]، وقيل: هو إجماعٌ[٣]، وقيل: هو حجةٌ[٤]، لكن الخلاف في المسألة مشهور، فلا إجماع[٥].

رابعاً: قول الصحابي فيما لا مجالَ للرأي فيه:

إذا قال الصحابي قولاً مما لا مجال فيه للرأي والقياس فإن له حكم الرفع[٦]، وهذا قد يعبِّر عنه بعض أهل الأصول بأنَ قول الصحابي حجة إذا خالف القياس[٧]؛ لأنهم يرون أنه إذا خالف الصحابي القياس فقد «تعيَّن جهةُ السماع»، كما قال السرخسي[٨]، وبعضهم يعبر بالمسائل التعبدية[٩].

خامساً: قول الصحابي فيما سوى ذلك:

إذا قال الصحابي قولاً ولم يخالفه مثلُه، وكان فيما له في الرأي مجالٌ، ولم يشتهر قوله، أو لم يُعلم أشتهرَ أم لا؛ فقد اختلف أهل العلم في الاحتجاج به على قولين كما أذكره في المسألة الآتية:

---

(١) التلويح؛ للتفتازاني (٢/ ٤٢)، الإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٩٢)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٦٦)، مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٠/ ١٤).

(٢) المحرر في أصول الفقه؛ للسرخسي (٢/ ٨٤)، رفع النقاب؛ للرجراجي (٦/ ١٧١)، مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٠/ ١٤).

(٣) التلويح؛ للتفتازاني (٢/ ٤٢)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ٣١٣)، مع شرحه نزهة الخاطر؛ لابن بدران، دار ابن حزم، بيروت، ط ثانية، ١٤١٥هـ، المسودة؛ لآل تيمية (٢٩٩)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ١٢٠).

(٤) قال ابن بدران: «أي: ظنية، وليس بإجماع». اهـ، نزهة الخاطر (١/ ٣١٣).

(٥) المحرر؛ للسرخسي (٢/ ٨١)، فقد عزى إلى الكرخي من الحنفية إنكار حجية قول الصحابي، روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ٣١٣).

(٦) المبسوط؛ للسرخسي (٢/ ١١٠)، والمحرر له (٢/ ٨٥)، التمهيد؛ للإسنوي (٤٩٩).

(٧) إجمال الإصابة في أقوال الصحابة؛ لخليل بن كيكلدي العلائي (٣٥)، بتحقيق د. محمد بن سليمان الأشقر، جمعية إحياء التراث، الكويت، ط أولى، ١٤٠٧هـ.

(٨) المبسوط؛ للسرخسي (٢/ ١١٠).

(٩) نهاية السول؛ للإسنوي (٤/ ٤٠٩).

المسألة الثانية: الخلاف في حجية قول الصحابي:

القول الأول: ذهب جمهور أهل العلم كأبي حنيفة[١]، ومالك[٢]، والشافعي[٣] ـ في أحد قوليه ـ، وأحمد[٤] ـ في المشهور عنه ـ إلى: حجية قول الصحابي بالشروط المشار إليها آنفاً، وهو قول جمهور المحدثين[٥]، مستدلين لذلك بما يأتي:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ [التوبة: ١٠٠].

وجه الاستدلال بالآية: أن الله تعالى أثنى على من اتبعهم، فإذا قالوا قولاً فاتبعهم متبعٌ عليه قبل أن يعرف صحته فهو متبعٌ لهم، فيجب أن يكون محموداً على ذلك، وأن يستحقَّ الرضوان[٦].

ب ـ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيءُ أقوامٌ تسبقُ شهادةُ أحدِهم يمينَه، ويمينُه شهادتَه**»[٧].

وجه الاستدلال بالحديث: حيث أخبر بخيرية قرنِه مطلقاً، وذلك يقتضي تقديمهم في كل باب من أبواب الخير، وإلا لو كانوا خيراً من بعض الوجوه؛ فلا يكونون خير القرون مطلقاً[٨].

واعتُرض على الاستدلال بهذه النصوص بأن: «مضمون الجميع الثناءُ عليهم، ووصفهم بما اختصهم الله به من الكرامة، ولا يلزم أن تكون أقوالهم حجة، بل

---

(١) أصول السرخسي (٢/ ١٠٥).
(٢) رفع النقاب؛ للرجراجي (٦/ ١٧١).
(٣) الأم؛ للشافعي (٧/ ٢٦٥)، البرهان؛ للجويني (٢/ ٨٩١)، التبصرة؛ للشيرازي (٣٩٥)، إجمال الإصابة، للعلائي (٣٦)، وقد حقَّق العلائي أنَّ هذا القول هو مذهب الشافعي في القديم والجديد، كما في الموضع المذكور وما بعده.
(٤) روضة الناظر؛ لابن قدامة (١/ ٣٣٣).
(٥) إجمال الإصابة؛ للعلائي (٣٦).
(٦) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ١٢٤).
(٧) أخرجه البخاري؛ برقم (٢٥٠٩) (٢/ ٩٣٨)، ومسلم؛ برقم (٢٥٣٣) (٤/ ١٩٦٣)، وابن حبان؛ برقم (٤٣٢٨) (١٠/ ١٧١)، والترمذي؛ برقم (٣٨٥٩) (٥/ ٦٩٥)، كلهم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، ورويَ الحديث عن غيره، قال الترمذي: «وفي الباب عن عمر، وعمران بن حصين، وبريدة رضي الله عنهم»، قال: وهذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ» (٥/ ٦٩٥).
(٨) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ١٣٦).

يحتاج ذلك إلى دليل يخصه»[١].

ويمكن أن يجاب عنه بأنَّ: الشارع قد أطلق عليهم وصف الخيرية، دون أن يقيده بشيء، فالتقييد لا بد له من دليل، ولا دليل.

ج ـ أن فتوى الصحابي فيها احتمالُ الروايةِ عمَّن ينزل عليه الوحي، فقد ظهرَ من عادتهم أنَّ من كان عنده نصٌّ فربما روى وربما أفتى على موافقة النص مطلقاً من غير الرواية، ولا شك أن ما فيه احتمالُ السماع من صاحب الوحي؛ فهو مقدمٌ على محضِ الرأي.

قالوا: ولئن كان قولُه صادراً عن الرأي؛ فرأيُهم أقوى من رأي غيرهم؛ لأنهم شاهدوا طريق رسول الله ﷺ في بيان أحكام الحوادث، وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها النصوص، والمحالَّ التي تتغير باعتبارها الأحكام، فبهذه المعاني يترجح رأيُهم على رأي من لم يشاهد شيئاً[٢].

القول الثاني: ذهب الكرخي من الحنفية[٣]، وجمهور الشافعية[٤]، وينسب إلى الشافعي في الجديد[٥]، وهو روايةٌ عن أحمد؛ اختارها أبو الخطاب من أصحابه[٦]: إلى أنَّ قول الصحابي ليس بحجةٍ مطلقاً، واعتبره الغزالي في المستصفى من الأصول الموهومة[٧]، وكان قبل ذلك قد احتجَّ به كما في المنخول[٨].

---

(١) إجمال الإصابة؛ للعلائي (٥٨).

(٢) المبسوط؛ للسرخسي (٢/ ١٠٨)، والمحرر له (٢/ ٨٤)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٦٦)، إجمال الإصابة؛ للعلائي (٥٨).

(٣) المبسوط؛ للسرخسي (٢/ ١٠٦)، والمحرر له (٨٢).

(٤) المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٦٨)، المحصول؛ للرازي (٦/ ١٧٤)، الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٥٥)، إجمال الإصابة؛ للعلائي (٣٦)، الإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٩٢)، وقد حكى الآمدي وغيره الاتفاق على هذا القول، ولعلَّ من حكى الاتفاق قصد اتفاق علماء المذهب، وهو أيضاً غير مسلم، فالخلاف في المسألة معروف، أو أنه لم يتحرر لديه محل النزاع، وانظر: نهاية السول؛ للإسنوي (٤/ ٤٠٧).

(٥) التبصرة؛ للشيرازي (٣٩٥)، إجمال الإصابة؛ للعلائي (٣٦).

(٦) روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٦٥)، وقد نصَرَ هذا القول الشيخ عبد القادر بن بدران كما في المدخل (٢٩٠).

(٧) المستصفى (١/ ١٦٨).

(٨) المنخول (٣٧٦)، ومعلومٌ أن المستصفى من آخر ما صنَّفه الغزالي، فقد قال في فاتحته: «فاقترح عليَّ طائفةٌ من محصلي علم الفقه تصنيفاً في أصول الفقه أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال، على وجهٍ يقع في الفهم=

واستدلوا لذلك بما يأتي:

أ ـ قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾﴾ [الحشر: ٢].

وجه الاستدلال بالآية: حيث أمرت الآية بالاعتبار، وهو القياس والرأي فيما لا نصَّ فيه، والردُّ إلى مذهب الصحابي تركٌ لهذا الواجب؛ لأنه تقليدٌ لا اجتهادٌ[١].

وأُجيب بأنَّ: الاحتجاج بقول الصحابي ليس تقليداً مجرَّداً، بل هو أخذٌ بمدركٍ شرعيٍّ، يلزم المجتهدَ الأخذُ به، وقد دلَّ على اعتباره دلائل من الشرع[٢].

ثم إنَّ تقديم قوله نوعٌ من الاعتبار، «فالاعتبار يكون بترجيح أحد الدليلين بزيادة قوةٍ فيه»[٣].

ب ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الاستدلال بالآية: حيث أمرت الآية بالرد إلى الله والرسول ﷺ، والمراد بالردِّ إليهما الرد إلى الكتاب والسنة فحسب[٤].

وأُجيب بأنَّ: الردَّ إلى الله والرسول ﷺ إنما يكون إذا كان الحكم المطلوب موجوداً في الكتاب أو السنة، وحينئذٍ متى عدلَ عنهما كان تركاً للواجب، فأما إذا لم يوجد ذلك في الكتاب ولا في السنة منصوصاً عليه؛ فلا يكون في الرجوع إلى أقوال الصحابة تركٌ للواجب، والقول باتباع مذهب الصحابي مشروطٌ بعدم معارضته للكتاب أو السنة[٥].

الراجح: الاحتجاج بقول الصحابي عند عدم النص والإجماع، لوجاهة أدلته، وهو قول جمهور أهل العلم كما تقدم.

= دون كتاب تهذيب الأصول، لميله إلى الاستقصاء والاستكثار، وفوق كتاب المنخول، لميله إلى الإيجاز والاختصار؛ فأجبتهم إلى ذلك...».اهـ من المستصفى (١/ ٤).

(١) انظر: المبسوط؛ للسرخسي (٢/ ١٠٦)، المحصول؛ للرازي (٦/ ١٧٤)، إجمال الإصابة؛ للعلائي (٥٨)، الإبهاج؛ للسبكي (٣/ ١٩٢).

(٢) انظر: إجمال الإصابة؛ للعلائي (٦٩).

(٣) المحرر؛ للسرخسي (٢/ ٨٥).

(٤) انظر: الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٥٦)، وقارن بالمبسوط؛ للسرخسي (٢/ ١٠٦).

(٥) إجمال الإصابة؛ للعلائي (٥٨).

فإذا لم يجد المفتي في المسألة نصاً من كتاب أو سنة أو إجماع، فلا عليه أن يأخذ بما صحَّ من فتاوي أصحاب النبي ﷺ الأكابر منهم فالأكابر، كما قال الإمام أحمد بن حنبل: «ما أجبتُ في مسألةٍ إلا بحديثٍ عن رسول الله ﷺ إذا وجدتُ في ذلك السبيل إليه، أو عن الصحابة رضي الله عنهم، أو عن التابعين، فإذا وجدت عن رسول الله ﷺ لم أعدِل إلى غيره فإذا لم أجد عن رسول الله ﷺ فعن الخلفاء الأربعة الراشدين المهديين رضي الله عنهم، فإذا لم أجد عن الخلفاء فعن أصحاب رسول الله ﷺ، الأكابر فالأكابر من أصحاب رسول الله ﷺ . . .»[1].اهـ.

وليس هذا المذهب بمخالفٍ للأمر بالردِّ إلى الوحيين، وذلك أن مطلق الردِّ إليهما؛ يقتضي الأخذ بأقوالهم ولا يعارضه ـ كما توهَّم بعض الناس ـ، لدلالة الأدلة الأخرى عليه كما تقدَّم، فإنه كما اعتُرض على القياس بأنه مخالفٌ للأخذ بالكتاب والسنة؛ وأجيب بأنْ لا مخالفة[2]؛ لأن الكتاب والسنة قد دلَّا عليهما، فكذلك ها هنا، وهذا ما أرشدَ إليه الإمامُ الشافعيُّ عبدَ الله بن محمد الفريابي، فقد قال الفريابي: سمعت محمد بن إدريس الشافعي ببيت المقدس يقول: سلوني عما شئتم أخبركم به، عن كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، قال: فقلت: إن هذا لجريءٌ، ما تقول ـ أصلحك الله ـ في المحرم يقتل الزنبور، فقال: نعم؛ بسم الله الرحمٰن الرحيم، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، وحدثنا سفيان بن عيينة، عن عبد الملك بن عمير، عن ربعي، عن حذيفة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر** رضي الله عنهما»[3]، وحدثنا سفيان، عن مسعر، عن قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب أن عمر رضي الله عنه أَمَرَ المحرمَ بقتلِ الزنبور[4].

---

(١) المسودة؛ لآل تيمية (٣٠١).

(٢) كما تقدَّم في مبحث القياس، انظر: ص(١٥٩، ١٦٠) من هذا البحث.

(٣) أخرجه الترمذي برقم (٣٦٦٢) (٥/٦٠٩)، وقال: «حديثٌ حسنٌ».اهـ، وابن ماجه برقم (٩٧) (١/ ٣٧)، والحاكم في مستدركه برقم (٤٤٥١) (٣/ ٧٩)، والحديث حسنه الحافظ ابن حجر في موافقة الخبر الخبر (١/ ١٤٣)، بتحقيق حمدي السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ثالثة، ١٤١٩هـ، وصححه الألباني في صحيح الترمذي (٣/ ٥٠٢) والصحيحة برقم (١٢٣٣).

(٤) إجمال الإصابة؛ للعلائي (٦٨)، وقد علَّق العلائي على القصة بقوله: «فهذه الحكاية تدل على رجوع الشافعي إلى قول الصحابي، وأنه أخذ ذلك من الكتاب والسنة»، والقصة أخرجها البيهقي برقم (٩٨٣٥) (٥/ ٢١٢)، وأبو نعيم في الحلية (٩/ ١٠٩)، وابن عساكر =

الفرع الثالث: اعتبار قول الصحابي في الفتيا المعاصرة

اعتنى المعاصرون بآثار الصحابة ﷺ أقوالاً وفتاويَ وأقضيةً، وقد ساعدَ على ذلك ما جادت به المطابع الحديثة، التي أخرجت إلى ساحة البحث العلمي كثيراً من دواوين الآثار الصحابية، مما أثرى حركة الفقه، وزوَّدَ الأبحاث الشرعية بدلائل وآثار تغني البحث الفقهي وتثريه، وذلك أنَّ لفتاوي الصحابة أهميةً كبيرة في الفتيا المعاصرة، بل في سائر مباحث الفقه المعاصر، وذلك لأمورٍ منها ما أذكره في المسألة اللاحقة.

المسألة الأولى: أهمية أقوال الصحابة بالنسبة إلى الفتيا المعاصرة:

مما يؤكِّد أهمية العناية بأقوال الصحابة وفتاويهم؛ أنها امتازت بمَيزاتٍ عدة، أشير إلى أهمها:

أولاً: أنَّ لها السبق في تقرير الفقه الإسلامي:

سواءٌ على مستوى التأصيل والتقعيد، أم على مستوى التفريع والتخريج، فإن فقه أهل الإسلام، ذلك الفقه الذي تمحور فيما بعدُ حولَ أقوالِ أربعةٍ من أئمة الأمصار(١)، راجعٌ في الحقيقة إلى ما تلقَّوه من معارف وعلوم عمَّن تتلمذ على علماء أصحاب النبي ﷺ، قال ابن القيم: «والدين والفقه والعلم انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود، وأصحاب زيد بن ثابت، وأصحاب عبد الله بن عمر، وأصحاب عبد الله بن عباس ﷺ، فعِلْمُ الناس عامَّتُه عن أصحاب هؤلاء الأربعة. فأما أهل المدينة: فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر ﷺ، وأما أهل مكة: فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس ﷺ، وأما أهل العراق: فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن مسعود ﷺ»(٢). اهـ.

وإذا كان ذلك كذلك؛ فالرجوع إلى أقوال الصحابة أدنى إلى الوقوف على مقاصد هذه الشرعة التي بلَّغونا إياها، ومعرفة مآخذ أولئك الأئمة ﷺ.

= في تاريخ مدينة دمشق (٥١/ ٢٧١).

(١) هم أئمة المذاهب الأربعة المتبوعة: أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ومالك بن أنس الأصبحي، ومحمد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن محمد بن حنبل، رحمهم الله أجمعين.

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٢١).

ثانياً: أنَّ الله تعالى مكَّن لهم في الأرض:

فتولَّوا الولايات العامة؛ كالخلافة فيمن استخلف منهم، والإمارة لمن سِوَى هؤلاء على الأقاليم والأمصار، فجمع الله لذاك الجيل الرئاستين معاً[(١)]، فساسوا الدنيا بالدين، وفضلُ سياستهم على سياسة من بعدهم؛ كفضلهم عليهم؛ لأنهم خير القرون، وأفضل الخلق بعد الأنبياء، وخير الناس بعدهم أتبعهم لهم[(٢)]، قال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «من كان مستنًّا فليستن بمن قد مات، أولئك أصحاب محمد ﷺ، كانوا خير هذه الأمة، أبرُّها قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، ونقل دينه، فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم، فهم أصحاب محمد ﷺ، كانوا على الهدى المستقيم»[(٣)].

وكانت الدولة في ذلك الأوان أكثر انضباطاً بأصول الشرع مما قامَ بعدها من الممالك والدول، لقرب العهد بدولة النبوة، وكان الناس آنئذٍ أشد استمساكاً بدينهم ممن جاء بعدهم، يضاف إلى هذا أن الله عز وجل قد بارك في ذلك الجيل، وفتح له من العلوم والفهوم، كما فتح له من البلاد والأرضين، ولذا قال أبو العباس ابن تيمية: «قال الإمام أحمد: إنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة، أو في نظيرها، فإنه لما فُتحت البلاد، وانتشر الإسلام، حدثت جميع أجناس الأعمال، فتكلموا فيها بالكتاب والسنة»[(٤)]. اهـ.

ومما يسدد هذا المعنى ويؤيده أنهم في باب الفتيا أشدُّ تحرزاً من غيرهم، مع وفور العلم، وكثرة الفقهاء آنئذٍ، إلا أنه لم يكن يفتي ـ غالباً ـ في الشأن العام إلا ذوو الولاية من فقهائهم، حتى إن الفاروق عمر رضي الله عنه قال يوماً لأبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه: «ألم أُنَبَّأ ـ أو أُنبِئتُ ـ أنك تفتي ولست بأمير، وَلِّ حارَّها من تَوَلَّى قارَّها»[(٥)].

---

(١) أي: الرئاسة الدينية بالعلم والفقه، والدنيوية بالخلافة والإمارة.

(٢) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٧/ ٣٩٤).

(٣) أخرجه أبو نعيم في الحلية بسنده (١/ ٣٠٥، ٣٠٦).

(٤) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٩/ ٢٠٠).

(٥) سنن الدارمي (١/ ٧٣)، وقوله رضي الله عنه: «وَلِّ حارَّها من تولى قارَّها»؛ أي: وَلِّ شديدَها من تولى هينها، قال ابن الأثير: «جعل الحرَّ كنايةً عن الشر والشدة، والبردَ كنايةً عن الخير والهين، والقارُّ فاعلٌ من القر: البرد، أراد: ولِّ شرها من تولى خيرها، وولِّ شديدها من تولى هينها». اهـ. النهاية؛ لابن الأثير (٤/ ٣٨)، وانظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (قرر) (٥/ ٨٣)، عون المعبود؛ للعظيم آبادي (١٢/ ١١٩).

ثالثاً: أن طريقتهم في الدين أوسط الطرائق وأعدلها:

وقد حدث فيمن بعدهم خطَّتا غلوٍّ وجفاءٍ، وقد أخبر النبي ﷺ بحدوث ذلك في غيرهم، حين أخبر في حديث الخوارج الذي رواه أبو سعيد الخدري ﷺ مرفوعاً: «**يخرج فيكم قومٌ تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامَكم مع صيامهم، وعملكم مع عملهم، ويقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ينظر في النصل فلا يرى شيئاً، وينظر في القدح فلا يرى شيئاً، وينظر في الريش فلا يرى شيئاً، ويتمارى في الفوق**»[1]، فقوله ﷺ: «**ويقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم**»؛ إشارةٌ إلى عدم فقههم لما قرأوه، مقارنةً بفقه الصحابة ﷺ، ولذا قال في مطلع الحديث: «**يخرجُ فيكم**»، ولم يقل: «منكم»، دلالةً على أنَّ الخروج عن الجادَّة السويَّة لم يكن من قِبَل الصحابة ﷺ، بل من غيرهم، كما استنبطه الحافظ ابن حجر[2].

ومن أمثلة ذلك: حدوث التمذهب بمذهبٍ واحدٍ من الفقهاء بعد عصر الصحابة ﷺ، فإن الناس في ذلك طرفان ووسط، فطائفة تعصبت لإمامها، فلا تعوِّل إلا على أقواله، وتوجب تقليده ولو خالف الدليل، فهؤلاء غلَوا وتشدَّدوا في تعظيم الأئمة، حتى حدث فيما بعدُ أن أُغلق باب الاجتهاد في الفقهيات.

وآخرون منعوا التقليد، وأوجبوا الاجتهاد على كل أحد، فهؤلاء مفرِّطون في حق هؤلاء الأئمة، حتى إنَّ أبا محمد ابن حزم تشدَّد في ذلك على عادتِه، وشنَّع على القائلين بالتقليد بالجملة، بحجة أنه ليس بعلمٍ، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ۝٣٦﴾ [الإسراء: ٣٦] الآية[3]، قال الشيخ الشنقيطي: «أما استدلال بعض الظاهرية؛ كابن حزمٍ ومن تبعه؛ بهذه الآية التي نحن بصددها وأمثالها من الآيات على منع الاجتهاد في الشرع مطلقاً، وتضليل القائل به، ومنع التقليد من أصله؛ فهو من وضعِ القرآن في غير موضعه، وتفسيرِه بغير معناه، كما هو كثيرٌ في الظاهرية؛ لأن مشروعية سؤال الجاهل

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٤٧٧١) (٤/١٩٢٨)، ومسلم برقم (١٠٦٤) (٢/٧٤٣).

(٢) فتح الباري (١٢/٢٨٩)، وفيه: «قوله: «**يخرج في هذه الأمة**»، ولم يقل: «**منها**»، لم تختلف الطرق الصحيحة على أبي سعيد في ذلك».اهـ. قلت: وفي لفظ مسلم التصريح بهذا المعنى، حيث رواه عن أبي سعيد ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**يخرج في هذه الأمة، ولم يقل منها، قوم تحقرون صلاتكم...**» الحديث.

(٣) انظر: الإحكام؛ لابن حزم (٦/٢٤٦) وما بعدها.

للعالم، وعمله بفتياه، أمرٌ معلومٌ من الدين بالضرورة، ومعلومٌ أنه كان العامي يسأل بعض أصحاب النبي ﷺ فيفتيه؛ فيعمل بفتياه، ولم ينكر ذلك أحد من المسلمين»[١]. اهـ.

فهاتان خطّتا غلوٍّ وجفاء، وتوسّط فريقٌ ثالث: فأجازوا التمذهب، وأجازوا التقليد عند الحاجة إليه، بشرط الأخذ بموجب الدليل إذا لاحَ للمتأهل، وبالنظر في سيرة الصحابة ﷺ نجدهم يأخذون بهذه الطريقة الوسط، فقد كان عبد الله بن مسعود ﷺ يأخذ بأقوال عمر بن الخطاب ﷺ؛ فيما لم يجد فيه دليلاً، وكان عبد الله بن عمر ﷺ يأخذ بقول زيد بن ثابت ﷺ[٢].

لقد سار أصحاب النبي ﷺ على سَنَن الحق والهدى، لا وكَسَ ولا شطَط، لم يستخفَّهم جفاء الأعراب الذين خالطوهم، لما أن دخل الناس في دين الله أفواجاً، ولم يستفزَّهم أهل الأهواء والغلو، الذين استحسنوا بأهوائهم ما لم يأذن به الله من الدين، وقارن ذلك بما تلقفه من الشبهات من جاء بعدهم من أرباب المناهج المحدثة في أصول الدين وفروعه، ولتقريب المقال بالمثال: فهذا جارُ الله الزمخشري[٣] ـ وهو من رؤوس الاعتزال ـ يقول: «الغلوُّ في الدين غُلوَّان: غُلوُّ حقٍّ، وهو أن يفحص عن حقائقه، ويفتش عن أباعد معانيه، ويجتهد في تحصيل حججه، كما يفعل المتكلمون من أهل العدل والتوحيد ـ رضوان الله عليهم ـ[٤]، وغلوٌّ باطلٌ، وهو أن يتجاوز الحق ويتخطاه بالإعراض عن الأدلة، واتِّباع الشُّبَه، كما يفعل أهل الأهواء والبدع»[٥]. اهـ، هكذا يعترف الزمخشري بأنه لا يرى بالغلو

---

(١) تفسير أضواء البيان؛ للشنقيطي (٣/ ١٤٦، ١٤٧).

(٢) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٢١).

(٣) **الزمخشري**: هو أبو القاسم، محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي، النحوي اللغوي المفسِّر، صاحب تفسير «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، قيل فيه: لم يصنف قبله مثله من حيث البلاغة، والفائق في غريب الحديث، وأساس البلاغة في اللغة، وربيع الأبرار، والرائض في علم الفرائض، والمفصل في النحو، وقد اعتنى بشرحه خلقٌ كثيرٌ، والأنموذج في النحو، وغيرها، وكان قد سافر إلى مكة، وجاور بها زماناً، فصار يقال له جار الله لذلك، فكان هذا الاسم علماً عليه، توفي سنة (٥٣٨هـ)، [وفيات الأعيان؛ لابن خلكان (٥/ ١٦٨)، مرآة الجنان؛ لليافعي (٣/ ٢٦٩)، طبقات المفسرين؛ للسيوطي (١٢٠)، شذرات الذهب؛ لابن العماد (٤/ ١١٩)].

(٤) كذا يترضى الزمخشري عن المعتزلة مع ضلالهم في الدين، ولا عجب في ذلك؛ لأن الرجل من زمرتهم، وإنما أثبتها كما جاءت في كتابه لمقتضى الأمانة العلمية، غفر الله لنا وله.

(٥) الكشاف؛ للزمخشري (١/ ٦٩٩).

بأساً في أحد نوعيه، وإن فسره بما ظنه مخرجاً له من نطاق الضلال إلى الهدى، أما كتاب الله تعالى فقد نهى عن الغلو جملةً، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾ [النساء: ١٧١] الآية، وغيرها من نصوص الباب، كلها قد دلت على أن الغلو لا يكون إلا شراً.

رابعاً: أن الصحابة ﷺ أفقه الأمة في الدين، فهماً وتنزيلاً:

فإنهم ﷺ «عكفوا على أصول الدين بالنظر الاجتهادي، لفهم مدلولاتها في مختلف مناحي الحياة، وصدَّرُوا من ذلك النظر أفهاماً متفاعلة مع واقع الحياة التي كانوا يعيشونها، فطوروا من ذلك الواقع بما نشأت منه الحضارة الإسلامية العظيمة في وجهيها المادي والمعنوي، وظلت الأفهام الدينية الناشئة من النظر الاجتهادي موصولةً بالواقع، متفاعلةً معه، مطوِّرةً له، على نحو ما نقف عليه في مؤلفات الأئمة من أهل القرون الأربعة أو الخمسة الأولى في الفقه خاصة، وفي التفسير والفكر العقدي، تلك التي إذا ما وضعناها في إطارها الزمني؛ ألفيناها تنبض حياةً، وتزخر بقوة الدفع إلى الأفضل، بما تحل من مشاكل الواقع، وتقترح من صور التطوير والتجاوز نحو الأفضل»[(١)]. اهـ.

وقد استدلَّ الشاطبي على ذلك بالتجربة والخبر، فأما التجربة «فهو أمرٌ مشاهدٌ في أي علمٍ كان، فالمتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علمٍ ما بلغه المتقدم، وحسبك من ذلك أهلُ كل علمٍ عمليٍّ أو نظريٍّ، فأعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمالِ المتأخرين، وعلومُهم في التحقيق أقعدُ، فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين، والتابعون ليسوا كتابعيهم، وهكذا إلى الآن، ومن طالع سيرهم وأقوالهم وحكاياتهم أبصر العجب في هذا المعنى»[(٢)]، وأما الخبر فقد استدلَّ بما رواه عمران بن حصين ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «**خيُركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**»، قال عمران: لا أدري أذكر النبي ﷺ بعد قرنه قرنين أو ثلاثة، قال النبي ﷺ: «**إن بعدكم قوماً يخونون ولا يؤتمنون، ويشهدون ولا يستشهدون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن**»[(٣)].

---

(١) في فقه التدين فهماً وتنزيلاً؛ د. عبد المجيد النجار (١/ ٧٤، ٧٥)، كتاب الأمة، ط أولى، ١٤١٠هـ.

(٢) الموافقات؛ للشاطبي (١/ ٦٧).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٢٥٠٨) (٢/ ٩٣٨)، ومسلم برقم (٢٥٣٥) (٤/ ١٩٦٤).

فلا جرم أَنْ اعتنى الأئمة بأقوال الصحابة وفتاويهم، ويرفعونها إلى مقام الحجية، لاجتماع القرائن على وَثاقة علمهم، ومتانة رأيهم، وقربهم من منابع الشريعة، رضي الله عنهم أجمعين، ولذا فإن الإمامَ مالك بن أنس قد صرَّح بأن من ترك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لقول إبراهيم النخعي أنه يستتاب، كما قال الهيثم بن جميل[١]: «قلت لمالك بن أنس: يا أبا عبد الله؛ إن عندنا قوماً وضعوا كتباً، يقول أحدهم: ثنا فلانٌ، عن فلان، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بكذا وكذا، وفلان، عن إبراهيم بكذا، ويأخذ بقول إبراهيم، قال مالك: وصحَّ عندهم قول عمر رضي الله عنه، قلت: إنما هي روايةٌ كما صحَّ عندهم قول إبراهيم، فقال مالك: هؤلاء يستتابون»[٢]. اهـ، والقصد التأكيد على صحة مذاهب الصحابة رضي الله عنهم، وفضلها على مذاهب غيرهم، ممن جاء بعدهم، وبالأخص مذهب الراشدين، وبالذات سنة الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فقد جاء النص على الاستمساك به، كما في حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه المشهور[٣].

المسألة الثانية: ضوابط الأخذ بقول الصحابي في الفتيا المعاصرة:

أولاً: التثبت من صحة الإسناد:

فإن باب الأخبار فيه الصحيح والضعيف، واعتبر ذلك بما في دواوين السنة، مما يُعزى إلى مقام النبي ﷺ، ولا نجد له إسناداً قائماً، فإذا كان هذا في الرواية عن صاحب الشرع ﷺ، مع ورود التغليظ في النهي عن الكذب عليه، أو التساهل في رواية ذلك؛ فمن دونه من الصحابة والتابعين أولى وأحرى.

خصوصاً إذا أخذنا بالاعتبار التغيرات الكبرى التي جرت في أواخر عصر

---

(١) **الهيثم بن جميل:** كنيته أبو سهل، نزل أنطاكية بآخرة، وحدث عن مالك بن أنس وسفيان بن عيينة، قال العجلي: الهيثم بن جميل ثقةٌ صاحب سنة، وكان رجلاً صالحاً، قال سفيان المصيصي: شهدتُ الهيثم بن جميل وهو يموت، وقد سُجِّيَ نحو القبلة، فقامت جاريته تغمز رجله، فقال: اغمزيها فإنه يعلم أنها ما مشت إلى حرام قط، توفي عام (٢١٣هـ)، تاريخ بغداد؛ للخطيب البغدادي (١٤/ ٥٦)، سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١٠/ ٣٩٦).

(٢) الحكاية أوردها ابن القيم في إعلام الموقعين (٢/ ٢٠١) محتجاً بها، وليس المقصود ظاهر القصة، وهي لا تخلو من مبالغة، وإنما أوردتها لبيان عناية العلماء بمذاهب الصحابة، كما أشرت إليه أعلاه.

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٤٦٠٧) (٤/ ٢٠٠)، والترمذي برقم (٢٦٧٦) (٥/ ٤٤)، وابن ماجه برقم (٤٢) (١/ ١٥)، وقال الترمذي: حسنٌ صحيح.

الصحابة ﷺ، فإن انتشار الفتوح الإسلامية في البلاد، ودخول الأمم في دين الإسلام، بالإضافة إلى ما شَجَرَ بين الناس آنذاك، وتفتُّق البدع كالخروج والقدر والتشيع، كل ذلك قد أدَّى إلى فشوِّ الرواية، واختلاط الصحيح بغير الصحيح[1]، مما اضطرَّهم إلى الاحتياط في قبول الأخبار، كما قال محمد بن سيرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سمُّوا لنا رجالكم، فيُنظَر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، ويُنظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»[2]، ولذا فقد كان هذا الإمام ـ ابن سيرين ـ أوَّلَ من انتقد الرجال، وميَّز الثقات عن غيرهم[3]، حتى إنه لم يكن أحدٌ من النقاد مثله في الانتقاء والتفتيش[4]، وكان يقول: «إن هذا العلمَ دِينٌ، فانظروا عمن تأخذون دِينَكُم»[5].

وظاهرة الوضع وإن كانت شراً في ظاهرها، إلا أنها كانت من أسباب ظهور علم الإسناد ونقد الروايات في هذه الأمة، فقد قيَّض الله تعالى لهذه الأمة من يتصدَّى لظاهرة الكذب في الحديث، والوضع في الحكايات، وينفي عن النبي ﷺ، وأصحابه ﷺ ما لم يقولوا، ويتكلم في الراوي والمروي بما يستحقان من قبولٍ وردٍّ[6]، وجعلوا البحث في الأسانيد ونقد المرويات ديناً وقربةً ونصيحةً، فعن عبد الله بن المبارك أنه قال: «الإسنادُ من الدين، ولولا الإسناد لقالَ من شاء ما شاء»[7].

---

(١) قد فشا الكذب في الأخبار منذ ذلك العصر، خصوصاً المروي منها في أبواب الفضائل والمناقب، قال ابن تيمية في حكاية مذهب السلف في نقد المرويات في مثالب الصحابة ﷺ سبراً وتقسيماً: «إن هذه الآثار المروية في مساويهم، منها ما هو كذب، ومنها ما قد زيد فيه ونقص وغُيِّرَ عن وجهه، والصحيح منه هم فيه معذورون: إما مجتهدون مصيبون، وإما مجتهدون مخطئون» اهـ من مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٣/ ١٥٥).

(٢) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه (١/ ١٥).

(٣) شرح علل الترمذي؛ لابن رجب (٥٢)، بتحقيق: د. نور الدين عتر، دار الملاح.

(٤) قال ابن رجب: «قال يعقوب بن شيبة: قلت ليحيى بن معين: تعرف أحداً من التابعين كان ينتقي الرجال كما كان ابن سيرين ينتقيهم؟ فقال برأسه؛ أي: لا». اهـ، شرح علل الترمذي (٥٢).

(٥) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه (١/ ١٤).

(٦) نقل الإمام الترمذي عن جمع من الأئمة الكلام في نقد الرواة، وبيان القول فيهم جرحاً وتعديلاً، ثم بيَّن الحافظ ابنُ رجب أن مقصود الترمذي حكاية **إجماع الأئمة على ذلك**، انظر: شرح علل الترمذي؛ لابن رجب (٤٣، ٤٤)، كما نقل الإجماع غيره من أهل العلم.

(٧) أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه (١/ ١٥)، والحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ =

ولقد كان الأئمة يتثبتون في النقل عن الصحابة ﵃، كما يتثبتون في أحاديث النبي ﷺ، ومما يشهد لذلك قول الإمام مالك لمن سأله عمن يترك قول عمر بن الخطاب ﵁: «وصحَّ عندهم قول عمر ﵁»؟[1].

وهذا بخلاف ما يعمله كثيرٌ من المعاصرين، الذين ربما اكتفى أحدهم بالنقل المجرد عن واحد من الصحابة، من غير تمييز بين صحيح النقل وسقيمه، وربما عزاه إلى بعض الكتب التي لا تعتني بالأسانيد؛ ككتب المغازي والسير، أو التفسير، أو الأصول، أو الفضائل، وقد روي عن الإمام أحمد قوله: «ثلاثة كتب ليس لها أصول المغازي والملاحم والتفسير»[2]. اهـ، قال ابنُ حجر: «ينبغي أن يضاف إليها: الفضائل، فهذه أودية الأحاديث الضعيفة والموضوعة»[3]. اهـ.

ثانياً: التثبت من فهم مراد الصحابي:

لا بدَّ من التحقُّق من مراد الصحابي في فتياه، فلربما فُهم كلام الأصحاب ﵃ على غير ما أرادوا، وإذن فلا بدَّ من ضبط الاستدلال بأقوالهم روايةً ودرايةً، وإقرارها مقرَّها اللائق بها، ويتأكد ذلك في المرويات التي يكون ظاهرها مخالفاً للسنن الثابتة عن المعصوم ﷺ، فإنه من المتقرِّر عند أهل العلم من السلف الصالح أنَّ أحداً من أهل العلم لا يستجيز لنفسه مخالفة السنة الثابتة عن النبي ﷺ، فكيف بأصحابه ﵃، الذين هم أفضل الأمة، وخير القرون، ولذا قال أبو العباس ابن تيمية: «وليُعلم أنه ليس أحدٌ من الأئمة ـ المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً ـ يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ في شيءٍ من سنته، دقيقٍ ولا جليل، فإنهم متفقون على وجوب اتباع الرسول ﷺ، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله ﷺ[4]، ولكن إذا وجد لواحدٍ منهم قولٌ قد جاء حديثٌ صحيحٌ بخلافه،

= النيسابوري في معرفة علوم الحديث؛ (٨)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط ثالثة، ١٤٠١هـ، وانظر: سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١٧/ ٢٢٤).

(١) تقدم ذكره قريباً.

(٢) الجامع؛ للخطيب البغدادي (٢/ ١٦٢)، وانظر في توجيه هذه المقولة: المرجع السابق، في الموضع نفسه، ومنهاج السنة؛ لابن تيمية (٧/ ٤٣٥)، ومجموع الفتاوى له أيضاً (١٣/ ٣٤٥، ٣٤٦)، والبرهان؛ للزركشي (٢/ ١٥٦).

(٣) لسان الميزان (١/ ١٢).

(٤) مما استفاض في ذلك قول الإمام مالك: «كل أحد يؤخذ من قوله ويترك؛ إلا صاحب هذا القبر ﷺ»، [البداية والنهاية؛ لابن كثير (١٤/ ١٤٠)].

فلا بدَّ له من عذرٍ في تركه»، ثم استطرد الشيخ بذكر أعذار العلماء في ذلك[(١)].

ومن أمثلة ذلك: ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما من الفتيا بعدم قبول توبة القاتل عمداً[(٢)]، فقد ورد عنه ما يقيِّد هذا الإطلاق، وأنَّ المراد الزجر والتغليظ، بحيث يكون إطلاق القول بعدم القبول مطلقاً ـ ولو فيما بينه وبين الله تعالى ـ خطأً على هذا الحبر الجليل[(٣)]، فقد روى سعد بن عبيدة قال: «جاء رجلٌ إلى ابن عباس فقال: لِمَن قَتَلَ مؤمناً توبةٌ؟، قال: لا، إلا النار، فلما ذهب قال له جلساؤه: ما هكذا كنتَ تفتينا، كنت تفتينا أنَّ لمن قتل مؤمناً توبةً مقبولةً، فما بالُ اليوم؟، قال: إني أحسبه رجلاً مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً، قال: فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك»[(٤)]، فهذا من جنس السياسة الشرعية، التي يتعاطاها المفتي، بحسب حال السائلين، لطفاً أو عنفاً[(٥)]، كما قال الصيمري: «إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتيَ العامي بما فيه تغليظٌ، وهو مما لا يعتقد ظاهره، وله فيه تأويلٌ؛ جاز ذلك زجراً له، كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن توبة القاتل فقال: لا توبة له[(٦)]، وسأله آخر فقال: له توبة، ثم قال: أما الأول فرأيت في عينه إرادة القتل فمنعته، وأما الثاني فجاء مستكيناً، قد قتل فلم أقنطه»[(٧)]

---

(١) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٠/ ٢٣٢) وما بعدها، وهي الرسالة المسماة «رفع الملام عن الأئمة الأعلام».

(٢) انظر في قبول توبة القاتل عمداً فيما بينه وبين الله تعالى: تفسير الطبري (٥/ ٢٢١)، حاشية ابن عابدين (٦/ ٥٤٩)، مغني المحتاج؛ للشربيني (٤/ ٢)، كشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ١٧٨)، ومجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٣٤/ ١٧٣).

(٣) انظر: شرح الزرقاني على موطأ مالك (٣/ ٤٦).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٥/ ٤٣٥)، قال الحافظ ابن حجر: «رجاله ثقات»، ثم قال: «وروى سعيد بن منصور، نا سفيان قال: كان أهلُ العلم إذا سئلوا عن القاتل، قالوا: لا توبة له، وإذا ابتلي رجلٌ قالوا: له تُبْ، وفي المعنى: ما أخرجه أبو داود، عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن المباشرة للصائم، فرخَّصَ له، وأتاه آخر فسأله؛ فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخٌ، وإذا الذي نهاه شابٌّ»اهـ. من تلخيص الحبير (٤/ ١٨٧).

(٥) انظر نحو هذا في توجيه النووي لقول من منع قبول توبة القاتل، في شرحه لصحيح مسلم (١٧/ ٨٢)، وجنح آخرون إلى أن مراد ابن عباس رضي الله عنهما: أن حق المقتول لا يسقط بالتوبة، بل لا بد من القصاص في الآخرة، أما فيما بينه وبين الله فمن يحول بينه وبينه، انظر: الإنصاف؛ للمرداوي (١٠/ ٤٩).

(٦) أخرجه الطبري في تفسيره (٥/ ٢١٨).

(٧) آداب الفتوى؛ للنووي (٥٦)، وانظر نحو هذا في: شرح مسلم؛ للنووي (١١/ ١٧٣).

المسألة الثالثة: التطبيق المعاصر للأخذ بقول الصحابي:

تكلم الفقهاء المعاصرون في مسألة **نكاح المسلم من الكتابية**، وبالأخص في البلاد التي يكون فيها المسلمون أقليةً، ومعلومٌ أن الأصل في هذا النكاح الحِلُّ؛ بدلالة آية المائدة، حيث قال تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ وَٱلْمُحْصَنَـٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥] الآية، فأباح التزوج من الكتابية، بشرط أن تكون حرَّةً عفيفة، حافظةً لنفسها[(١)]. وقد قال بمقتضى هذه الآية أهلُ العلم، من الصحابة الكرام ﷺ فمن بعدهم[(٢)]، قال ابن قدامة: «ليس بين أهل العلم بحمد الله اختلاف في حِلِّ حرائر نساء أهل الكتاب»[(٣)].اهـ.

إلا أنَّ بعض المعاصرين؛ كالدكتور يوسف القرضاوي؛ ذهب إلى أنه في الحالة التي يكون المسلمون فيها أقليةً محدودة، مثل بعض الجاليات في أوروبا وأمريكا، وبعض الأقليات في آسيا وأفريقية، فمنطق الشريعة وروحها يقتضي تحريم زواج الرجال المسلمين من غير المسلِمَات[(٤)]، معلِّلاً ذلك بأنَّ البقاء على أصل الإباحة ـ والحال كذلك ـ يفضي إلى ألَّا تجد بناتُ المسلمين، أو عددٌ كبيرٌ منهن، رجلاً مسلماً يتقدَّم للزواج منهن، وحينئذٍ تتعرض المرأة المسلمة لأحد أمورٍ ثلاثة:

أ ـ إما الزواج من غير مسلم، وهذا باطلٌ في الإسلام.

ب ـ وإما الانحراف، والسير في طريق الرذيلة، وهذا من كبائر الإثم.

ج ـ وإما عيشة الحرمان الدائم من حياة الزوجية والأمومة[(٥)].

وقد استند الدكتور القرضاوي في هذه الفتيا إلى ما ورد عن الخليفة الراشد عمر بن

---

(١) تفسير البغوي (٢/ ١٤)، أضواء البيان؛ للشنقيطي (٥/ ٥٢٩).

(٢) المبسوط؛ للسرخسي (٤/ ٢١٠)، حاشية الدسوقي (٢/ ٢٦٧)، كشاف القناع؛ للبهوتي (٥/ ٨٤)، مغني المحتاج؛ للشربيني (٣/ ١٨٧)، المحلى؛ لابن حزم (٩/ ٤٤٥)، وانظر: مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٤/ ٩١).

(٣) المغني؛ لابن قدامة (٧/ ٩٩)، وأما ما نُسب إلى ابن عمر ﷺ من تحريم نكاح الكتابية، كما أخرجه البخاري في صحيحه [(٩/ ٤١٧) مع الفتح]؛ فهو قولٌ شاذٌّ، مخالفٌ لجماعة الصحابة ﷺ، ومعارَضٌ بالآية الكريمة، كما قرره الإمام أبو عمر ابن عبد البر ﷺ في الاستذكار (٥/ ٤٩٥)، وأما إذا حُمِلَ قوله ﷺ على التورع، كما نقله الحافظ في الفتح عن ابن المرابط والنحاس؛ فلا إشكال حينئذٍ، ويكون موافقاً لغيره، انظر: فتح الباري؛ لابن حجر (٩/ ٤١٧).

(٤) فتاوى معاصرة، د. يوسف القرضاوي (١/ ٥٠٠).

(٥) المرجع السابق (١/ ٥٠١).

الخطاب رضي الله عنه في ذلك، فعن سعيد بن جبير قال: «بعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة، بعد ما ولاه المدائن، وكثر المسلمات، إنه بلغني أنك تزوجت امرأةً من أهل المدائن من أهل الكتاب، فطلِّقها، فكتب إليه: لا أفعل حتى تخبرني أحلالٌ أم حرام، وما أردتَ بذلك؟، فكتب إليه: لا؛ بل حلالٌ، ولكن في نساء الأعاجم خلابةٌ، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم، فقال: الآن، فطلَّقها»[1].اهـ.

فهذا الفاروق رضي الله عنه ينهى عن التزوج بالكتابيات، مع أنه يرى جوازه من حيث الأصل[2]، لكنْ لمَّا كثر سوادُ النساء المسلمات[3]، وخشيَ عمر رضي الله عنه بثاقب نظره أن يتمادى الأمرُ إلى ألَّا يجدنَ من يحصنهن بالنكاح، رسَم بمنع نكاح الكتابيات، سدَّاً لهذه الذريعة، وإيذاناً منه رضي الله عنه بأن هذا الحكم سياسة شرعية، وإيالةٌ[4] وقتيةٌ، ينبغي تقييدها بزمانٍ أو مكانٍ، بحسَب مقتضيات المصلحة، وتكون بذلك تدبيراً اجتهادياً، من جنس أحكام السياسة الشرعية، المناطة بأهل الحل والعقد في الأمة.

فهذه الفتيا المشار إليها[5] متينةٌ ملائمة لمقاصد الشريعة، مدعَّمة بقول أحد الخلفاء الراشدين المهديين، آخذةٌ بالحزم في سَوس الأمة، وحِياطةِ نساء المسلمين، وبذا تكون صحيحةً شرعاً، وإن لم يرد بها نصٌّ، ولم ينطق بها شرع[6]، والله تعالى أعلم.

بل إن واقع المسلمين اليوم يدلُّ على أن المنع في هذا العصر أولى منه في عصر صدر الإسلام، وذلك من وجهين:

---

(١) تاريخ الطبري (٢/ ٤٣٧)، وأخرجه بنحوه عبد الرزاق (٦/ ٧٨).

(٢) روى عبد الرزاق في مصنفه: عن زيد بن وهبٍ قال: «كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنَّ المسلم ينكح النصرانية، والنصراني لا ينكح المسلمة» (٦/ ٧٨).

(٣) تشير بعض الروايات إلى أن نكاح بعض الصحابة رضي الله عنهم للكتابيات كان في وقتٍ قلَّ فيه النساء المسلمات، حين كانوا يُغازون في أطراف البلاد، فعن جابر رضي الله عنه قال: «شهدنا القادسية مع سعد رضي الله عنه، ونحن يومئذ لا نجد سبيلاً إلى المسلمات، وتزوجنا اليهوديات والنصرانيات، فمنا من طلق، ومنا من أمسك»، أخرجه البيهقي في الكبرى (٧/ ١٧٢)، مصنف ابن أبي شيبة (٣/ ٤٧٥).

(٤) الإيالة: السياسة والتدبير، يقال: «فلانٌ حَسَنُ الإِيالةِ، وسيِّءُ الإِيالة»، انظر: النهاية؛ لابن الأثير (١/ ٨٥)، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (أيل) (١١/ ٣٤).

(٥) أي: الفتيا بمنع الزواج من الكتابية في عصرنا الحاضر، بحسب الظروف المتقدِّم بيانها، وليس المراد التحريم بإطلاق.

(٦) انظر رد ابن عقيل على من قال: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»، فأجابه بأنَّ «السياسةَ: ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحيٌ»، [في إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٣٧٢)]، وقد تقدمت الإشارة إليه في مطلع البحث.

أولهما: أن الغلبة في هذا العصر لغير المسلمين، ومعلومٌ أن للغالب من فرض الحجة والرأي؛ ما ليس للمغلوب، فكيف والمسلم اليوم يقيم في بلادهم، بين ظهرانيهم، بحيث يبقى مرتهناً بعوائدِهم، منتحلاً أوضاعَهم، وقد عقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً في: «أنَّ المغلوبَ مولعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب، في شعاره، وزيِّه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده»[1]. اهـ، وأتى فيه بما يبرهن على صحة قوله باستقراء أحوال الأمم.

ثانيهما: أن القوانين السارية في بلاد الغرب تنتزع من الرجل حق القيام على أهله وأولاده، وتمنح هؤلاء حق التصرف في أنفسهم، بما لا يتمهَّد معه تحصيل مقاصد الشريعة من عقدة هذا النكاح، ومن أهمها أن يقوم الرجل بتنشئة أهله على الدين والخلق الرشيد، بل إنها توفر لهم حقَّ مقاضاته إن هو خالف ما يرونه حريةً شخصية، وقد أشار إلى ذلك الشيخ عبد العزيز بن باز في ضمن فتياه بهذا الخصوص، فإنه لما بيَّن أصل الجواز، عقَّب بقوله: «ولكن ترك نكاحهن ـ أي: الكتابيات ـ، والاستغناء عنهن بالمحصنات من المؤمنات أولى وأفضل، لما جاء في ذلك عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﵁، وابنه عبد الله ﵁، وجماعة من السلف الصالح ﵃، ولأن نكاح نساء أهل الكتاب فيه خطرٌ، **ولا سيما في هذا العصر**، الذي استحكمت فيه غربة الإسلام، وقلَّ فيه الرجال الصالحون الفقهاء في الدين، وكثر فيه الميل إلى النساء، والسمع والطاعة لهن في كل شيء؛ إلا ما شاء الله، فيخشى على الزوج أن تجرَّه زوجته الكتابية إلى دينها وأخلاقها، كما يخشى على أولاده منها من ذلك»[2]. اهـ.

المطلب السابع
أقوال الأئمة

الفرع الأول: التعريف بأقوال الأئمة لغةً واصطلاحاً

المسألة الأولى: التعريف بأقوال الأئمة لغة

أما القول في اللغة: فقد تقدَّم بيانه في مبحث «قول الصحابي».

(١) مقدمة ابن خلدون (١٤٧)، وهو الفصل الثالث والعشرون منها.

(٢) برقم (١٠٠٤٤)، قلت: ومن وقف على القضايا المعروضة في المحاكم، مما يتعلق بهذا النوع من الأنكحة؛ عَلِم الخطر المتحقق جرَّاء الإقدام عليه.

وأما **«الأئمة» فهو**: جمع إمام، وهو: كلُّ من ائتمَّ به قومٌ؛ كانوا على الصراط المستقيم، أو كانوا ضالِّين(١).

فَمِنَ الأول قولُه تعالى؛ بعد ذكرِ أنبيائه إبراهيم ولوطاً وإسحاق ويعقوب عليهم السلام: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [السجدة: ٢٤]؛ أي: «جَعَلَهم رُؤَساءَ في الدِّينِ، يُقتَدَى بهم في الخيرات، وأعمالِ الطاعات»(٢). ومن الثاني قولُه تعالى عن فرعونَ ومن معه: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٤١﴾﴾ [القصص: ٤١]، قال القرطبي: «أي: جعلناهم زعماء يتبعون على الكفر فيكون عليهم وِزرُهم وَوِزْرُ من اتَّبَعَهم، حتى يكون عقابهم أكثر»(٣).

ومَنْصِبُ الإمامةِ يُطلَق على أصنافٍ من الناس، أُجْمِلُها فيما يأتي:

أولاً: الأنبياء عليهم السلام هم أئمة؛ لما أَلْزَمَ اللهُ عز وجل الناس من اتباعهم، والائتمامِ بهم في أمورِ دينهم(٤)، قال تعالى عن خليله إبراهيم عليه السلام: ﴿۞ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤]، وإمامةُ إبراهيم عليه السلام تتجلَّى في مظاهِرَ عِدَّةٍ، منها سَنُّهُ مناسكَ الحجِّ للناس، فكلُّ من حج البيت الحرام بعده فبِه اقتدى(٥).

ثانياً: الفقهاء المتبعون(٦)؛ لأنهم ورثة الأنبياء، وخلفاؤهم في القيام على

---

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (أمم) (١٢/ ٢٥).

(٢) تفسير القرطبي (١١/ ٣٠٥)، أضواء البيان؛ للشنقيطي (٤/ ١٦٦).

(٣) تفسير القرطبي (١٨/ ٢٨٩).

(٤) انظر: أحكام القرآن؛ للجصاص (١/ ٨٤).

(٥) هذا بعضٌ من كلٍّ، وإلا فإنَّ إمامة الخليل عليه السلام في أصول الدين والتوحيد والاستسلام لله عز وجل من الظهور بالمحلِّ الذي لا يخفى، ولذا فقد اجتمع على تعظيمه أتباع الأديان السماوية كافَّة، «فإنه بذل نفسه للرحمٰن، وجسده للنيران، وسخا بولده للقربان، وجعل ماله للضيفان، ولهذا اجتمع على محبته جميع أهل الأديان» كما قال ابن كثير في تفسيره سورة الصافات (٣/ ٤١٠)، عند قوله تعالى: ﴿قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ ﴿٩٧﴾﴾ [الصافات: ٩٧]، وقال القرطبي عن الخليل عليه السلام: «اجتمعت الأمم على الدعوى فيه». اهـ من تفسيره (٢/ ١٠٧).

(٦) انظر: أحكام القرآن؛ للجصاص (١/ ٨٤)، وحاشية الباجوري على شرح ابن قاسم الغزي على متن الغاية لأبي شجاع (١/ ٣)، طبع عيسى البابي الحلبي، القاهرة، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [النحل: ١٢٠]، روى أبو إسحاق الزجاج عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «الأمة: الرجل المعلِّم للخير». اهـ، =

الشريعة، وتبليغ الرسالة، وقد أُمِرنا بالرد إليهم عند النوائب والمشكلات، قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾ [النساء: ٨٣]، وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه رأى على طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه ثوباً مصبوغاً وهو محرم، فقال عمر رضي الله عنه: «ما هذا الثوب المصبوغ يا طلحة، فقال طلحة رضي الله عنه: يا أمير المؤمنين إنما هو مدرٌ[(١)]، فقال عمر رضي الله عنه: **إنَّكم أيها الرهط أئمةٌ يَقتدِي بكم الناس**، فلو أنَّ رجلاً جاهلاً رأى هذا الثوبَ لقال: إنَّ طلحةَ بن عبيد الله كان يلبس الثياب المصبَّغة في الإحرام، فلا تلبسوا أيها الرهط شيئاً من هذه الثياب المصبغة»[(٢)].

ولما كان علماء بني إسرائيل مستقيمين على طريقة الأنبياء جُعل منهم أئمةٌ هداةٌ، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [السجدة: ٢٤]، فلما انحرفوا سلبت منهم هذه النعمة، قال ابن كثير: «لما بدَّلوا وحرَّفوا وأوَّلوا؛ سُلبوا ذلك المقام، وصارت قلوبهم قاسيةً، يحرِّفون الكلم عن مواضعه، فلا عمَلَ صالحاً، ولا اعتقاداً صحيحاً»[(٣)].اهـ.

ثالثاً: الخلفاء والحكام[(٤)]، هم أئمةٌ أيضاً؛ لِمَا جُعلوا بالمحل الذي يلزم الناسَ اتباعُهم وطاعتُهم فيه بالمعروف، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩]، وهذا النوع من الإمامة هو ما يسمى عند أهل العلم بالإمامة الكبرى.

= الأمالي في المشكلات القرآنية والحِكَم والأحاديث النبوية؛ لأبي القاسم عبد الرحمٰن بن القاسم الزجاج (٣)، بتعليق: أحمد بن الأمين الشنقيطي، دار الكتاب العربي، بيروت.

(١) أي: مصبوغٌ بالمدَر، وهو الطين المتماسك، انظر: اللسان؛ لابن منظور، مادة (مدر) (٥/ ١٦٢).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (٣/ ٢٢٧)، ومن طريقه أخرجه البيهقي في سننه الكبرى (٥/ ٦٠)، وأخرجه أيضاً مسدد كما في المطالب العالية؛ لابن حجر (٦/ ٣٧٣)، وقال الحافظ ابن حجر عقبه: «هذا إسناد صحيح موقوف، وهو أصل في سد الذرائع».اهـ، وفي هذا المعنى روى أبو نعيم في الحلية بإسناده عن الأوزاعي أنه قال: «كنا نمزح ونضحك، فلما صرنا يُقتدَى بنا خشيت أن لا يسعنا التبسم»، (٦/ ١٤٣)، وانظر للفائدة: الآداب الشرعية؛ لابن مفلح (٢/ ٤٧).

(٣) تفسير ابن كثير (٣/ ٤٦٤).

(٤) انظر: أحكام القرآن؛ للجصاص (١/ ٨٤).

رابعاً: إمام الصلاة؛ لأن من دخل في صلاته لزمه اتباعه والإئتمام به[١]، وهذه الإمامة الصغرى عندهم[٢].

فالإمامُ إذَنْ؛ إما أن يراد به النبي ﷺ، أو خليفة المسلمين، أو من بلغ في العلم درجةً عاليةً بحيث يقتدي به الناس، أو من يتقدَّم الناس في صلاتهم، والمراد ـ بالطبع ـ في هذا المبحث النوع الثالث، وهو العالم المقتدى به، وهو ما يتسق والاستعمال الفقهي للفظة «الإمام» في أحد أوجهه[٣]، فهي تطلق على شخص العالم المتبوع، الذي يصح الاقتداء به، والأخذ بفتياه في ما يتنازع فيه الناس.

المسألة الثانية: التعريف بأقوال الأئمة اصطلاحاً:

منصب الإمامة في الفتيا يطلق لدى الفقهاء المتقدمين على من عظُم مقامه في العلم، وأصبح رأساً فيه، وتقدَّم قريباً قولةُ الفاروق عمر رضي الله عنه: «إنَّكم أيها الرهط أئمةٌ يَقتدِي بكم الناس»[٤].

ثم صار عَلَماً بالغلبة على أئمة الفقه الأربعة المتبوعين، أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، حيث صار لكل واحدٍ منهم أصوله التي يستنبط على ضوئها الأحكام، وأتْبَاعٌ من الناس يأخذون بفتياه في الحلال والحرام.

الفرع الثاني: حجية أقوال الأئمة

من الأصول القارَّة في هذه الشريعة؛ أنه لا حجةَ بالأصالة إلا في كلام الله عز وجل، وكلام رسوله ﷺ، وما سوى ذلك من الدلائل الصحيحة فإنما هو راجعٌ في الحقيقة إلى هذين، فها هنا «توحيدان، لا نجاةَ للعبد من عذاب الله إلا بهما، توحيد المرسِل عز وجل، وتوحيد متابعة الرسول ﷺ، فلا نحاكم إلى غيره، ولا نرضى بحكم غيره»[٥]، فإنْ تعارض النص مع قول العالِم، لم يكن بدٌّ من تقديم النص، هذا ما

---

(١) انظر: أحكام القرآن؛ للجصاص (١/ ٨٤).

(٢) وسميت بذلك لشبهها بالإمامة العظمى، التي هي الخلافة والولاية العامة، فإنَّ إمامة الصلاة نوعُ رئاسة وشرف، انظر: شرح العمدة؛ لابن تيمية (٤/١٣٨).

(٣) وإنما قلت: «في أحد أوجهه»؛ لأن لفظة «الإمام» تستعمل في كتب الفقهاء بجميع معانيها المشار إليها أعلاه، وهي في كل موضعٍ بحسبه.

(٤) سبق تخريجه قريباً.

(٥) شرح العقيدة الطحاوية؛ لابن أبي العز (٢١٧).

أجمع عليه أهل العلم من السلف[(١)]، وقد استدلَّ أبو العباس ابن تيمية لهذا الأصل بأدلةٍ[(٢)]؛ منها قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥].

ومن ثَمَّ فإن أقوال الأئمة إنما يصح الاحتجاج بها، واعتبار العمل بها، عند تعذُّر الوصول إلى النص، إما لعجز المكلف؛ كالعامي الذي لا يقدر على تتبع النصوص، وفهمها على وجهها، أو لغموض المسألة، وتكافؤ أدلتها، بحيث لا يتبين للناظر وجه الحق فيها، أو لتضايق الوقت، وخشية المجتهد خروج وقت العبادة مثلاً[(٣)]، قال الإمام الشافعي: «قول الأئمة: أبي بكرٍ، أو عمر، أو عثمان ﷺ إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا، وذلك إذا لم نجد دلالةً في الاختلاف، تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة»[(٤)].اهـ.

أما الحافظ أبو عمر ابن عبد البر فيستند إلى الإجماع في صحة الأخذ بأقوال الأئمة بالشرط المتقدِّم، فيقول: «ولم تختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها، وأنهم المرادُون بقول الله ﷻ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ ۚ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣]، وأجمعوا على أن الأعمى لا بد له من تقليد غيره، ممن يثق بمَيزِه بالقبلة إذا أشكلت عليه[(٥)]، فكذلك من لا علم له، ولا بصر بمعنى ما يدين به، لا بد له من تقليد عالِمِه»[(٦)].اهـ.

وهو ما أشار إليه أبو العباس ابن تيمية من أنَّ «التقليد جائزٌ في الجملة»[(٧)]؛ أي: بالضابط المتقدم.

وعليه فإن توسع المتأخرين في الاعتداد بأقوال الأئمة، وإيجابهم تقليد واحدٍ منهم، وغلق باب الاجتهاد[(٨)]، حتى إنهم منعوا إطلاق اسم «الفتيا» على أجوبة

(١) انظر: مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٩/ ٢٦٠).

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه، وأيضاً: (٢٠/ ١٥) وما بعدها.

(٣) انظر: المسودة (٤١٧). (٤) الأم (٧/ ٢٦٥).

(٥) انظر في مسألة الأعمى يلزمه التقليد في القبلة: حاشية ابن عابدين (١/ ٤٣٤)، الشرح الكبير؛ للدردير (١/ ٢٢٦)، المجموع؛ للنووي (٣/ ٢٠٣)، المغني؛ لابن قدامة (١/ ٢٦٢).

(٦) جامع بيان العلم وفضله؛ لابن عبد البر (٢/ ١١٥).

(٧) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٠/ ٢٠٣)، والتقليد هو: قبول القول بغير دليل، كما قرره أبو العباس ابن تيمية كما في المسودة (٤١١).

(٨) انظر في مسألة غلق باب الاجتهاد: فتاوى ابن الصلاح (١/ ٢٩).

المتأخرين وفتاويهم، وإنما هي ـ عندهم ـ حكايةٌ ونقلٌ لفتاوي الأئمة[١]؛ لهو مخالفٌ للمستقر من أحوال المتقدمين من أئمة الإسلام، الذين تواتر عنهم النهي عن تقليدهم[٢].

وخلاصة القول: أن الحجة في نصوص الشارع، وأن أقوال الأئمة إنما يحتج بها بالشروط الآتية[٣]:

الأول: أن يتعذر معرفة الحكم من النص مباشرة، إما لقصور المكلف، أو لطبيعة النازلة، أو لضيق الوقت على المجتهد، فإن أمكن أخذه من النص فهو المتعين، وهذا مراد الشافعي بقوله: «إنما يؤخذ العلم من أعلى»[٤].

وينقل الحافظ ابن عبد البر عن جمهور أهل العلم أنَّ الرأي المذموم المذكور في كلام السلف؛ هو القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع والنوازل بعضها على بعض قياساً، دون ردها على أصولها، والنظر في عللها واعتبارها فاستُعمل فيها الرأي قبل أن تنزل، وفُرِّعَت وشُقِّقت قبل أن تقع، وتُكُلِّمَ فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن. قالوا: «ففي الاشتغال بهذا، والاستغراق فيه؛ تعطيل للسنن، والبعث على جهلها، وترك الوقوف على ما يلزم الوقوف عليه منها، ومن كتاب الله ﷻ ومعانيهما»[٥]. اهـ.

أيْ: أن المذموم عندهم يقع على أمورٍ، منها: التوسع في تخريج المسائل على آراء الأئمة، مع القدرة على ردها إلى النصوص.

الثاني: ألا تتخذ أقواله كأقوال الشارع، فيُقلَّدُ في كلِّ ما قاله، من غير نظرٍ في

(١) انظر: البحر الرائق؛ لابن نجيم (٦/ ٢٨٩).

(٢) انظر في ذلك: مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٠/ ٢١١) وما بعدها، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٢/ ٢٠٠) وما بعدها، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢٣٦)، القول المفيد في حكم التقليد؛ لمحمد بن علي الشوكاني (٤٠)، بتحقيق عبد الرحمن عبد الخالق، دار القلم، الكويت، ط أولى، ١٣٩٦هـ، وقد أحالَ الشوكانيُّ في إرشاد الفحول إلى رسالته هذه: أي القول المفيد، عندما بحث أحكام التقليد، وانظر أيضاً: إيقاظ همم أولي الأبصار؛ للفلاني (٥٠) وما بعدها.

(٣) انظر في هذه الشروط: تفسير القرطبي (٢/ ٢١٢).

(٤) الأم (٧/ ٢٦٥)، وانظر أربع عشرة صورةً استثناها الإمام مالك ﷺ من وجوب الاجتهاد، ذكرها القرافي في الذخيرة (١/ ١٤٠ ـ ١٤٢).

(٥) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١٠٥٤)، ط، ابن الجوزي، وانظر: إيقاظ همم أولي الأبصار؛ للفلاني (١/ ١٥).

حجته، فإن «هذه المرتبة هي مرتبة الرسول ﷺ، التي لا تصلح إلا له»[١]، والتهوُّك في هذه العصبية تبديلٌ للدين، يشبه ما عابَ الله به النصارى[٢] في قوله ﷻ: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١].

الفرع الثالث: أوجه الاستدلال بأقوال الأئمة

المسألة الأولى: الاستدلال بمنطوق قول الإمام:

أولاً: تعريف المنطوق:

هو ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النطق[٣]. والمراد بدلالة المنطوق في هذا الموضع: أن ينصَّ الإمام على حكم الشيء صراحةً، ولذا يسمَّى نصُّ الإمام، ومنطوقه[٤]، ولا إشكال في حجية المنطوق.

ثانياً: مثال الاستدلال بمنطوق الإمام:

قول عبد الله ابن الإمام أحمد: «سألت أبي عن وقت الظهر فقال: أول وقت الظهر إذا زالت الشمس، ووقت العصر إذا خرج وقت الظهر، وهو إذا صار ظل كل شيء مثله فهو آخر وقت الظهر؛ وأول وقت العصر».اهـ[٥].

فمنطوقه يفيد أن وقت الظهر يخرج بمصير ظلِّ كلِّ شيءٍ مثله[٦]، خلافاً لمن قال إنه يمتدُّ إلى آخر وقت العصر[٧]، ولذا قال الخرقي في حكاية مذهب أحمد في المسألة: «وإذا زالت الشمس وجبت صلاة الظهر، فإذا صار ظل كل شيء مثله فهو

(١) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٣٥/ ١٢١).
(٢) المرجع السابق.
(٣) التقرير والتحبير؛ لابن أمير حاج (١/ ١٤٥)، الحدود الأنيقة؛ للأنصاري (٨٠)، التعاريف؛ للمناوي (٦٧٩)، ولعلماء الأصول من الحنفية والمتكلمين طرائق في تقسيم دلالات الألفاظ، ليس هذا موضع بسطها، وقد أحسن عرضها الدكتور محمد أديب صالح، في كتابه: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (١/ ٤٦١) وما بعدها.
(٤) انظر: تهذيب الأجوبة؛ لابن حامد (٤٩).
(٥) مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله (٥٢).
(٦) انظر: تهذيب الأجوبة؛ لابن حامد (٤٩).
(٧) انظر تفصيل الأقوال في المسألة في: المغني؛ لابن قدامة (١/ ٢٢٦).

آخر وقتها، فإذا زاد شيئاً وجبت العصر»[١].اهـ.

المسألة الثانية: الاستدلال بمفهوم قول الإمام:

أولاً: تعريف المفهوم:

هو ما دلَّ عليه اللفظ لا في محلِّ النطق[٢]، وهو قسمان:

أ ـ مفهوم الموافقة[٣]:

وهو ما كان المسكوت عنه موافقاً للمنطوق في حكمه، نفياً وإثباتاً[٤].

مثاله: تحريم ضرب الوالدين المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء: ٢٣] الآية[٥].

وهذا القسم يُحتجُّ به باتفاق الأصوليين[٦]، باستثناء الظاهرية فقد منعوه التزاماً لطريقتهم في التمسك بظاهر اللفظ كما فهموه، قال أبو محمد ابن حزم: «كلُّ خطاب وكلُّ قضية فإنما تعطيك ما فيها، ولا تعطيك حكماً في غيرها، لا أنَّ ما عداها موافقٌ لها، ولا أنَّه مخالفٌ لها، لكن كلُّ ما عداها موقوفٌ على دليله»[٧].اهـ.

ب ـ مفهوم المخالفة:

وهو ما كان المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم، نفياً وإثباتاً[٨]، فيثبت حينئذٍ للمسكوت عنه نقيضُ حكم المنطوق به.

مثاله: نفي الزكاة عن المعلوفة لتنصيصه على وجوب الزكاة في سائمة الغنم[٩].

---

(١) المرجع السابق.
(٢) التقرير والتحبير؛ لابن أمير حاج (١/ ١٤٥)، الحدود الأنيقة؛ للأنصاري (٨٠)، التعاريف؛ للمناوي (٦٧٩).
(٣) ويسمى أيضاً: فحوى الخطاب، ولحن الخطاب؛ أي: معنى الخطاب. الإحكام؛ للآمدي (٣/ ٧٤).
(٤) مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢/ ١٧٢).
(٥) انظر: البرهان؛ للجويني (١/ ٢٩٨، ٢٩٩)، الإحكام؛ للآمدي (٣/ ٧٥).
(٦) انظر: المحصول؛ لابن العربي (١٠٤)، الإحكام؛ للآمدي (٣/ ٧٦)، القواعد والفوائد الأصولية؛ للبعلي (٢٨٦)، وقد نقل الشوكاني عن بعض الأصوليين حكاية الإجماع على حجية مفهوم الموافقة من حيث الجملة، انظر: إرشاد الفحول؛ للشوكاني (١٥٦).
(٧) الإحكام؛ لابن حزم (٧/ ٣٢٣).
(٨) انظر: الإحكام؛ للآمدي (٣/ ٧٨).
(٩) الإحكام؛ للآمدي (٢/ ٢٧٦).

هذا وقد اختلف القائلون بمفهوم الموافقة في الاحتجاج بمفهوم المخالفة، فمنهم من أثبته، ومنهم من نفاه كالحنفية[١] والظاهرية[٢]، ومنهم من جنحَ إلى التفصيل، فأثبت بعضاً، ونفى بعضاً[٣].

كما أن جمهور الحنفية يفرِّقون بين مفاهيم نصوص الشارع ومفاهيم النصوص الأخرى، فرفضوا الاحتجاج بها في نصوص الشارع، وقبلوها في مصطلح الناس وعرفهم[٤]، ولكلِّ قولٍ من تلك الأقوال أدلته وشرائطه، التي يناقشها الأصوليون في محالِّها من كتب الأصول[٥].

ثانياً: مثال الاستدلال بمفهوم قول الإمام:

إبطال صلاة المأمومين إذا صلَّوا قياماً وإمامُهم جالسٌ[٦] بمفهوم قول الإمام أحمد: «إن صلى الإمام جالساً، والذين خلفه قياماً؛ لم يقتدوا بالإمام، إنما اتِّباعهم له إذا صلى جالساً صلوا جلوساً»[٧].اهـ، فمنطوقه يفيد عدم صحة الاقتداء في الحالة المذكورة، لقوله: «لم يقتدوا به»، لكنه يدلُّ بمفهوم الموافقة على بطلان الصلاة؛ لأن إبطال صلاتهم في هذه الحال موافقٌ لإبطال الاقتداء، ولهذا السبب ذكره الموفق وجهاً في المذهب[٨].

مثال آخر: أنَّ الإمام أحمد نصَّ على أنه لا تصحُّ هبة المجهول؛ كالحمل في البطن، واللبن في الضرع، فأخذوا منه المنع من هبة المعدوم؛ كالتي تحمل أمته أو شجرته، من باب أولى[٩].

مثالٌ ثالث: في مسألة شهادة الخبير، فيما يختص بالطب ـ مثلاً ـ كالموضحة وشبهها، وداء الحيوان الذي لا يعرفه إلا البيطار، فقد نصَّ الإمام أحمد على أنه تُقبل في ذلك شهادة طبيبٍ واحدٍ، وبيطارٍ واحدٍ، إذا لم يوجد غيره، وخرَّج أصحابه

---

(١) التقرير والتحبير؛ لابن أمير حاج (١/ ١٥٤).
(٢) الإحكام؛ لابن حزم (٧/ ٣٢٣)، ما بعدها.
(٣) انظر: الإحكام؛ للآمدي (٣/ ٨٠) وما بعدها.
(٤) انظر: التقرير والتحبير؛ لابن أمير حاج (١/ ١٥٤)، وحاشية ابن عابدين (٦/ ٥٦).
(٥) انظر تفصيل الأقوال في المسألة، وأدلة الفرقاء في: المحصول؛ لابن العربي (١٠٤) وما بعدها، الإحكام؛ للآمدي (٣/ ٨٠) وما بعدها، القواعد والفوائد الأصولية؛ للبعلي (٢٨٧).
(٦) انظر: المغني؛ لابن قدامة (٢/ ٢٨).
(٧) المرجع السابق.
(٨) المرجع السابق.
(٩) انظر: المبدع؛ لابن مفلح (٥/ ٣٦٧).

أنه إذا أمكن شهادة خبيرين لا يكتفى بدونهما، أخذاً من مفهوم قوله: «إذا لم يوجد غيره»[١].

المسألة الثالثة: حكم التخريج على نصوص الإمام:

وقد تبع الاختلاف في حجية مفهوم المخالفة؛ الاختلاف في جواز أخذ مذهب الإمام منه، وأشير فيما يأتي إلى مفهوم التخريج عند الفقهاء، ثم أعرِّج على بيان موقفهم منه[٢].

أولاً: تعريف التخريج:

أ ـ تعريف التخريج في اللغة:

التَّخريج لغةً: مصدر «خَرَّجَ» المُضَعَّف، وهو يفيد التعدية، وأصلُ مادة «الخروج»: النفاذُ من الشيء، والظهور، وضدُّه الدخول[٣].

ومناسبة هذا المعنى للتخريج بالمعنى الأصولي ظاهرةٌ، إذ التخريج إنفاذُ الفرعِ من أصلِه[٤]، سواءٌ أكان هذا الأصل قولاً لإمام المذهب، وهو ما يسمى: تخريج الفروع على الفروع، أو قاعدةً أصولية، وهذا يطلق عليه: تخريج الفروع على الأصول، والمراد هنا النوع الأول.

ب ـ تعريف التخريج في الاصطلاح:

يختلف مفهوم التخريج بحسب السياق الذي يستعمل فيه، والمراد به هنا:

«نقل حكمِ مسألةٍ إلى ما يشبهها، والتسويةُ بينهما فيه»[٥].

---

(١) انظر: الطرق الحكمية؛ لابن القيم (١٨٨).

(٢) لقد بسط أستاذنا الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين ـ جزاه الله خيراً ـ الكلام في التخريج الفقهي بأنواعه، وذلك في كتابه: التخريج عند الفقهاء والأصوليين، الذي هو من أهم المراجع المعاصرة في بابه، وقد أفدتُ منه في مسائل هذا المطلب، خصوصاً فيما يتصل بالتأصيل والتقسيم.

(٣) انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (خرج) (١/ ٨٠٧).

(٤) انظر: تخريج الفروع على الأصول؛ لعثمان بن محمد الأخضر شوشان (١/ ٦١)، دار طيبة، الرياض، ط أولى، ١٤١٩هـ.

(٥) المسودة (٤٧٥)، وانظر: حاشية البجيرمي (٢/ ٣٧٢)، المدخل؛ لابن بدران (١٤٠)، وقد فرَّق ابن بدران بين النقل والتخريج، فخصَّ النقلَ بما نحنُ بصدده، وهو تخريج الفروع على الفروع، وجعل التخريج أعمَّ من ذلك، فيدخل فيه أنواع التخريج الأخرى، كتخريج الفروع على الأصول.

وبيانه: أنَّ المفتي إما أن يكون مجتهداً مستقلاً؛ كالأئمة الأربعة ومن سلك مسلكهم، وهذا يفتي بالنظر في أدلة الشريعة مباشرةً[١]، وإما أن يكون مجتهداً مقيداً بمذهب إمامه، بحيث يكون مستقلاً بتقرير أصول إمامه بالدليل، وهذا وإن خالفَ إمامَه في بعض الفروع، إلا أنه لا يتجاوزه في الأصول والقواعد[٢].

وصنفٌ ثالثٌ: مجتهدٌ في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب، وهذا الصنف لا يخالف الإمام لا تأصيلاً ولا تفريعاً، لكنه يستنبط الأحكام في المسائل التي لا نص فيها عنه، على حسب أصول قررها، ومقتضى قواعد بسطها، ويكون مع ذلك بصيراً بمسالك الأقيسة، تامَّ الارتياض في التحري والاستنباط[٣]، فهذا يفتي في الوقائع بأحد طريقين:

الأول: أن يجد لإمامه نصاً في الواقعة، فيفتي حينئذٍ بقول ذلك الإمام.

الثاني: أن لا يجد لإمامه نصاً في تلك الواقعة، فينظر في أقوال الإمام مما يشابه واقعتَه تلك، فيُخرِّج من أشبهها وجهاً في الواقعة الجديدة، وذلك باعتبار نصوص المجتهدين كالأدلة بالنسبة إلى المقلدين[٤]، ولذا يقول الغزالي في هذا: إنه «كالمجتهد في نصوص صاحبه، كما أن صاحبه مجتهدٌ في نصوص الشارع»[٥].

وهؤلاء هم أصحاب الوجوه من مجتهدي المذهب، وقد عدَّ ابن حمدان الحنبلي ذلك نوعاً من الاجتهاد المستقل، فقال: «قد يوجد من المجتهد المقيَّد استقلالٌ بالاجتهاد والفتوى، في مسألةٍ خاصةٍ، أو بابٍ خاص، فيجوز له أن يفتي فيما لم يجده من أحكام الوقائع منصوصاً عليها عن إمامه لما يخرِّجه على مذهبه»[٦].

---

(١) طبقات المجتهدين؛ لابن كمال باشا (١٣)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢١٢).
(٢) انظر ما سبق.
(٣) طبقات المجتهدين؛ لابن كمال باشا (١٤)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢١٣)، وانظر في توصيف القيِّم بالتخريج: آداب الفتوى؛ للنووي (٢٨).
(٤) انظر: الفروق؛ للقرافي (٢/ ١٠٧)، الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ٢١٥)، أدب المفتي والمستفتي؛ لابن الصلاح (٩٥)، المجموع؛ للنووي (١/ ٤٣)، حاشية نهاية السول؛ لمحمد بخيت المطيعي (٤/ ٦٢٥)، صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٢١)، المسودة؛ لآل تيمية (٥٤٤).
(٥) المنخول (٤٨١).
(٦) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي؛ لابن حمدان (٢١).

ثانياً: حكم التخريج:

أ ـ تحرير محل النزاع:

ذهب عامَّة المنتسبين إلى المذاهب الأربعة إلى الأخذ بالتخريج على قول إمام المذهب[(١)]، إذا لم يوجد عنه نصٌّ في المسألة، وجواز الإفتاء بذلك، وهذا كثيرٌ في مدوَّنات المذاهب، وهو وإن لم يصرح به جميعهم، إلا أنَّ عملهم قد جرى به، كما قال ابن الصلاح: «عليه العمل، وإليه مفزع المفتين من مدةٍ مديدة»[(٢)]. اهـ، بل قال ابن أمير الحاج عن أصحاب الوجوه والتخريج: «والذي أظنه قيام الإجماع على جواز فتيا هؤلاء، وأنت ترى علماء المذاهب ممن وصل إلى هذه الرتبة؛ هل منعهم أحدٌ الفتوى، أو منعوا هم أنفسَهم عنها»[(٣)]. اهـ.

وبتصفح كتب الأصول نجدهم يَعدُّون ضمن طبقات علماء المذهب؛ ما يسمونه مجتهد المذهب، وهو مَن جمع أقوال إمامه، واقتدر على التخريج عليها، وهذا النوع من أفانين الفقه إنما هو ضربٌ من التقليد[(٤)]، وصاحبه في عداد المقلدة في هذا التصرف[(٥)]، وإن تتابع عليه فقهاء المذاهب المتبوعة.

ومع هذا؛ فإننا نجد جماعةً من محققي الفقهاء يتحفظون على توسع فقهاء المذاهب ـ المتأخرين منهم ـ في استنباط الأحكام من أقوال الأئمة، والتخريج عليها، والأخذ بمفاهيمها، وأن الخلل قد دخل عليهم من حيث راموا تقدير أولئك الأئمة، وتعظيم أقوالهم، فجمعوا إلى التوسع في مدِّ بساط حجيتها، والتخريج عليها؛ التساهلَ في نقل نصوص أولئك الأئمة، حتى إنهم ربما نسبوا إلى الإمام ما لم يقله، بل ربما يكون قد صرَّح بخلافه.

ولهذا نص محققو الحنفية على أن ما في المتون والشروح مقدَّمٌ على ما في كتب الفتاوي[(٦)]، معلِّلين بأن مسائل المتون هي المنقولة عن الأئمة الثلاثة[(٧)]، أو بعضهم،

---

(١) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٤٢)، صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٢١).
(٢) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٤٤)، وقارن بآداب الفتوى؛ للنووي (٢٨)، بل إن المتأخرين من المصنفين في المذاهب أخذوا يخرِّجون على تخريجات من سبقهم من أصحاب التخريج في المذهب، انظر مثلاً: القواعد والفوائد الأصولية (١٨٤).
(٣) التقرير والتحبير (٣/ ٤٦٤).
(٤) انظر: طبقات الحنفية؛ للقرشي (١/ ٥٥٩).
(٥) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٤٤).
(٦) حاشية ابن عابدين (٦/ ٢٤٥).
(٧) أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن.

وكذلك الشروح، بخلاف ما في الفتاوي، فإن الإفتاء كما قال ابن عابدين: «مبنيٌّ على وقائع تحدث لهم، ويُسألون عنها، وهم من أهل التخريج، فيجيب كلٌّ منهم بحسب ما يظهر له، تخريجاً على قواعد المذهب، إن لم يجد نصاً، ولذا ترى في كثيرٍ منها اختلافاً، ومعلومٌ أن المنقول عن الأئمة الثلاثة ليس كالمنقول عمن بعدهم من المشايخ»(١). اهـ.

وأما أبو بكر ابن العربي من المالكية، فيذهب إلى أبعدَ من ذلك، فإنه لا يجوِّز العملَ بتلك التخريجات الفقهية، وغايتها ـ عنده ـ أن تذكر في كتب الفروع تفقهاً لا غير، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦]، ما نصه: «ولذلك قال علماؤنا ـ رحمة الله عليهم ـ: إن المفتي بالتقليد إذا خالف نص الرواية في نص النازلة عمن قلده أنه مذمومٌ، داخل في الآية؛ لأنه يقيس ويجتهد في غير محل الاجتهاد، وإنما الاجتهاد في قول الله وقول الرسول ﷺ، لا في قول بشرٍ بعدهما. ومن قال من المقلدين: هذه المسألة تُخَرَّج من قول مالك في موضع كذا؛ فهو داخلٌ في الآية(٢). فإن قيل: فأنت تقولها، وكثير من العلماء قبلك، قلنا: نعم، نحن نقول ذلك في تفريع مذهب مالك على أحد القولين في التزام المذهب بالتخريج، لا على أنها فتوى نازلة، تُعمل عليها المسائل، حتى إذا جاء سائلٌ عُرضت المسألة على الدليل الأصلي، لا على التخريج المذهبي، وحينئذٍ يقال له: الجواب كذا؛ فاعمل عليه»(٣). اهـ.

فابن العربي هنا ينكر ابتناء الفتاوي على التخريجات الفقهية، ويعزو ذلك إلى علماء مذهبه، على أن المسألة من موارد الخلاف بين فقهاء المذهب(٤)، وإن كان قد جرى عملُ الأكثر على الإفتاء بالتخريج(٥)؛ لأنهم يرون أن «معارضته تُخِلُ

(١) حاشية ابن عابدين (٦/ ٢٤٥).
(٢) يعني قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ﴾ الآية [الإسراء: ٣٦].
(٣) أحكام القرآن؛ لابن العربي (٣/ ٢٠١).
(٤) انظر: مواهب الجليل؛ للحطاب (٦/ ٩٢) وما بعدها.
(٥) وقد ردَّ على ابن العربي مقولته تلك جماعةٌ من المالكية، كالقرافي في الذخيرة (١٠/ ١٦)، وخليل وابن عرفة كما نقله عنهما الحطاب، وفي ذلك يقول ابن عرفة المالكي، رادًّا على ابن العربي في ذلك: «فإذا كان حكم النازلة غير منصوص عليه، ولم يجز للمقلَّد المولَّى القياسُ على قول مقلَّده في نازلةٍ أخرى؛ تعطلت الأحكام، وبأنه خلاف عمل متقدمي أهل المذهب؛ كابن القاسم في المدونة في قياسه على أقوال مالك، ومتأخريهم كاللخمي، وابن=

بالحلول الشرعية، للمسائل الطارئة»[١].

وممن سجَّل تحفُّظه على تخريجات الفقهاء الحافظُ أبو بكر البيهقي، وكتب في ذلك رسالته المشهورة إلى عصريِّه أبي محمد الجويني[٢]؛ ينكر عليه فيها أشياءَ دوَّنها في كتابٍ له[٣]، ويأخذ على بعض أصحابهم ـ من الشافعية ـ إرسالهم الأحكام من غير تمييزٍ بين صحيح الحديث وضعيفِه، في أمورٍ ذكرها هنالك، والذي يهمنا هنا مما أنكره على أصحابهم من مصنفي الشافعية، أنهم لم يضبطوا نصوص الشافعي، بل حكوها من غير ثبتٍ، فكان ذلك سبباً في كثرة الخلاف بينهم، لا في الفتاوي فحسب كما أشار إليه كلام ابن عابدين المتقدم، بل حتى في كتب الشروح على المختصرات، مما حمله على أن يقارن مختصر المزني بالشروح التي عُملت عليه، وينتقد بعض معاصريه، ممن يجترئ على تخطئة المزني مما هو فيه محقٌّ، موافقٌ فيه نصَّ الشافعي، ومن يتعاطى تخريجاتٍ مخالفةً لما قاله هذا الإمام[٤].

أما ابن القيم فيضع يده على موضع الداء أجمعه، ويستقريء مظاهر الخلل، في هذا الموضِع الحَرِج، فيقرِّر أنَّ المتأخرين يتصرفون في نصوص الأئمة، ويبنونها على ما لم يخطر لأصحابها ببال، ولا جرى لهم في مقال، ويتناقله بعضُهم عن بعض، ثم يَلزَمُهم من طَرْدِهِ لوازمُ لا يقول بها الأئمة، فمنهم من يطردها، ويلتزم القول بها،

= رشد، والتونسي، والباجي، وغير واحد من أهل المذهب، بل من تأمَّلَ كلام ابن رشدٍ وجدَه يعدُّ اختياراته بتخريجاته في تحصيل الأقوال أقوالاً». اهـ من: مواهب الجليل؛ للحطاب (٦/ ٩٢).

(١) أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي؛ د. محمد رياض (٥٧٩).

(٢) انظر نص الرسالة في: طبقات الشافعية الكبرى؛ لابن السبكي (٥/ ٧٧ ـ ٩٠).

(٣) وهو كتاب: المحيط؛ لأبي محمد الجويني، وهو كتابٌ في الفقه المقارن، انظر: طبقات الشافعية الكبرى؛ لابن السبكي (٥/ ٧٧).

(٤) وفي ذلك يقول البيهقي: «قال الفقيه ـ هو البيهقي ـ وكنت ـ أدام الله عزَّ الشيخ ـ أنظر في كتب بعض أصحابنا، وحكايات من حكى منهم عن الشافعي ﷺ نصاً، وأنظر اختلافهم في بعضها، فيضيق قلبي بالاختلاف، مع كراهية الحكاية من غير ثبت، فحملني ذلك على نقل مبسوط ما اختصره المزني ﷺ على ترتيب المختصر، ثم نظرتُ في كتاب التقريب، وكتاب جمع الجوامع، وعيون المسائل، وغيرها، فلم أر أحداً منهم فيما حكاه أوثق من صاحب التقريب، وهو في النصف الأول من كتابه أكثر حكايةً لألفاظ الشافعي منه في النصف الأخير، وقد غفل في النصفين جميعاً، مع اجتماع الكتب له أو أكثرها، وذهاب بعضها في عصرنا عن حكاية ألفاظٍ لا بد لنا من معرفتها، لئلا نجترئ على تخطئة المزني في بعض ما نخطئه فيه وهو عنه بريء، ولنتخلص بها عن كثير من تخريجات أصحابنا». طبقات الشافعية الكبرى؛ لابن السبكي (٥/ ٩٠).

ويضيف ذلك إلى الأئمة، وهم لا يقولون به، «فيروج بين الناس بجاه الأئمة، ويُفتَى ويُحكَم به، والإمام لم يقله قط، بل يكون قد نص على خلافه»(١).اهـ.

ويشير ولي الله الدهلوي إلى بعض الأسباب التي أدت إلى التساهل في التخريج الفقهي، ذلك أنَّ أكثر من استعمل التخريج ـ كما يقول ـ متقدمو أهل الرأي، ثم لما استنام الناس إلى التقليد «ودبَّ التقليد في صدورهم دبيب النمل وهم لا يشعرون، وكان سبب ذلك تزاحم الفقهاء، وتجادلهم فيما بينهم، فإنهم لما وقعت فيهم المزاحمة في الفتوى، كان كل من أفتى بشيءٍ نوقض في فتواه، ورُدَّ عليه فلم ينقطع الكلام إلا بالمصير إلى تصريح رجلٍ من المتقدمين في المسألة، وأيضاً جور القضاة، فإن القضاة لما جار أكثرهم، ولم يكونوا أمناء، لم يُقبل منهم إلا ما لا يريب العامة فيه، ويكون شيئاً قد قيل من قبل.

وأيضاً جهل رؤوس الناس، واستفتاء الناس من لا علم له بالحديث، ولا بطريق التخريج، كما ترى ذلك ظاهراً في أكثر المتأخرين، وقد نبه عنه ابن الهمام وغيره، وفي ذلك الوقت يسمى غير المجتهد فقيهاً، وفي ذلك الوقت ثبتوا على التعصب، ومنهم من ذهب إلى هذا بفرض الصور المستبعدة، التي من حقها أن لا يَتعرض لها عاقلٌ، وبسحب العمومات والإيماءات من كلام المخرجين فمن دونهم، مما لا يرضى استماعه عالمٌ ولا جاهلٌ»(٢).اهـ.

وهذه النقول من هؤلاء المحققين، الذين هم من أهل الاستقراء في مذاهبهم، توجب إعادةَ النظر في حجية تلك الأقوال المخرَّجة، التي رشَحَت في مدونات الفقه، من متونٍ، وشروحٍ، وحواشٍ، وفتاوي؛ شيئاً فشيئاً، عبر قرونٍ متطاولة، حتى ظنَّ بعضُهم أنَّ تلك الأقوال كلها تنتسب إلى إمام ذلك المذهب حقيقةً(٣). وبعد هذا

---

(١) الطرق الحكمية؛ لابن القيم (٣٣٣، ٣٣٤).

(٢) الإنصاف؛ للدهلوي (٩٣، ٩٤).

(٣) قال ولي الله الدهلوي: «ووجدت بعضهم يزعم أن جميع ما يوجد في هذه الشروح الطويلة، وكتب الفتاوى الضخمة؛ هو قول أبي حنيفة وصاحبيه، ولا يفرق بين القول المخرَّج، وبين ما هو قولٌ في الحقيقة، ولا يحصِّل معنى قولهم: على تخريج الكرخي كذا، وعلى تخريج الطحاوي كذا، ولا يميز بين قولهم: قال أبو حنيفة كذا، وبين قولهم: جواب المسألة على قول أبي حنيفة، وعلى أصل أبي حنيفة كذا، ولا يصغي إلى ما قاله المحققون من الحنفيين؛ كابن الهمام وابن النجيم، في مسألة العشر في العشر، ومسألة اشتراط البعد من الماء ميلاً في التيمم، وأمثالهما: إن ذلك من تخريجات الأصحاب، وليس مذهباً في الحقيقة».اهـ، الإنصاف؛ للدهلوي (٩٢).

أقول: إن اتساع المتأخرين من فقهاء المذاهب في التخريج على أقوال أئمتهم يوجب الحذر من نسبة تلك التخريجات إلى أولئك الأئمة، ومن ثمَّ فلا ينبغي الاعتماد عليها في بناء حكم شرعي، لكن لتؤخذ من باب الاستئناس، لا أن تجعل مدركاً من مدارك الأحكام، وبالأخص حين نتذكر مقولة الزركشي الشافعي، إذ قال: إنَّ «تنزيل الوقائع على الوقائع من أدقِّ وجوه الفقه، وأكثرها للغلط»[1]. اهـ، والله تعالى أعلم.

ومع هذا كله؛ فلا يمكننا إلا الاعتراف بأنَّ «التخريج» الفقهي قد شغل حيزاً كبيراً في مدونات الفقه، المتقدم منها والمتأخر، وجرى بذلك عمل الفقهاء في المذاهب الأربعة كافة، واشتغل به منهم فقهاء كبار، مما كان له أثره الكبير في إثراء مادة الفقه، وتسليك الطرق إلى تحصيل الملكة الفقهية[2] للمبتدئين، وشحذها للمنتهين.

ثم إنهم اختلفوا ـ بعد ذلك ـ في صحة نِسبة القول المخرَّج إلى الإمام، وذلك على قولين، كما سيأتي بيانه.

ب ـ الخلاف في جواز نسبة القول المخرَّج إلى إمام المذهب:

الأصل أنَّ مذهب الإنسان ما قاله، أو دلَّ عليه بما يجرى مجرى القول، من تنبيهٍ أو غيره، أما ما قيس على قوله فقد اختلفوا فيه، كما يأتي:

القول الأول: ذهب متأخرو الحنفية، وبعض المالكية، وبعض الشافعية[3]، وبعض الحنابلة[4]: إلى صحة نسبة القول إليه باقتضاءات أقواله المفهومة عنه.

القول الثاني: ذهب بعض الحنفية، وبعض المالكية[5]، وهو الأصح عند الشافعية[6]، وبه قال بعض الحنابلة[7]: إلى أن القول المخرَّج لا ينسب إلى إمام المذهب، وذلك لأنه ربما روجع فيه فذكر فرقاً[8].

---

(١) البحر المحيط (٦/ ٢٨٩).

(٢) يذكر ابن خلدون: أن الملكات العلمية تحصل بالتدريج، وأن الملكة الفقهية تنشأ بمخالطة الفقه، وتنظير المسائل، وتفريعها، وتخريج الفروع على الأصول. انظر: المقدمة (٤٢٥).

(٣) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٤٤)، آداب الفتوى؛ للنووي (٢٨).

(٤) صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٨٨)، واختار هذا القول من الحنابلة: الأثرم، والخرقي، وابن حامد، وابن حمدان، المسودة (٤٧٤).

(٥) قواعد المقري (١/ ٣٤٨، ٣٤٩).

(٦) آداب الفتوى؛ للنووي (٢٨)، مغني المحتاج؛ للشربيني (١/ ١٢).

(٧) اختاره الخلال وأبو بكر عبد العزيز، انظر: صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٨٨)، المسودة (٤٧٤)، المدخل؛ لابن بدران (١٣٧).

(٨) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٥/ ٧٤)، مغني المحتاج؛ للشربيني (١/ ١٢).

القول الثالث: ذهب بعض الحنابلة؛ كابن حمدان: إلى التفصيل، بأنه «إن نصَّ الإمام على علته، أو أومأ إليها كان مذهباً له، وإلا فلا، إلا أن تشهد أقواله، وأفعاله، أو أحواله، للعلة المستنبطة بالصحة والتعيين»[١]، وهو اختيار الطوفي، واحتجوا بجواز ظهور الفرق له لو عرضت المسألة عليه[٢].

قلتُ: القول الثاني هو الراجح؛ لأنه لا يُنسب إلى ساكتٍ قولٌ[٣].

الفرع الثالث: طرق التخريج على أقوال الأئمة

المسألة الأولى: التخريج بالقياس:

أ - صورة التخريج بالقياس:

هو نقل حكم المنصوص عليه إلى المسكوت عنه، إذا عدم الفرق المؤثر بينهما[٤]، وسواءٌ نصَّ الإمام على ذلك المعنى، أم استنبطه المخرِّج من كلامه[٥].

ومنه أيضاً: أن ينصَّ الإمام في مسألتين متشابهتين على حكمين مختلفين، فَيُجعل فيهما روايتان بالنقل والتخريج[٦]، ومنَعَ بعضُ الشافعية التخريج في هذه الصورة[٧]، وبعضهم منعه إلا إذا لم يحتمل وجود الفرق المؤثِّر[٨]، مثالُه عندهم: أن الشافعي نصَّ على ثبوت الشفعة في الدار[٩]، فيجعلون قوله في الحانوت كذلك[١٠]، قال النووي: «الأولى أن يقال إنه قياس أصله أو قياس قوله ولا يقال هو قوله»[١١].

وقال الطوفي من الحنابلة: «وقد وقع في مذهبنا، فقال في المحرر[١٢]: ومن لم

---

(١) صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٨٨).

(٢) المدخل؛ لابن بدران (١٣٥)، وانظر للفائدة: التخريج عند الفقهاء والأصوليين؛ د. الباحسين (٢١٤) وما بعدها.

(٣) مجلة الأحكام العدلية (٢٤)، المدخل الفقهي العام؛ للزرقا (٢/ ٩٨٦)، وانظر: البرهان؛ للجويني (١/ ٤٤٨)، المسودة؛ لآل تيمية (٣٠٠).

(٤) شرح مختصر الروضة؛ للطوفي (٣/ ٦٤١).

(٥) انظر تفصيل المسألة في: التخريج عند الفقهاء والأصوليين؛ د. الباحسين (٢٤٧) وما بعدها.

(٦) المدخل؛ لابن بدران (١٣٥).

(٧) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٥/ ٧٤).

(٨) روضة الطالبين؛ للنووي (١١/ ١٠٢).

(٩) الأم (٤/ ٣).

(١٠) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٥/ ٨٩)، روضة الطالبين؛ للنووي (١١/ ١٠٢).

(١١) المرجع السابق.

(١٢) المحرر؛ للمجد ابن تيمية (١/ ٤٤).

يجد إلا ثوباً نجساً صلى فيه وأعاد نصَّ عليه، ونصَّ فيمن حُبس في موضعٍ نجسٍ فصلى؛ أنه لا يعيد، فيتخرج[١] فيهما روايتان»[٢].

قلتُ: إعادة الصلاة في الصورة المذكورة هي المذهب، وهو منصوص الإمام أحمد[٣].

لكنَّا وجدنا في المذهب وجهاً آخر في المسألة، وهو أنه يصلي بالثوب النجس الذي لم يجد غيره، ولا يعيد الصلاة، قياساً على من صلى في موضعٍ نجسٍ، لا يمكنه الخروج منه، فإن أحمد قال فيها: لا إعادةَ عليه[٤]، وقد سَوَّى بعض الحنابلة بين المسألتين[٥].

والخلاصة أنَّهم ذكروا عن أحمد روايتين في مسألة الصلاة في الثوب النجس، إحداهما بالنقل، وهي: إعادة الصلاة، والثانية بالتخريج: وهي عدم الإعادة، بالقياس على قوله في الصلاة في موضعٍ نجسٍ.

ب ـ حكم التخريج بالقياس:

لم يتفق الفقهاء على الأخذ بالقياس على أقوال الإمام[٦]، فقد ذهب بعضهم إلى المنع، وأنكروا هذه النسبة، ومن هؤلاء السمعاني من الشافعية[٧]، وبعضُ الحنابلة[٨]، فإن الخلال، وأبا بكر عبد العزيز، وحنبل بن إسحاق، والحربي من أصحاب أحمد؛ أنكروا على من فعل ذلك[٩]، وانتقدوا صنيع الخرقي فيما رسَمَه في كتابه، من حيث إنه قاسَ على أقوال الإمام أحمد، ونسب إليه ما لم يقله[١٠]، وعلى

(١) في المحرر: «فَيُخَرَّج»، والمعنى واحد.
(٢) شرح مختصر الروضة؛ للطوفي (٣/ ٦٣٨)، المدخل؛ لابن بدران (١٣٥)، قال المرداوي في الإنصاف (١/ ٤٦٠): «قوله: ومن لم يجد إلا ثوباً نجساً صلى فيه، هذا المذهب، وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به كثيرٌ منهم، وقيل: لا تصح فيه مطلقاً، بل يصلي عرياناً، وهو تخريج للمجد في شرحه».اهـ.
(٣) الإنصاف؛ للمرداوي (١/ ٤٦٠).
(٤) المرجع السابق، وقال: «فممن خرَّج عدم الإعادة: أبو الخطاب في الهداية، وصاحب التلخيص، والبلغة، والمحرر، والفائق، والرعايتين، والحاويين، وغيرهم».اهـ.
(٥) الإنصاف؛ للمرداوي (١/ ٤٦١).
(٦) انظر: تهذيب الأجوبة؛ لابن حامد (٣٦)، الإنصاف؛ للمرداوي (١/ ٤٦١).
(٧) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٥/ ٩٠).
(٨) تهذيب الأجوبة؛ لابن حامد (٣٦)، شرح مختصر الروضة؛ للطوفي (٣/ ٦٣٨).
(٩) تهذيب الأجوبة؛ لابن حامد (٣٦).
(١٠) انظر: المرجع السابق.

هذا يكون القول المخرَّج قولاً لمن خرَّجه[١].

واحتجوا لذلك بأن الإمام أحمد أنكر هذه الطريقة، فقد كان أبو بكر الأعين[٢] يسأل الأثرم، فأخذ بعض المسائل التي يدونها الأثرم عن أحمد، فدفعها إلى صالح، فعرضها على أحمد، فقال: أي هذا من كلامي، وهذا ليس من كلامي، فقيل للأثرم، فقال: إنما أقيسُه على قولِه[٣].

وأيضاً: فإن القياس على قوله ما لم ينطق هو به، بل سكت عنه، حقيقته نسبةُ القول إلى من لم يقله، والقاعدة ألا يُنسب إلى ساكتٍ قولٌ[٤].

وذهب آخرون؛ كالنووي من الشافعية[٥]، والأثرم، والخرقي من الحنابلة إلى جواز ذلك[٦]، واحتجوا بأنه يصح القياس على كلام الله تعالى، وينسب القول به إليه سبحانه، فيقال: هذا أمرُ الله تعالى، فكذلك يقال في كلام الأئمة[٧]، وهكذا فعلوا في أحاديث النبي ﷺ، فقد قاسوا عليها ما لم يقله، ونسبوا ذلك إلى شريعته.

وأما قصة أبي بكر الأعين مع أحمد، فإن أحمد لم ينكر طريقة الأثرم، وإنما نفى بعض ما نسبه إليه، وسكت عن طريقته في التخريج، فهذا دليلٌ على الجواز، لا المنع[٨]، وعلى هذا يكون القول المخرَّج روايةً مخرَّجة عن الإمام[٩].

والواقع أن فقهاء الحنابلة، وسائر أصحاب المذاهب قد جرى عملهم بذلك[١٠]،

(١) الإنصاف؛ للمرداوي (١/ ٤٦١).

(٢) **أبو بكر الأعْيَن**: الحافظ الثبت، أبو بكر محمد بن أبي عتاب الحسن بن طريف البغدادي الأَعْيَن، حدَّث عن زيد بن الحباب، ويزيد بن هارون، وخلق، وحدَّثَ عنه مسلمٌ في المقدمة، وأبو داود خارج سننه، وعباس الدوري رفيقه، وابن أبي الدنيا، والبغوي، والسراج، وعدة، وثقه ابن حبان، توفي عام (٢٤٠هـ)، قال عبد الله بن أحمد: ترحم عليه أبي، وقال إني لأغبطه مات وما يعرف إلا الحديث، لم يكن صاحب كلام، وعقَّب الذهبي فقال: «هكذا كان أئمه السلف، لا يرون الدخول في الكلام ولا الجدال، بل يستفرغون وسعهم في الكتاب والسنة، والتفقه فيهما، ويتبعون ولا يتنطعون».اهـ. [طبقات الحنابلة؛ لابن أبي يعلى (١/ ٢٩٩)، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب أحمد؛ لبرهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح (٢/ ٤١٩)، تاريخ بغداد؛ للخطيب البغدادي (٢/ ١٨٢)، سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١٢/ ١٢٠)].

(٣) تهذيب الأجوبة؛ لابن حامد (٣٦).

(٤) المرجع السابق (٣٨).

(٥) روضة الطالبين (١١/ ١٠١).

(٦) تهذيب الأجوبة؛ لابن حامد (٣٦).

(٧) المرجع السابق (٣٩).

(٨) انظر: تهذيب الأجوبة؛ لابن حامد (٤١).

(٩) الإنصاف؛ للمرداوي (١/ ٤٦١).

(١٠) روضة الطالبين؛ للنووي (١١/ ١٠١).

فما لم يجدوا فيه قولاً عن صاحب المذهب؛ خرجوا له فيه قولاً مما يشبهه من المسائل التي تكلم فيها، ونسبوه إليه، فهذا سبيلٌ لاحِبٌ، استطرقه كبارُ مجتهدي المذهب، من طبقة أصحاب الوجوه، ذوي الاجتهاد المقيد، فمن بعدَهم، كما قال المرداوي: «كثيرٌ من الأصحاب متقدمهم ومتأخرهم على جواز النقل والتخريج، وهو كثيرٌ في كلامهم في المختصرات والمطولات»[1]. اهـ.

ولعله قد ساقهم إلى ذلك أنْ كانوا في مدة تأسيس المذاهب؛ يدوِّنون رأي الإمام في كل مسألة، فإن وجدوا له في المسألة نصاً قيَّدوه، ولا إشكال حينئذٍ، لكن ينشأ الإشكال عند عدم النص، فإما أن يُخلو المسألة من حكمٍ في المذهب، وهذا سبيله إظهار المذهب بمظهر النقص والعجز عن الانبساط على الوقائع، وإما أن يلجأوا إلى التنظير والمقايسة، فأما ترك المسألة بلا حكم فغيرُ واردٍ، خصوصاً حين نتذكَّر الفورة العصبية التي قارنت مرحلة تأسيس المذاهب؛ فإنَّ تنافس الأصحاب حينها لم يكن يسمح بإهمال أي ثغرةٍ في المدونات المذهبية، ولذلك عمَد فقهاء كل مذهب إلى استقراء أقوال الأئمة، ومقايسة ما لم يُقَل على ما قد قيل، وهذا ما يشير إليه أبو عبد الله ابن حامد حيث قال: «وجدنا العلماء كافةً مجمعين في أجوبتها وفتاويها أنها تبني على أصل مقالةِ إمامها، وتعتبر مسائلَه، فيُلحَق بها ما كان نظيرَها، وإن عُدم النص عنه فيها، ولو كنا لا نجيب في حادثةٍ بالقياس على أصل أبي عبد الله رحمه الله؛ لأدَّى إلى ترك كثيرٍ من مسائل الحوادث في الصلاة والطهارة وغيرها»[2]. اهـ.

المسألة الثانية: التخريج بلازم قول الإمام:

أ ـ تعريف لازم القول:

عُرِّف اللازم بأنه: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء[3]، وقد يطلق على ما يتبع الشيء، ويرادفه، وربما توسعوا فأطلقوه على ما له تعلُّقٌ ما[4].

ويلحظ هنا أن دلالة اللازم دلالةٌ استتباعية؛ كدلالة لفظ السقف على الحائط[5]، إذ إثبات وجود السقف يستتبع وجود الحائط لزوماً، «استتباع الرفيق اللازم، الخارج

(١) الإنصاف؛ للمرداوي (١/ ٤٦١).
(٢) تهذيب الأجوبة؛ لابن حامد (٣٩).
(٣) التعريفات؛ للجرجاني (٦٦)، كشاف اصطلاحات الفنون؛ للتهانوي (٣/ ١٣٠٤).
(٤) الكليات؛ للكفوي (٧٩٦)، وانظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين؛ د. الباحسين (٢٨٣).
(٥) معيار العلم في المنطق؛ لأبي حامد الغزالي (٤٣)، بتحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١٠هـ.

عن ذاته»، وهو بذلك أحد أنواع الدلالة اللفظية، بالإضافة إلى دلالتي المطابقة والتضمن[١]، والملازمة التي تكون بين مدلول اللفظ ولازمه قد تكون: عقليةً؛ كالزوجية الملازمة للاثنين، وشرعيةً؛ كالوجوب والتحريم اللازمين للمكلف، وعاديةً؛ كالارتفاع اللازم للسرير[٢].

ب ـ صورة التخريج بلازم قول الإمام:

للتخريج بلازم قول الإمام صورٌ متعددة، منها:

١ ـ **الاستدلال بالنتيجة على المُنْتِج**[٣]: وهي أن يقول الإمام قولاً، ويكون ذلك القول منتجاً حكماً آخر لم يصرح هو به، فنخرِّج من قوله ما يوافق تلك النتيجة، مثاله: أن يقول عن بيعٍ ما: إنه بيعٌ لا يفيد الملك، فيخرَّج من ذلك: أنه بيعٌ غير منعقد، وكذا لو قال: هذا نكاحٌ لا يفيد الحل، فيخرَّج منه عدم انعقاده[٤].

٢ ـ **الاستدلال على الشيء بوجود خاصيته**[٥]: وهي أن يقول الإمام بحكمٍ في مسألة، يكون ذلك الحكم مختصاً بحكمٍ آخر، فيخرج من قوله بناءً على ذلك، مثاله: لو أفتى بأن الوتر يؤدى على الراحلة، وقد تقرر أن ذلك من خصائص النفل، فيخرج أن الوتر نفلٌ، لا فرض[٦].

ج ـ حكم التخريج بلازم قول الإمام:

إذا صرَّح الإمام بلازم قوله فإنه ينسب إليه ولا إشكال حينئذٍ، أما إذا لم يصرح به؛ فقد اختلفوا في حكم نسبته إليه على أقوال كما يأتي:

القول الأول: أن لازم المذهب ليس بمذهب، وعليه: فلا تصحّ نسبته إلى الإمام، وبذلك قال: ابن عابدين من الحنفية[٧]، والشاطبي[٨]، والنفراوي من المالكية[٩]، والنووي[١٠]،

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير؛ لابن النجار (١/ ١٣٠).

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل؛ للغزالي (٤٤٤، ٤٤٥)، التخريج عند الفقهاء والأصوليين؛ د. الباحسين (٢٨٦).

(٤) المرجعان السابقان.

(٥) المرجعان السابقان.

(٦) المرجعان السابقان.

(٧) حاشية ابن عابدين (٣/ ٤٦)، وانظر أيضاً: التقرير والتحبير؛ لابن أمير حاج (٣/ ٤٢٥). .

(٨) الاعتصام؛ للشاطبي (٣/ ٦٤).

(٩) الفواكه الدواني؛ للنفراوي (٢/ ٣٢٨).

(١٠) روضة الطالبين؛ للنووي (١١/ ١٠٢).

والعز ابن عبد السلام[١]، والزركشي[٢]، والشربيني من الشافعية[٣]، ومرعي بن يوسف الكرمي[٤]، وابن سعدي من الحنابلة[٥].

واستُدِلَّ لهم بما يأتي:

أ ـ أنَّ لازم القول قد لا يخطر على بال الإمام، ولعله إذا نُبِّه إليه أنكره[٦].

ب ـ أنَّ الأخذ باللازم يفضي إلى التوارد على التكفير بين الفرقاء في المسائل العقدية، فأهل الحق من أتباع السلف سوف يكفرون من قال إن صفات الله سبحانه؛ كالاستواء والنزول مجازية لا حقيقية؛ لأنه يلزم منها تعطيل الصفات، والقول بمذهب غلاة الملاحدة[٧].

وهكذا من ضلَّ في هذا الباب كالأشاعرة والمعتزلة سوف يكفرون من أثبت هذه الصفات على حقيقتها؛ لأن هذا يستلزم ـ في نظرهم الخاطيء ـ مشابهة الخالق سبحانه للمخلوق، وهذا الأخير وإن كان باطلاً، ظاهر البطلان، ولم يزل أهل السنة والجماعة من أتباع السلف يصرحون بخلافه[٨]، إلا أن فتح باب اللوازم يفضي إلى هذا الباب من الشر لا محالة[٩].

القول الثاني: أن لازم المذهب مذهب، وبذا تصحُّ نسبته إلى الإمام، ولم أقف

---

(١) قواعد الأحكام؛ لابن عبد السلام (١/ ١٧٢).

(٢) المنثور؛ للزركشي (٣/ ٩٠). (٣) مغني المحتاج؛ للشربيني (٤/ ٣٩٨).

(٤) أقاويل الثقات (٩٢)، ونسب هذا القول إلى المحققين.

(٥) توضيح الكافية الشافية (١١٣).

(٦) انظر: مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٣٥/ ٢٨٨).

(٧) انظر: المرجع السابق (٢٠/ ٢١٧).

(٨) أي: بخلاف التشبيه، وهو التنزيه، انظر في ردِّ السلف شبهة التشبيه: نقض أبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي (١/ ٣٠٣) وما بعدها، بتحقيق رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤١٨هـ، ذم التأويل؛ للموفق عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (١٥)، بتحقيق بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، ط أولى، ١٤٠٦هـ، منهاج السنة النبوية؛ لابن تيمية (٢/ ١٠٣)، بتحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، ط أولى، ١٤٠٦هـ، اجتماع الجيوش الإسلامية؛ لابن القيم (٤٣) وما بعدها، الصواعق المرسلة؛ لابن القيم (١/ ٢٢٢) وما بعدها، العلو للعلي الغفار؛ لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (١٩٨، ٢٤٦)، بتحقيق أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف،الرياض، ١٤١٦هـ، شرح العقيدة الطحاوية؛ لابن أبي العز الحنفي (٩٩) وما بعدها، المكتب الإسلامي، بيروت.

(٩) من ذلك قول البجيرمي في حاشيته على خليل: «والجهويّ القائل إن الله في جهةٍ: لا يكفر، وإن لزم من الجهة الجسمية؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب».اهـ (١/ ٣١١).

على نسبة هذا القول إلى أحدٍ من أهل العلم، وإنما حكى غير واحد الخلاف، دون أن ينسب هذا القول إلى أحد[١].

القول الثالث: التفصيل، وهو أن لازم قوله ينسب إليه «إذا عُلِمَ من حاله أنه لا يمتنع من التزامه بعد ظهوره»[٢]، أما ما لا يرضاه بعد وضوحه له فليس بمذهبٍ له، هذا ما اختاره أبو العباس ابن تيمية[٣]، وابن القيم[٤]، وذهب بعض المالكية؛ كالدسوقي: إلى أن اللازم إذا كان خفياً لم ينسب إليه، وإلا نسب إليه[٥].

الراجح: بالنظر في هذه الأقوال ومآلاتها، يتبين رجحان القول الأول، وذلك لما ذكروه من حججٍ ظاهرة القوة، فإن الجزم بأن المجتهد الفلاني لا يمتنع من التزام قولٍ معين لا يخلو من صعوبة، لما هو معلومٌ من تباين الأنظار، وتفاوت العقول في مسائل هذا الفن، أعني فن الفقه، التي هي في غالبها من موارد الاجتهاد، ومظانٌّ الاختلاف، ثم إنه بهذا القول يتم إنصاف صاحب كل مقالةٍ، إذْ لم يُنسب إليه إلا ما قاله[٦].

الفرع الرابع: ضوابط التخريج

تتفاوت الأقوال المخرجة قوةً وضعفاً، بحسب قيام ضوابط التخريج فيها، وقربها من الأصول الصحيحة، التي اعتبرها المخرَّج على قوله، «ومعلومٌ أن التخريج قد

---

(١) انظر: الاعتصام؛ للشاطبي (٣/ ٦٤)، مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٠/ ٢١٧).

(٢) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٩/ ٤٢)، ثم قال الشيخ: «وكثيرٌ مما يضيفه الناس إلى مذهب الأئمة من هذا الباب». اهـ.

(٣) مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٩/ ٤٢).

(٤) شرح نونية ابن القيم؛ لابن عيسى (٢/ ٣٩٤).

(٥) حاشية الدسوقي على خليل (٤/ ٣٠١).

(٦) قال الدكتور يعقوب أبا حسين: «وفي الحق أنَّ عدَّ لازم المذهب مذهباً، ونسبة ذلك إلى المجتهد؛ من الأمور المشكلة، وقد تترتب عليه نتائج سيئة، وثمراتٌ خطيرةٌ، من أبرزها اللوازم التي يكفر الذاهب إليها، ونسبة ذلك إليه فيه نوعٌ من المجازفة أيضاً، فالمجتهد ليس معصوماً، وقد يكون غافلاً عن تلك اللوازم، ولا ندري فيما لو عرضت عليه أكان يقبلها، أم يرفضها»، ثم خلَصَ الدكتور إلى أنَّ «الدقة تقتضي عدم جواز نسبة ذلك إلى الأئمة، والتعبير عن ذلك بأسلوب احترازي، كأن يقال: مقتضى مذهبه أو قواعده كذا، أو أن قاعدته، أو رأيه في المسألة الفلانية يستلزم كذا». اهـ [التخريج عند الفقهاء والأصوليين؛ د. الباحسين (٢٩١)]، وليس من شكٍّ في أن التقييد بقوله: مقتضى مذهبه ونحوها؛ يخرج به من مورد النزاع، وهذا جارٍ على طريقة الأكثر من أن لازم المذهب ليس بمذهب.

يوافق إرادةَ صاحب الأصل، وقد يخالفها، حتى لو عُرض عليه المخرَّجُ على أصله لأنكره، وهذا معلوم بالضرورة»[١].

ولذا كان لا بد من رسم الضوابط التي ينبغي مراعاتها عند التخريج، أو عند الحكم على الأقوال المخرَّجة، وذلك فيما يأتي:

الأول: أن يكون المخرِّج محيطاً بمذهب إمامِه:

وذلك بأن يكون عالماً بمدارك الإمام، وأدلته وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصَّلةً، ومعرفة رتب تلك العلل، ونسبتها إلى المصالح الشرعية، ذكر هذا الشرط شهاب الدين القرافي، ثم علل ذلك بأنَّ نسبة هذا المخرِّج إلى إمامِه؛ كنسبة إمامِه إلى صاحب الشرع في اتباع نصوصه، والتخريج على مقاصده، فكما أنَّ إمامه لا يجوز له أن يقيس مع قيام الفارق؛ لأن الفارق مبطلٌ للقياس، والقياس الباطل لا يجوز الاعتماد عليه، فكذلك المخرِّجُ أيضاً لا يجوز له أن يخرج على مقاصد إمامه فرعاً على فرعٍ نصَّ عليه إمامُه مع قيامِ الفارق بينهما[٢].

الثاني: ألا يخالف دليلاً شرعياً:

فلا يتعارض مع نصِّ كتابٍ أو سنة، ولا يخرق إجماعاً معتبراً[٣]، وهذا الضابط أظهر من أن يُستدلَّ له.

الثالث: ألا يصرِّح الإمام بضدِّه:

ومن ذلك أن الإمام أحمد قد نصَّ على أن عهد الذمي ينتقض بسبِّ الله ﷻ ورسوله ﷺ، كما روى حنبل عنه: كلُّ من ذكر شيئاً يعرض به للربِّ ﷻ فعليه القتل، مسلماً كان أو كافراً[٤]، وكذلك نقل عنه جعفر بن محمد في يهوديٍّ سمع المؤذن يؤذن؛ فقال: كذبت، يقتل؛ لأنه شتم[٥]، وفي رواية أبي طالب: في يهودي شتم النبي ﷺ يقتل، قد نقض العهد[٦].

إلا أنَّ القاضي أبا يعلى خرَّج عن أحمد روايةً أخرى، وهي أنه لا ينتقض العهد

---

(١) الذخيرة؛ للقرافي (١/ ٣٥).
(٢) الفروق (٢/ ١٠٧)، وقارن بأدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٤٤)، ثم استدراك ابن القيم على ابن الصلاح في: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢٤٦).
(٣) الفروق؛ للقرافي (٢/ ١٠٩)، صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٨٩).
(٤) أحكام أهل الذمة؛ لابن القيم (٣/ ١٣٦٧).
(٥) المرجع السابق.
(٦) المرجع السابق.

إلا بالامتناع من بذل الجزية، وجَرْي أحكامنا عليهم، واحتج بقول أحمد في المشرك إذا قذفَ مسلماً: يُضرَب، وكذلك قال في الرجل من أهل الكتاب يقذف العبد المسلم: يُنَكَّل به، يُضرب ما يرى الحاكم، قال القاضي: «وظاهر هذا أنه لم يجعله ناقضاً للعهد بقذف المسلمين، مع ما فيه من إدخال الضرر عليه بهتك عرضه». اهـ.

ولم يرتضِ ابنُ القيم هذا التخريج، بالنظر إلى أنَّ أحمد لم يختلف قوله في انتقاض العهد بسب الله ﷻ ورسوله ﷺ، ولم يختلف نصه في عدم الانتقاض بقذف المسلم، فإلحاق مسبة الله ﷻ ورسوله ﷺ؛ بمسبة آحاد المسلمين من أفسد الإلحاق، وتخريج عدم النقض به من نصه على عدم النقض بسب آحاد المسلمين من أفسد التخريج، وشتانَ بين المفسدة الحاصلة من هذين النوعين، «وإذا كان المسلم يُقتل بسب الله ﷻ ورسوله ﷺ والزنى مع الإحصان، ولا يقتل بالقذف، فكذلك الذمي، فالذي نصَّ عليه الإمام أحمد في الموضعين هو محضُ الفقه، والتخريج باطلٌ نصاً وقياساً واعتباراً»[1].

الرابع: ألا يفضي القول بالتخريج إلى ممنوع شرعاً:

ومن ذلك: أن يفضي إلى تتبع الرخص، أو التماجن في الفتيا، فإن من أغلاط التخريج أن يكتفي المفتي في فتياه بأن يوافق قولاً، أو وجهاً في المذهب، من غير نظرٍ في مرجحات الأقوال، وإلا فقد «جهِلَ، وخرق الإجماع»[2]، وذُكر عن أبي الوليد الباجي، أنه ذَكر عن بعض أصحابهم: أنه كان يقول: إن الذي لصديقي عليَّ إذا وقعت له حكومةٌ؛ أن أفتيه بالرواية التي توافقه، وذَكر أن بعضهم سئلوا عن مسألة؛ فأفتوا فيها بما يضرُّ صاحبها وكان غائباً، فلما عاد سألهم فقالوا: ما علمنا أنها لك، وأفتوه بالرواية الأخرى التي توافقه، قال أبو الوليد: «وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز»[3].

الخامس: ألَّا يجد بين المسألتين فارقاً:

يجب على المخرِّج أن يبذل جهده في تصفح المسألتين، بحثاً عما يمكن أن يكون

---

(١) أحكام أهل الذمة؛ لابن القيم (٣/ ١٣٦٩).

(٢) وقد حكى الإجماع على ذلك ابن الصلاح في فتاويه (١/ ٦٣)، وأبو العباس ابن تيمية في المسودة (٤٧٩).

(٣) فتاوى ابن الصلاح (١/ ٦٣)، الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٠١)، المسودة (٤٧٩)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢١١).

فارقاً بينهما، فإن وجد الفارق لم يجز له التخريج حينئذٍ[١]، وإن لم يجد فارقاً بعد بذل الجهد، وتمام المعرفة جاز له التخريج حينئذٍ[٢]، حتى لو لم يعلم العلة الجامعة[٣]؛ كالأمة مع العبد في السراية[٤]، ومهما أمكنه الفرق بين المسألتين لم يجز له التخريج على الأصح، ولزمه تقرير النصين على ظاهرهما، وكثيراً ما يختلفون في القول بالتخريج في مثل ذلك؛ لاختلافهم في إمكان الفرق[٥].

السادس: ألا يخالف مقاصد الشريعة، وقواعدها الكلية[٦]:

فإن هذه الأصول قطعيةٌ في الشريعة، ثبتت بغير ما نص، والتخريجات ظنية، فلا تعارض ما هو أقوى منها.

الفرع الخامس: التخريج على أقوال الأئمة في الفتيا المعاصرة

المسألة الأولى: عناية المعاصرين بالتخريج على أقوال الأئمة:

قامت دعوةٌ عارمةٌ في عصرنا الحاضر إلى التحرر الفقهي، والاستقلال عن الأُطر المذهبية، إلى فضاء الفقه الإسلامي الرحب، والانتصار للدليل الشرعي، ونبذ العصبية للمذاهب الفقهية، مع الاحتفاظ بمكانة أصحابها، والاستفادة مما سطروه، وقد لاقت تلك الدعوة صدىً كبيراً، ظهر أثره في الفتاوي والدراسات الفقهية المعاصرة، فلم يَعُد الحنفي مقتصراً في فتياه على ما انتهى إليه صاحب الهداية

---

(١) يؤكد القرافي هنا: أن المخرِّج على أقوال إمامِه؛ نسبته إلى إمامه كنسبة إمامه إلى صاحب الشرع، في اتباع نصوصه، والتخريج على مقاصده، فكما أنَّ الإمام لا يجوز له أن يقيس مع قيام الفارق، فكذلك المخرِّج، انظر: الفروق (٢/ ١٠٧)، وانظر: مقدمة الدكتور محمد أبو الأجفان لفتاوى قاضي الجماعة أبي القاسم بن سراج الأندلسي (٦٤)، فهو مهم في الموضوع.

(٢) الفروق؛ للقرافي (٢/ ١٠٧، ١٠٨).

(٣) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٤٥).

(٤) المرجع السابق، قال ابن الصلاح في الموضع نفسه: «شرطُ التخريج... ألا يجد بين المسألتين فارقاً...، وهو من قبيل إلحاق الأمَةِ بالعبد في قوله ﷺ: **«من أعتق شركاً له في عبدٍ قُوِّمَ عليه»**.اهـ. والحديث أخرجه البخاري ومسلم، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً، ونصه عند البخاري: **«من أعتق نصيباً له في مملوك، أو شركاً له في عبدٍ، وكان له من المال ما يبلغ قيمته بقيمة العدل فهو عتيق»**.

(٥) الذخيرة؛ للقرافي (١٠/ ٨٨)، أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٤٥)، والمسودة (٤٩٠)، القواعد الفوائد الأصولية؛ للبعلي (٨١).

(٦) الفروق؛ للقرافي، الفرق الثامن والسبعون (٢/ ١٠٨).

وحاشية ابن عابدين، لا يعدوهما، ولم يعد المالكي مقتصراً على مختصر خليل وشروحه، ولا الشافعي على ترجيحات مغني المحتاج، ونهاية المحتاج، ولا الحنبلي على الإقناع والمنتهى. فقد تنبه هؤلاء جميعاً إلى هذه التطورات الكبرى التي طرأت على العالم، فغيرت وجه الحياة، ولا زالت، في حركةٍ حثيثةٍ متسارعة، لا مناص فيها من اعتبار الزمان والمكان والحال في توصيف الوقائع، وتقرير أحكامها، استجابةً لمقتضى ضرورة الناس إلى المواءمة بين هدي الشريعة؛ وحاجات العصر المتجددة، واستجلاباً لرضا الله ﷻ بالاجتهاد في استجلاء أحكامه من مداركها الأصيلة[(١)].

وكان من أوجُه التغير في النشاط الفقهي المعاصر، أنْ ابتلي الفقهاء بكثير من النوازل والواقعات[(٢)]، فراحوا يلتمسون لها الحلول فيما دوَّنه المتقدمون، لعلهم يعثرون على ما يمكن إلحاقها به من المسائل المعهودة، بالتخريج والمقايسة. فتارةً يفلح الباحث في العثور على مراده، ويقع التخريج موقعه، وتارةً يخفق، إلا أن الفقه الإسلامي؛ بمدارسه المختلفة، لا يزال يتمتع بالثراء والغَناء الفروعي، بحيث لا تكاد تقع نازلة؛ إلا ويوجد لها ما يطابقها، أو يقاربها في التوصيف والحكم، ولعله من نافلة القول الإشارة هنا إلى ما فتح الله به من وسائل تقريب الكتب الفقهية؛ كالمطابع، والبرمجيات الحاسوبية، وغيرها، مما سهل على الفقيه الوصول إلى الصور المشابهة لما يجدُّ من وقائع.

المسألة الثانية: تطبيقات التخريج على أقوال الأئمة في الفتيا المعاصرة:

المثال الأول: الأصوات المسجلة بالأجهزة الحديثة:

من مستجدات العصر، هذه الأجهزة الحديثة، التي أمكن بواسطتها تسجيل الأصوات البشرية، بحيث يمكن إعادة سماعها بواسطة تلك الأجهزة، سواءٌ أكانت

---

(١) في العصور المتأخرة غلبت نزعة التقليد، وكان أن اقتصر المشتغلون بعلوم الشريعة جراءها؛ على المصادر الوسيطة، كالمتون، والشروح، والحواشي، مما أضرَّ بعملية التعليم والتفقيه آنذاك، وقد تكلم ابن خلدون قديماً عن ضرر هذه الاقتصار على هذه الطريقة، ثم جاء محمد بن حسن الحجوي في كتابه «الفكر السامي» فأفاض في نقد هذه الظاهرة، أما اليوم فنحن نشهد حركةً تجديدية مباركة، أعادت الفقه إلى بعض ما كان عليه، وإن كان الوقت لا زال مبكراً لبلوغ درجة النضوج والرشد العلمي.

(٢) سمى الإمام الشافعي الاجتهاد في الأحكام: ابتلاءً، وقال: «وابتلى طاعتهم في الاجتهاد؛ كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم»، الرسالة (٢٢).

أجهزة الكاسيت، أو محركات الاسطوانات الممغنطة، أو غيرها مما وجد، أو قد يوجد، والسؤال الذي يرد هنا: ما حكم هذه الأصوات المسجلة، من حيث ما يترتب عليها من أحكامٍ شرعية، هل يسوغ تسجيل صوت المؤذن على شريط، ومن ثم تشغيله عند دخول وقت كل صلاة، بحيث يُستغنى عن الأذان المباشر المعهود، ثم هل تصح الصلاة خلف أصوات الأئمة المسجلة، وماذا عن سجود التلاوة، حين تُسمع آية السجدة من المادة القرآنية المسجلة، وهكذا في صورٍ أخرى متعددة لهذه النازلة.

لا شك أن هذا النوع من المسائل هو ضربٌ من النوازل التي لم يعهدها الفقهاء المتقدمون، وقد تلمس بعض المعاصرين ما يمكن إلحاق هذه المسائل به من كلام المتقدمين، ومن ذلك ما قاله الشيخ خالد سيف الله الرحماني من أن هذه الأصوات المسجلة لا حكمَ لها[1]، معلِّلاً بأنَّ من شرائط القول الذي يبتنى عليه حكمٌ في الشريعة؛ أن يكون صادراً ممن له إرادةٌ واختيار، وقد خرَّج الصور المذكورة على ما ذكره فقهاء الحنفية من أنه لا تعتبر تلاوة الطير المعلَّم، بحيث لا يجب بها سجود التلاوة، كما لا يجب أيضاً بسماعه صدى صوت القاريء، فإنهم قد قالوا: «ولا تجب إذا سمعها من طير، هو المختار، وإن سمعها من الصدى: لا تجب عليه، كذا في الخلاصة»[2].اهـ، ويطرد الرحماني هذا القولَ، بحيثُ لو قال أحدٌ: طلَّقْتُ، وسَجَّلَه بالشريط، ثم أعاده ثلاثَ مراتٍ؛ لا يقعُ إلا واحداً؛ لأن ذلك التكرار لا يستلزم تكرار الأصل، وكذلك لو أقرَّ أحدٌ بألفٍ، ثم أعيدَ كلامُه مُسَجَّلاً، لم يَصِرْ إقرارات، بل يبقى إقراراً واحداً[3].

قلتُ: هذا تخريجٌ قويٌّ كما لا يخفى، ويصحُّ الاستئناس به في تقرير حكم المسألة، والله تعالى أعلم.

---

(١) نوازل فقهية معاصرة؛ لخالد سيف الله الرحماني (١/ ٥٥)، مكتبة الصحوة، الكويت، ط أولى، ١٩٩٩م.

(٢) الفتاوى الهندية (١/ ٦٨)، وفي هذا يقول الكمال ابن الهمام في فتح القدير (٢/ ١٥): «ذكر شيخ الإسلام أنه لا يجب بالسماع من مجنونٍ، أو نائم، أو طيرٍ؛ لأن السبب: سماعُ تلاوةٍ صحيحةٍ، وصحة التلاوة بالتمييز، ولم يوجد، وهذا التعليل يفيد التفصيل في الصبي، فليكن هو المعتبر، إن كان له تمييزٌ وجب بالسماع منه، وإلا فلا، وفي الخلاصة: إذا سمعها من طيرٍ لا تجب، هو المختار، ومن نائمٍ: الصحيح أنها تجب، وإن سمعها من الصدا: لا تجب».

(٣) نوازل فقهية معاصرة؛ للرحماني (٥٥، ٥٦).

المثال الثاني: إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة:

استجدَّ في هذا العصر وسائل لتوصيل الخطاب بين طرفين أو أكثر، كأجهزة الهاتف والتلكس والفاكس والحاسوب وغيرها مما في معناها، وكان من جملة استعمالات هذه الأجهزة: إبرام العقود التجارية بين المتعاقدين، ومن ثَمَّ ثارت الأسئلة حول أحكام التعاقد عبر هذه الوسائل، وقد كتبت بحوثٌ عدةٌ بهذا الصدد، لكنني أكتفي هنا بالإشارة إلى أحد التخريجات التي ذكرت في المسألة، فقد ذهب الدكتور علي محيي الدين القره داغي إلى صحة التعاقد عبر الهاتف(١)، معللاً: بأنَّ الهاتف يَنقل كلام المتحدث فيه بدقة، فيَسمع كلُّ واحدٍ منهما صاحبه بوضوح، ولا يختلف الكلام من خلاله عن الكلام بدون واسطة؛ سوى بعدم رؤية أحدهما الآخر، ووجود فاصل بينهما، ولهذا يقرر أنه إذا أُنْهِيَ عقدٌ ما من خلال الهاتف، وتم فيه الإيجاب والقبول ـ مع بقية الشروط المطلوبة ـ فإنه صحيحٌ لا غبار عليه(٢)، وقد خرَّج ذلك على ما قاله النووي: «لو تناديا وهما متباعدان وتبايعا صحَّ البيع؛ بلا خلاف»(٣). اهـ.

ثم ينتقل الدكتور القره داغي إلى كيفية اعتبار خيار المجلس في هذا النوع من العقود، إذ إن الشخص المتعاقد بالهاتف له الحق في الرجوع عن إيجابه عند جمهور الفقهاء، لكن الإشكال في مدة بقاء هذا الحق، هل يستمر حق خيار المجلس ما داما باقيين في مجلسهما، أم إن مدته هي مدة الاتصال، وبانتهاء المكالمة ينتهي الخيار، يرجح الباحث هذا الثاني، ويخرِّج قوله هذا على ما جاء في الفتاوي الهندية: «وأما إذا اشتغل بالأكل فيتبدل المجلس، فلو ناما، أو نام أحدهما إن كان مضطجعاً؛ فهي فرقة»(٤). اهـ. ثم يشير إلى أن بعض فقهاء الحنفية وغيرهم ممن يقولون بخيار الرجوع، لاحظوا انتهاء المجلس في بعض المسائل التي ربما تكون قريبة من مسألتنا، وهي التعاقد أثناء السير والمشي حيث المجلس يختلف، وقالوا بوجوب الاتصال، وعدم الفصل حتى يتم العقد، جاء في الفتاوي الهندية: «وإن

---

(١) حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة على ضوء قواعد الفقه الإسلامي؛ د. علي محيي الدين القره داغي (١٤) وما بعدها، مؤسسة الرساله، بيروت، ط أولى، ١٤١٢هـ.
(٢) حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة؛ د. علي القره داغي (١٥).
(٣) المجموع (٩/ ١٨١).
(٤) الفتاوى الهندية (٣/ ٧، ٨)، فتح القدير؛ لابن الهمام (٥/ ٧٨)، حاشية ابن عابدين (٤/ ٢١)، بدائع الصنائع؛ للكاساني (٦/ ٢٩٩٢).

تعاقدا عقد البيع؛ وهما يمشيان، أو يسيران على دابة واحدة، أو دابتين، فإن أخرج المخاطب جوابه متصلاً بخطاب صاحبه؛ تمَّ التعاقد بينهما، وإن فصل عنه ـ وإن قلَّ ـ فإنه لا يصح، وإن كانا في محل واحد»[١]. اهـ.

يستنتج الدكتور القره داغي من هذه النصوص أنَّ التعاقد بين الماشيين، أو الراكبين، يختلف عن تعاقد الجالسين، حيث إن مجلس العقد في الأول ينتهي فوراً، فلا بد حينئذٍ من الفورية، في حين أن مجلس العقد في الثاني ـ إذا كانا جالسين ـ لا ينتهي ما داما في مجلس العقد، وعلى ضوء ذلك فالتعاقد بالتلفون أقرب من التعاقد وهما ساريان، من حيث إن مكان العاقدين مختلف، ومن هنا فإن خيار القبول ينتهي بمجرد انتهاء المكالمة وسد التلفون، فلا يكون لمن وجه إليه الجواب الحق في القبول بعد ذلك[٢].

هذه نماذج من تخريجات المعاصرين على أقوال المتقدمين من الفقهاء، مما يدلُّ على أن هذه طريقة من الطرائق التي أخذ بها كثيرٌ من المعاصرين، واعتدُّوا بها في النظر في مستحدثات العصر. على أنه لا ينبغي اللجوء إلى التخريج إلا عند العجز عند تحصيل الحكم من الأدلة الأصلية، التي تقدم الكلام عليها في المطالب السابقة، إلا أن يكون ذلك من باب الاستئناس والاعتضاد، لا الاحتجاج والاعتماد.

المطلب الثامن
شرع من قبلنا

تمهيد: تعريف شرع من قبلنا اصطلاحاً

الشرع في الاصطلاح[٣]: ما شرعه الله ﷻ على لسانِ نبيِّه ﷺ في الديانات، أو على ألسنة أنبيائه ﵈[٤]. وهذا جارٍ على عرف المتقدمين، فإنهم كانوا يطلقون اسم

(١) الفتاوى الهندية (٣/ ٧، ٨)، فتح القدير؛ لابن الهمام (٥/ ٧٨)، حاشية ابن عابدين (٤/ ٢١)، بدائع الصنائع؛ للكاساني (٦/ ٢٩٩٢).
(٢) حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة؛ د. علي القره داغي (٢٣، ٢٤).
(٣) تقدم تعريف الشرع لغةً في مطلع البحث.
(٤) تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول؛ لابن حزم، ضمن رسائل ابن حزم (٤/ ٤١١)، وقيل: هو ما شرعه الله لعباده من الدين، وهو قريب من تعريف ابن حزم، انظر: النهاية؛ لابن الأثير (٢/ ٤٦٠)، المطلع؛ للبعلي (٣٨٩)، الحدود الأنيقة؛ للأنصاري (٦٩).

«الشريعة» على ما جاء به النبي ﷺ من العقائد والأحكام، ثم إن المتأخرين قصروه على الأحكام العملية دون العلمية، فصارت الشريعة عندهم: أحكام الحلال والحرام[١]، ولذا عرفه الأنصاري بأنه: «تجويز الشيء، أو تحريمه، أي: جعله جائزاً أو حراماً»[٢]، وإضافة الشرع هنا إلى: من قبلنا؛ تفيد اختصاصه بالشرائع الكتابية، من يهودية ونصرانية وغيرها من شرائع الأنبياء المتقدمين[٣].

الفرع الأول: حجية شرع من قبلنا

المسألة الأولى: تحرير محل النزاع في المسألة:

ينقسم شرع من قبلنا من حيث حجيته إلى ثلاثة أقسام، واسطةٍ وطرفين، طرفٍ يكون فيه شرعاً لنا إجماعاً، وآخر لا يكون شرعاً لنا إجماعاً، وواسطة اختلفوا فيها[٤]:

أولاً: قسمٌ هو شرعٌ لنا بالإجماع:

وهو ما ثبت بشرعنا أنه كان شرعاً لمن قبلنا، ثم بُيِّنَ لنا في شرعنا أنه شرعٌ لنا[٥].

مثاله: القصاص في الأنفس، فإنه ثبت بشرعنا أنه كان شرعاً لمن قبلنا في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] الآية، وبُيِّنَ لنا في شرعنا أنه مشروعٌ لنا في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨][٦].

ثانياً: ما ليس شرعاً لنا بالإجماع: وهو أمران:

أحدهما: ما لم يثبت بشرعنا أصلاً أنه كان شرعاً لمن قبلنا؛ كالمتلقى من

(١) انظر: مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١٩/ ١٣٤)، الكليات؛ للكفوي (٥٢٤).
(٢) الحدود الأنيقة؛ للأنصاري (٦٩).
(٣) المسودة؛ لآل تيمية (١٧٤).
(٤) انظر: أضواء البيان؛ للشنقيطي (١/ ٣٧٩، ٣٨٠)، وقارن بما في شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي (٢٩٨)، وانظر: موقف الأصوليين في الاحتجاج بشرع من قبلنا؛ لفضل الرحمٰن عبد الغفور (١٢٣)، بحث منشور في مجلة الدراسات الإسلامية (٩١ ـ ١٤٩)، العدد (٣)، المجلد (٣٨)، ١٤٢٤هـ، مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد.
(٥) أضواء البيان؛ للشنقيطي (١/ ٣٧٩).
(٦) انظر: أضواء البيان؛ للشنقيطي (١/ ٣٧٩).

الإسرائيليات؛ لأن النبي ﷺ نهانا عن تصديقهم وتكذيبهم فيها، وما نهانا ﷺ عن تصديقه لا يكون مشروعاً لنا إجماعاً[١].

والثاني: ما ثبت في شرعنا أنه كان شرعاً لمن قبلنا، وبُيِّنَ لنا في شرعنا أنه غيرُ مشروعٍ لنا[٢]، وذلك كالآصار والأغلال التي كانت على من قبلنا[٣]؛ لأن الله ﷻ وضعها عنا، كما قال تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ لما قرأ قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قال: «**قد فعلتُ**»[٤]. اهـ.

ثالثاً: الواسطة هي محل الخلاف بين العلماء:

وهي ما ثبت بشرعنا أنه كان شرعاً لمن قبلنا، ولم يبين لنا في شرعنا أنه مشروع لنا، ولا غير مشروع لنا[٥]، وهو محل الكلام في المسألة الآتية.

المسألة الثانية: الخلاف في الاحتجاج بشرع من قبلنا:

اختلفوا في النبي ﷺ وأمته بعد البعث، هل هم متعبدون بشرع من تقدم، أو لا، وفيما يأتي عرض الخلاف في المسألة:

القول الأول: أن شرع من قبلنا شرعٌ لنا: وإليه ذهب جمهور الحنفية[٦]، والمالكية[٧]، وهو قولٌ للشافعي[٨]، اختاره بعض أصحابه[٩]، وأحمد - في أصحِّ الراويتين عنه -[١٠]، وعليها أكثر أصحابه[١١]، قال أبو المعالي الجويني: «وللشافعي ميلٌ إلى هذا، وبنى عليه أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة، وتابعه معظم

(١) أضواء البيان؛ للشنقيطي (١/ ٣٨٠). (٢) المرجع السابق.
(٣) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٩٣).
(٤) صحيح مسلم برقم (١٢٦) (١/ ١١٦)، الترمذي برقم (٢٩٩٢) (٥/ ٢٢١).
(٥) أضواء البيان؛ للشنقيطي (١/ ٣٨٠).
(٦) أصول السرخسي (٢/ ١٠٤)، التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/ ٤١١).
(٧) أحكام القرآن؛ لابن العربي (١/ ٣٨). (٨) التمهيد؛ للإسنوي (٤٤١).
(٩) التبصرة؛ للشيرازي (٢٨٥)، الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٤٧)، الإبهاج؛ للسبكي (٢/ ٢٧٦)، التمهيد؛ للإسنوي (٤٤١).
(١٠) روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٦١)، المسودة؛ لآل تيمية (١٧٤).
(١١) المدخل؛ لابن بدران (٢٨٩).

أصحابه»[١]، وقال أبو العباس ابن تيمية: إنه «مذهب جماهير السلف والأئمة»[٢].

واستدلوا بما يأتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًاۖ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرَىٰ لِلۡعَٰلَمِينَ ۝٩٠﴾ [الأنعام: ٩٠].

وجه الاحتجاج بالآية: حيث أمرت النبي ﷺ بالاقتداء بمن قبله من الأنبياء، ومقتضاه أن يكون شرعهم شرعاً لنا[٣].

واعترض: بأن ذلك مختصٌّ بالتوحيد والعقائد، دون الأحكام والشرائع[٤].

وأجيب: بأن اللفظ عامٌّ في التوحيد وفي الأحكام، فيجب أن يحمل على الجميع، إلا ما خصه الدليل[٥].

ومما يدلُّ على العموم في الآية قول مجاهد بن جبر: «سألت ابن عباس رضي الله عنهما من أين سجدت، فقال: أوَ ما تقرأ: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ وَأَيُّوبَ﴾ [الأنعام: ٨٤]، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠] الآيات، فكان داود عليه السلام ممن أمر نبيكم ﷺ أن يقتدي به، فسجدها داود عليه السلام، فسجدها رسول الله ﷺ»[٦]، «فهذا نصٌّ صحيحٌ صريحٌ عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ أدخلَ سجود التلاوة في الهُدَى في قوله: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]، ومعلومٌ أن سجود التلاوة فرعٌ من الفروع، لا أصلٌ من الأصول»[٧].

ثانياً: أن الله تعالى حكى شرعَ من قبلنا، ولو لم يقصد التسوية بيننا وبينهم؛ لم يكن لذكرها فائدة[٨].

ثالثاً: أنه ﷺ طُلب منه القصاص في سِنٍّ كسرت؛ فقال: **«كتاب الله القصاص»**[٩] وليس في القرآن قصاص السن، إلا ما حكي عن التوراة في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ﴾ [المائدة: ٤٥] الآية.

---

(١) البرهان؛ للجويني (١/ ٣٣١). (٢) دقائق التفسير؛ لابن تيمية (٢/ ٥٥).
(٣) انظر: التبصرة؛ للشيرازي (٢٨٥)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٦٣).
(٤) التبصرة؛ للشيرازي (٢٨٥)، المحصول؛ للرازي (٣/ ٤١٣)، المستصفى؛ للغزالي (١/ ٣٩٦).
(٥) التبصرة؛ للشيرازي (٢٨٥)، وانظر: أصول السرخسي (٢/ ١٠٤)، التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/ ٤١١).
(٦) أخرجه البخاري، برقم (٤٥٢٩) (٤/ ١٨٠٨)، من حديث مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما.
(٧) أضواء البيان؛ للشنقيطي (١/ ٣٨٨). (٨) التبصرة؛ للشيرازي (٢٨٥).
(٩) أخرجه البخاري برقم (٤٢٣٠) (٤/ ١٦٣٦)، ومسلم (١١/ ١٦٢) بشرح النووي.

وأجاب الغزالي فقال: بل فيه: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٤] الآية، فدخل السن تحت عمومه[١].

رابعاً: واستدلوا بالعقل فقالوا: إن شرْعَ الله تعالى الحكمَ في حقِّ أمةٍ؛ يدل على اعتبار الشرع له، فلا يجوز العدول عنه، حتى يدل على نسخه دليلٌ، كما في الشريعة الواحدة[٢].

القول الثاني: أنَّ شرعَ من قبلنا ليس شرعاً لنا: وهو قولُ كثير من الشافعية[٣]، واختاره الغزالي[٤]، والرازي[٥]، والآمدي[٦]، وهو روايةٌ عن أحمد[٧].

واستدلوا بما يأتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ﴾ [المائدة: ٤٨].

وجه احتجاجهم بالآية: أنها نصٌّ في اختصاص كل أمة بشريعتها، ومن ثم فليست شرائع السابقين شرعاً لنا[٨].

وأجيب: بأن مشاركتهم في بعض الأحكام لا يمنع من أن يكون لكل واحدٍ منهم شرعٌ يخالف شرعَ الآخر، كما أن مشاركتهم في التوحيد؛ لا تمنع انفراد كل واحدٍ منهم بشريعةٍ تخالف شريعة غيره[٩].

ثانياً: ما جاء في حديث معاذ رضي الله عنه حين بعثه النبي ﷺ إلى اليمن، وفيه ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد[١٠]، «ولم يذكر التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا»[١١]، فزكّاه رسول الله ﷺ وصوَّبه.

---

(١) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٣٩٩).
(٢) روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٦٤).
(٣) التبصرة؛ للشيرازي (٢٨٥)، قواطع الأدلة؛ للسمعاني (١/ ٣١٦)، تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني (٣٦٩)، الإبهاج؛ للسبكي (٢/ ٢٧٦)، التمهيد؛ للإسنوي (٤٤١).
(٤) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٣٩٤).
(٥) المحصول؛ للرازي (٣/ ٤٠١) وما بعدها.
(٦) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٤٧).
(٧) روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٦١)، المسودة (١٦٥، ١٧٤)، المدخل؛ لابن بدران (٢٨٩)، والرواية الأولى عن أحمد هي الأصحُّ كما تقدم قريباً.
(٨) انظر: التبصرة؛ للشيرازي (٢٨٥).
(٩) التبصرة؛ للشيرازي (٢٨٦).
(١٠) تقدم تخريج الحديث في مبحث القياس، وأنه قد ضعفه البخاري وغيره، انظر: ص(١٥٥).
(١١) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٣٩٤).

وجه الاستدلال: حيث ذكر أصول الأدلة، ولم يذكر شيئاً من كتب الأنبياء الأولين وسننهم[1]، «ولو كانت من مدارك الأحكام الشرعية؛ لجرت مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع إليها، ولم يجز العدول عنها إلى اجتهاد الرأي، إلا بعد البحث عنها، واليأس من معرفتها»[2].

أجاب المثبتون: بأنه لم يذكره إما لأنه متضمَّنٌ في القرآن[3]، كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: ٩٠]، أو لقلة وقوعه، جمعاً بين الأدلة[4].

ثالثاً: استدلوا بالنظر، وعبَّرَ عنه أبو المعالي الجويني بالقاطع العقلي[5]، فقالوا: إنه لو كان النبي ﷺ متعبداً بشريعة من قبله، وكذلك أمته؛ لكان تعلمها من فروض الكفايات؛ كالقرآن والأخبار، ولوجب على النبي ﷺ مراجعتها، ولوجب أيضاً على الصحابة بعد النبي ﷺ مراجعتها، والبحث عنها، وحيث لم ينقل شيء من ذلك، علم أن شريعة من تقدم غير متعبد بها لهم[6].

وأجاب المثبتون بأن قالوا: نحن إنما نجعل شرعهم شرعاً لنا؛ فيما ثبت بخبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ، واتباع ذلك واجبٌ، وتتبع ما يوصل إلى معرفته واجب، فأما ما لم يثبت؛ فليس شرعاً لنا، فلا يلزمنا اتباعه والكشف عنه[7]. وذلك أن الكتب السابقة قد حرفت، «فلم يبق لثبوت ذلك طريقٌ سوى نزول القرآن به، أو بيان الرسول ﷺ له»[8].

رابعاً: أن إجماع المسلمين على أن شريعة النبي ﷺ ناسخةٌ لشريعة من تقدم، فلو كان متعبداً بها؛ لكان مقرراً لها، ومخبراً عنها، لا ناسخاً لها، ولا مشرعاً، وهو محال[9].

الراجح: القول الأول، وهو أن شرع من قبلنا شرعٌ لنا، بشرط أن يثبت بكتابٍ

---

(١) انظر: المستصفى؛ للغزالي (١/ ٣٩٤)، المحصول؛ للرازي (٣/ ٤٠١).
(٢) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٤٧، ١٤٨)، وانظر: التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/ ٤١١).
(٣) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/ ٤١١).
(٤) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/ ٤١١).
(٥) البرهان؛ للجويني (١/ ٣٣٢).
(٦) انظر: البرهان؛ للجويني (١/ ٣٣١)، المستصفى؛ للغزالي (١/ ٣٩٥)، المحصول؛ للرازي (٣/ ٤٠٢)، الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٤٨).
(٧) التبصرة؛ للشيرازي (٢٨٧).
(٨) أصول السرخسي (٢/ ١٠٤).
(٩) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٣٩٦)، الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٤٨).

أو سنة، وبهذا القيد ننفصل عن السؤال الوارِد على القائلين بهذا القول، وهو أن تلك الشرائع قد اعتراها التحريف، وضاعت أصولها، فمن أين لكم تصحيح أسانيدها، فالجواب: أننا لا نقبل إلا ما صحَّ به النقل عندنا.

ومما يرجح هذا القول: أن الأخذَ به من أسباب إثراء الفقه الإسلامي، وتأهله لاستيعاب الوقائع والنوازل، فلا عجبَ إذَنْ أن نجد جمهور الفقهاء قد جرى عملهم على الاحتجاج بشرع من قبلنا، حتى إنه نُقِلَ ذلك عن الأئمة الأربعة أنفسهم في غير موضع[(١)]، ولذا نقل الزركشي والشوكاني عن ابن القشيري أن هذا القول «هو الذي صار إليه الفقهاء»[(٢)].

الفرع الثاني: شرع من قبلنا في الفتيا المعاصرة

المسألة الأولى: أهمية اعتبار شرع من قبلنا في الفتيا المعاصرة:

تقدم أن من أسباب إثراء الفقه الإسلامي تعدُّد أدلته، وتنوع مدارك الأحكام فيه، ولا شك أن ما ذُكر لنا في شرعنا من قصص الأنبياء عليهم السلام مع أممهم، وتصرُّفهم في الدعوة إلى الله تعالى، والاحتساب في الأمر والنهي، ومجاهدة الأقوام في سبيل الله، واستصلاح الشعوب الضالة بالسياسات الشرعية؛ على التي هي أوفقُ وأسمح، لا ريب أن التأسي بهم في هذه الأبواب من أسباب الاهتداء للتي هي أقوم، ومن لوازم كونهم أئمةً هداة على المستوى الأُممي، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ ﴿٧٣﴾﴾ [الأنبياء: ٧٣].

وأضرب لذلك مثالاً بقصة سليمان عليه السلام في المرأتين اللتين اختصمتا في صبيٍّ، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**كانت امرأتان معهما ابناهما، جاء**

---

(١) حاشية ابن القيم على مختصر سنن أبي داود (١/ ٦٨).

(٢) البحر المحيط؛ للزركشي (٦/ ٤٢)، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢١٠)، وانظر أمثلة عدَّة على استثمار هذا الأصل في: أضواء البيان؛ للشنقيطي (١/ ٣٨٠، ٣٨١)، بل إن هذا هو ما جرى عليه من هو خيرٌ من هؤلاء محمدٌ ﷺ، كما في قوله لعبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: «**فصم يوماً وأفطر يوماً، فذلك صيام داود** عليه السلام، **وهو أفضل الصيام**»، فقلت: إني أطيق أفضل من ذلك، فقال النبي ﷺ: «**لا أفضل من ذلك**»، أخرجه البخاري برقم (١٨٧٥) (٢/ ٦٩٧)، ومسلم برقم (١١٥٤) (٢/ ٨١٢)، وانظر: موقف الأصوليين في الاحتجاج بشرع من قبلنا؛ لفضل الرحمٰن عبد الغفور (١٢٣).

الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت لصاحبتها: إنما ذهب بابنك، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكمتا إلى داود عليه السلام، فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود ـ عليهما السلام ـ فأخبرتاه؛ فقال: ائتوني بالسكين أشقه بينهما، فقالت الصغرى: لا تفعل يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى»[(١)].

فالنبي ﷺ يقصُّ علينا هذه الواقعة، التي هي من جملة شرعِ بني إسرائيل، ومع هذا فإننا نجد الفقهاء وشراح الحديث يستثمرون هذه الواقعة، باستنباط الأحكام الشرعية منها، ويُجرونها في هذه الأمة، وقد ذكر ابن القيم خمساً من السنن في هذا الحديث[(٢)].

إلا أنه ينبغي التنبُّه في هذا السياق إلى ما يمكن أن يتسلل إلى فقهنا عبر قناة «شرع من قبلنا»، فعند النظر في النصوص الحاكية لشريعةٍ سابقة؛ لا بد من عرضها على أصول الشريعة الكلية، ونصوصها الجزئية، كيلا يزيغ النظر، فنستبدل المنسوخَ بالناسخ، والذي هو أدنى بالذي هو خير[(٣)]، كما إذا كان الحكم من جملة الآصار والأغلال التي وُضعت عنا تيسيراً وتخفيفاً وعافيةً، كما روي عن قتادة لما قرأ قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ قال: **«كم من تخفيفٍ ويسرٍ وعافيةٍ في هذه الأمة»**[(٤)]، فهذا لا سبيل إلى الاعتداد به، وابتناء الأحكام عليه، ومن تلك الآصار المطَّرحة عنا؛ ما وقع لعبدة العجل، حيث لم تقبل توبتهم إلا بتقديم أنفسهم للقتل[(٥)]، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾﴾ [البقرة: ٥٤].

---

(١) أخرجه البخاري، برقم (٦٣٨٧) (٦/ ٢٤٨٥)، ومسلم، برقم (١٧٢٠) (٣/ ١٣٤٤)، والنسائي، برقم (٥٤٠٢) (٨/ ٢٣٤).

(٢) الطرق الحكمية؛ لابن القيم (٦، ٧).

(٣) من فضل الله ﷻ علينا أن اصطفانا بالشريعة الخاتمة الناسخة لما قبلها، وهي في كل حال خيرٌ مما نسخته من شرائع الأنبياء عليهم السلام، وأما قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ الآية [البقرة: ١٠٦]، فإن المراد بقوله ﷻ: ﴿أَوْ مِثْلِهَآ﴾؛ أي: مماثلة الناسخ والمنسوخ في حد ذاتيهما، فلا ينافي أن يكون الناسخ يستلزم فوائدَ خارجةً عن ذاته، يكون بها خيراً من المنسوخ، فيكون باعتبار ذاته مماثلاً للمنسوخ، وباعتبار ما يستلزمه من الفوائد التي لا توجد في المنسوخ خيراً من المنسوخ، كما قرره الشنقيطي في أضواء البيان (٢/ ٤٥٠).

(٤) عزاه السيوطي إلى عبد بن حميد، الدر المنثور (٢/ ١٣٥).

(٥) أضواء البيان؛ للشنقيطي (١/ ٣٨٠).

وفي المقابل يمكن لنا أن نأخذَ بكل تخفيفٍ وتيسيرٍ ثبت في الشرائع السابقة، ما لم يرد في شرعنا ما ينسخه، وهذا يتفق مع قاعدة شريعتنا: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وبهذا استدلَّ ابن كثير على قبول توبة القاتل، فقد ذكر خبر الإسرائيلي، الذي قتل مائة نفسٍ، ثم قال: «وإذا كان هذا في بني إسرائيل، فلأن يكون في هذه الأمة التوبة مقبولة بطريق الأولى والأحرى؛ لأن الله ﷻ وضعَ عنا الآصار والأغلال التي كانت عليهم، وبعث نبينا ﷺ بالحنيفية السمحة»[١]. اهـ.

المسألة الثانية: نموذج من كتابات المعاصرين حول شرع من قبلنا:

كتب الدكتور طه جابر العلواني يدعو إلى مراجعة نقدية لما أسماه بـ«الفقه الموروث»، وذلك من أجل تنقيح أصوله وفروعه مما أُلحق به وليس منه، ومما يقترح إعادة النظر فيه: مسألة «شرع من قبلنا شرعٌ لنا، ما لم يرد ناسخٌ»[٢]، ويعترض د. العلواني على هذا الأصل، ويرى أنه غير واردٍ في أمةٍ من المعلوم لديها بالضرورة أن شريعتها تحمل خصائص العموم والشمول والكمال والنسخ الكلي للشرائع السابقة.

ويضرب الدكتور لذلك مثالاً، يصفه بأنه «من أخطر ما يتعلق بالفقه»: موضوع: «والجروح والقصاص»، فهذا الجزء من الآية ورد ضمن أحكام الإصر والأغلال التي فرضها الله على بني إسرائيل، لا على المسلمين، والآية الكريمة صريحةٌ في ذلك، قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] الآية. يواصل د. العلواني: «فإذا ببعض الفقهاء يذهبون إلى الأخذ بمنطوق الآية، بناءً على قاعدة شرع من قبلنا شرعٌ لنا، ما لم يرد ناسخٌ، أو على عموم النص لنا ولهم، أو على غيرهما من أصول، مع نسيان مفهوم الهيمنة القرآنية، والتصديق، ونسخ شِرعة الآصار والأغلال، فقرروا القصاص في الجروح، وأوقعوا الأمة معهم في حرجٍ كبير»[٣]. ثم يقول الدكتور: «ولو أن هذا البعض من الفقهاء أخذوا بقاعدة نسخٍ شرائع الإصر والأغلال، ومنطوق آية المائدة، الدالة على اختصاص القصاص في الجروح بتلك

(١) تفسير ابن كثير (٥٣٨/١).
(٢) انظر: مقاصد الشريعة؛ د. طه جابر العلواني (١٣) وما بعدها، دار الهادي، بيروت، ط أولى، ١٤٢١هـ.
(٣) المرجع السابق (٤٥، ٤٦).

الشرائع المنسوخة؛ لما قامت حاجةٌ إلى مثل ذلك في الماضي ولا في الحاضر، حيث لا يزال البعض يفتي بمثل هذه الفتاوي على صفحات الجرائد، وفي بعض الإذاعات، فيوحي بأن هناك صلة ـ لا سمح الله ـ بين «شايلوك»[١] تاجر البندقية؛ وهذه الفتاوي»[٢]. اهـ.

وهذا الكلام من الدكتور العلواني ـ وفقه الله ـ اختلط فيه الصواب بالخطأ، وبيان ذلك فيما يأتي:

أولاً: حسناً فعل الدكتور أنْ دعا إلى تنقيح الفقه الإسلامي مما أُلحق به وليس منه، وهذا مما لا يختلف فيه اثنان من أهل العلم، ود. العلواني من المعروفين ببذل الجهود في سبيل ذلك، سدَّدَ الله مسعاه.

ثانياً: إن دعوى الدكتور بأن إعمال قاعدة «الجروح قصاص»: من الآصار والأغلال المرفوعة عنا؛ إنما يصحُّ لو أن الفقهاء طردوا القاعدة في كل جرح، أمَا وقد قيدوها بما يمكن فيه القصاص مع أَمْنِ الحيف[٣]؛ فلا وجه للقول برفعه من شريعتنا؛ لأن هذا تمام العدل وغايته، وهو الوسط الذي اختصت به شريعتنا، حين جمعت بين العدل والفضل في الشرائع التي قبلها، فشريعة موسى عليه السلام ألزمت أتباعها بالقصاص، دون العفو، وشريعة عيسى عليه السلام أمرت بالعفو دون القصاص[٤]، وأما

(١) يشير الدكتور إلى مسرحية كتبها الفيلسوف الإنجليزي وليم شكسبير، وهي معنونة بتاجر البندقية، والمسرحية تدور أحداثها في مدينة البندقية الإيطالية، وتحكي قصة تاجر من أهالي البندقية اضطر إلى التدين من المرابي اليهودي «شايلوك»، الذي وافق أن يقرضه على شرط، إن لم يوفه حقه بعد سنة فلليهودي الحق في اقتطاع كيلوغرامين من جسده، فوافق التاجر، إلا أنه عجز عن ذلك لما حلَّ الأجل، حتى كاد أن يقضي هماً وغماً، وهزل جسمه جداً، والمرابي يقف له على الأبواب يريد حقه، رفع شكواه للحاكم وقرر الحاكم تنفيذ الشرط. حتى كان له محام ذكي حضر قبيل التنفيذ، ليدحض الشرط؛ بحجة أنه لم ينص على تعميم الجسد بالاقتطاع، وأن المدعى عليه ليس في جسده عضوٌ واحدٌ يزن كيلوغرامين، ثم إن الشرط يقتصر على اللحم، ولم يتعرض لذكر الدم، ومن ثم فإن أي دم يهراق؛ يجب أن يؤخذ ما يعادله من دم «شايلوك»، وبذلك خسر اليهودي اللحم والمال. والقصة ترجمها حسين أحمد أمين، وطبعت في دار الشروق، بالقاهرة، ط أولى، ١٩٩٤م.

(٢) مقاصد الشريعة؛ للعلواني (٤٦).

(٣) يشترط للقصاص فيما دون النفس ثلاثة شروط: التعمد، والتكافؤ بينهما، وإمكان الاستيفاء من غير حيفٍ ولا زيادة، انظر: المغني؛ لابن قدامة (٨/ ٢٥٢).

(٤) ينسب إنجيل متى هذه الجملة إلى عيسى: «قد سمعتم أنه قيل: العين بالعين، والسن بالسن، أما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرير، بل من لطمك على خدك الأيمن، فحوِّل له الآخر، =

شريعة نبينا محمدٍ ﷺ فقد جاءت بمحاسن الشريعتين، فالعدل في محله، والعفو في موضعه[١].

ثالثاً: تشبيه الدكتور موقف الفقهاء بموقف اليهودي «شايلوك» غير سديد، فإنهم لم يأخذوا الجرح بالمال، بل أخذوا الجرح بالجرح، والعين بالعين، والسن بالسن، فلا عدلَ أتمُّ من هذا، وأما «شايلوك» فإنه أراد الجرح مقابل المال، وشتان ما بين القولين.

رابعاً: من تأمل الآية وجدها تشير إلى عموم الحكم، فإنه تعالى قد ختم الآية بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]. ثم النصوص متوافرة في تقرير العدل في الجزاء، وأن جزاء السيئة سيئةٌ مثلها، وأن المعاقبة تكون بمثل ما عوقب به.

كما أن مضمون الآية تقرير المساواة بين نفوس البشر، فلا نفس أعلى من نفس في القصاص، والمساواة أيضاً بين أعضائهم، فلا عين أعلى من عين، ولا أنف أعلى من أنف، ولا أذن أعلى من أذن، ولا سن أعلى من سن، وهذا كما ترى مقصدٌ محكم من مقاصد الشرائع الإلٰهية، التي جاءت بالتسوية بين الأجناس في مقام الفصل بين المتشاجرين، خلافاً لما أحدثه الظلمة في كل أمة من التفريق بين طبقات البشر على أساس العرق والجنس، أو المال والمنصب ونحو ذلك، وهو أيضاً ما جاءت الآية لإبطاله في أحكام حكام يهود، إذ كانوا يفضلون جنس النضير على قريظة في الدماء[٢]، وهو عام في دين يهود ودين المسلمين، وفي الحديث: «**المسلمون تتكافأ دماؤهم**»[٣].

خامساً: عن أنس بن مالك رضي الله عنه: «أن الربيع عمته كسرت ثنية جارية، فطلبوا إليها العفو فأبوا، فعرضوا الأرش فأبوا، فأتوا رسول الله ﷺ وأبوا إلا القصاص، فأمر رسول الله ﷺ بالقصاص، فقال أنس بن النضر رضي الله عنه: يا رسول الله أتكسر ثنية الربيع، لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها، فقال رسول الله ﷺ: «**يا أنس**

= ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك؛ فخلِّ له رداءَك أيضاً»اهـ متى (٣٨ ـ ٤٠).

(١) انظر: الملل والنحل؛ للشهرستاني (١/ ٢١٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٧٦).

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٢٧٥١) (٣/ ٧٩)، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، وابن ماجه برقم (٢٦٨٥) (٢/ ٨٩٥)، وثبت نحوه في الصحيحين من حديث علي رضي الله عنه.

كتاب الله القصاص، فرضي القوم فعفوا»[١]. فقوله ﷺ: **«كتاب الله القصاص»**؛ أي: حكم كتاب الله وجوب القصاص في السن[٢]، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ﴾ [المائدة: ٤٥]، فهذا الحديث صريحٌ في جريان القصاص فيما دون النفس في شريعتنا.

ولذا ورد عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما في تفسير هذه الآية قال: «يقول: تُقتَلُ النَّفسُ بالنفس، وتُفْقَأُ العينُ بالعين، ويُقْطَعُ الأَنْفُ بالأَنْفِ، وتُنْزَعُ السِّنُّ بالسِّنِّ، وتُقْتَصُّ الجراحُ بالجراحِ، فهذا يستوي فيه أحرارُ المسلمين فيما بينهم، رجالهم ونساؤهم، إذا كان في النفسِ وما دون النفس، ويستوي فيه العبيدُ رجالُهم ونساؤهم فيما بينهم، إذا كان عمداً في النفسِ وما دون النفس»[٣].اهـ.

هذا؛ وقد جعل الفقيهُ المالكي أبو بكر ابن العربي حديث أنس رضي الله عنه بياناً للآية الكريمة[٤]، قلت: هو نص في محل النزاع، فلا مندوحة للأخذ به، واطراح كلام الدكتور ـ وفقه الله ـ، ولا حجة لأحد بعد تصريح النبي ﷺ بقوله في الحديث نفسه: «كتاب الله القصاص».

سادساً: حكى الإجماع غير واحدٍ من الأئمة على إعمال هذه الآية في شريعتنا، قال ابن عبد البر: «هذا قول جماعة العلماء، ولم يختلف فيه أئمة الفتيا»[٥].اهـ، وذكر ابنُ كثير أنَّ الحكم في شرعنا على وَفْقِ هذه الآية في الجنايات «عند جميع الأئمة»[٦].

المسألة الثالثة: حكم اقتباس التشريعات من الأديان المعاصرة:

ظهرت في السنوات الأخيرة دعواتٌ عدَّة حول ما يُسمَّى «حوار الأديان السماوية»، أو «التقريب بين الأديان الإبراهيمية»، أو غير ذلك من الشعارات التي تؤدي المعنى ذاته، وأسهمت الصحافة العربية والأجنبية بمناقشة الموضوع، وعقدت

---

(١) سبق تخريجه قريباً.
(٢) شرح صحيح مسلم؛ للنووي (١١/ ١٦٣).
(٣) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٦/ ٢٥٩)، من حديث معاوية بن أبي صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس رضي الله عنهما.
(٤) أحكام القرآن (٢/ ١٣٥).
(٥) الاستذكار؛ لابن عبد البر (٨/ ١٨٧)، وانظر: المغني؛ لابن قدامة (٨/ ٢٥١، ٢٥٢)، مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (١/ ٧٦).
(٦) تفسير ابن كثير (٢/ ٦٣).

مؤتمرات وندوات لهذا الغرض، وصنفت في سبيل ذلك الكتب والأبحاث، والسؤال الذي يرد بمناسبة الحديث عن «شرع من قبلنا»؛ هو: ما حكم التحاور مع غير المسلمين لأجل التقارب الديني، وهل يمكن استقاء الأحكام الشرعية من الديانات الكتابية.

بدءاً يجب أن نتصور حقيقة هذه الدعوات، إذ الإقدام على رفض المبدأ أو قبوله لأول وهلة؛ ليس من شأن البحث العلمي، فالتصور أولاً، ثم النظر في الحكم ثانياً.

أولاً: حقيقة الدعوة إلى تقارب الأديان وحكمها:

مع الإقرار بتنوع تلك الدعوات، وتفاوت مستوياتها، واختلاف أهدافها[١]، إلا أن البحث سوف يقتصر على ما يتعلق بالمجال الفقهي، ومدى تأثره بها، بعد أن أقدِّم تعريفاً بهذه الدعوة[٢].

يعلم الداعون إلى تقارب الأديان مدى خطورة ما يدعون إليه، ولذا فلا عجب أن يكتنف الغموض ندواتهم، وتحيط السرية أنشطتهم وبرامجهم[٣]، إلا أن المتابع

---

(١) انظر في تأريخ هذه الدعوة: الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان؛ الشيخ بكر أبو زيد (١٦ ـ ٣٤)، دار العاصمة، الرياض، ط أولى، ١٤١٧هـ، وللوقوف على جوانب من دعاوي هؤلاء ينظر كتاب: دين الله واحد على ألسنة جميع الرسل، محمد والمسيح أخوان، لمحمود أبو رية، دار الكرنك للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٠م، وكذلك: عامة مؤلفات الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي، فهو الذي تولى كِبْرها من المعاصرين، وقد كتب الشيخ عبد العزيز بن باز ﷺ فتيا في هذا الرجل، نشرت في مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٥٠)، ١٤١٧هـ، (٣٦١ ـ ٣٧١)، دار الإفتاء، الرياض، وكتب عادل التل: فكر جارودي بين المادية والإسلام، بيروت، دار البينة، ط٢، ١٤١٨هـ.

(٢) أنوِّه هنا إلى أن البحث سوف ينصب على الحوار من أجل التقريب والاقتباس، وهنالك صورٌ أخرى للحوار، لن أتعرض لها، لعدم اتصالها بموضوع البحث، فهي تتعلق بجوانب سياسية واجتماعية، كتلك التي تُعنى بتعاون المِلِّيين على إحباط تقنين الفساد الأخلاقي، المسمى بالحرية الجنسية، وتقنين إفساد الأسرة؛ كالاعتراف بما يدعى بالشذوذ الجنسي، وتشريع الإجهاض، إلى غير ذلك مما يتوافق عليه العقلاء، وهذا بالطبع يهم الجاليات المسلمة في الغرب أكثر من غيرهم.

(٣) قام الفيلسوف الفرنسي «روجيه جارودي»، وهو أحد المتزعمين لقضية «توحيد الأديان»؛ بإنشاء مركز لهذا الغرض في أسبانيا، في مدينة قرطبة تحديداً، فمرةً يسميه: معهد قرطبة لوحدة الأديان في أوربا، ومرة أخرى: المركز الثقافي الإسلامي، وثالثة: مركز قرطبة للأبحاث الإسلامية، «ولا يُدرى على أيها سيستقر، ويصرح جارودي بأن هذا مركز لوحدة الأديان، غير أنه في كتاباته باللغة العربية يذكر أن هذا المعهد سيعرف الغرب بالإسلام، وقد=

يلحظ أن التنادي إلى التقارب ينشط كلما أثيرت مشكلة سياسية[١]، فتطلب لها الحلول بالحوار والتفاوض، ولو على حساب المحكمات والثوابت. ومن خلال ما تمخضت عنه اجتماعات القوم، ومؤتمراتهم من أعمال؛ يمكن أن نستجلي بعض **الأهداف التي يبتغون**[٢]، فمن أهمها:

١ ـ التشويش على مصادر الشريعة العالية ـ الكتاب والسنة ـ، باستدخال مصادر أجنبية عليها، مما هو دائرٌ بين التحريف والنسخ[٣].

٢ ـ حلُّ الرابطة الإسلامية بين الشعوب المنتمية إليه، وإحلال الروابط الوضعية القومية.

٣ ـ وتستهدف إسقاط جوهر الإسلام، واستعلائه وتميزه، بجعل الدين المحفوظ من التحريف والتبديل؛ في مرتبةٍ متساوية مع غيره، من كل دينٍ محرَّفٍ منسوخ، بل

= قَدَّر جارودي كلفة المشروع بسبعمائة ألف دولار، جمع أكثرها من إحدى دول الخليج!»، انظر: سلسلة تقارير المعلومات، إعداد إدارة الشؤون الإسلامية، بوزارة الأوقاف الكويتية (١/ ١٥)، الكويت، ١٩٨٧م.

(١) من أقرب الأمثلة على ذلك: قضية السلام مع اليهود في فلسطين، فقد جُعلت قضية التقريب بين الأديان سبباً إلى الوصول إلى حلٍّ تلفيقي يرضى به أطراف النزاع، ويحقق ليهود أطماعهم المبنية على الوعود المزعومة في عهدهم القديم، ويذكر الرئيس الأمريكي الأسبق جيمي كارتر أنه كان يتناقش مع رئيس الوزراء السابق لدولة إسرائيل «بيجن»، والرئيس المصري الأسبق «السادات»؛ حول الأديان الثلاثة: اليهودية والنصرانية والإسلام، وأن «السادات كان مغرماً بالحديث في هذا الموضوع، وكان يشير دائماً إلى خططه بشأن بناء مجمع مقدس، فوق جبل سيناء، حتى يمكن للمؤمنين بالأديان الثلاثة أن يمارسوا عبادتهم سوياً»، من كتاب: دم إبراهيم، تأملات متبصرة في أحوال الشرق الأوسط، لجيمي كارتر (٢١)، وزارة الإعلام، القاهرة، ط أولى، ١٩٨٥م.

(٢) بسط الدكتور بكر أبو زيد الكلام في بيان أهداف هذه الدعوة، وما ذكرته هنا مستفادٌ مما حرره، مع بعض التصرف، انظر: الإبطال؛ د. بكر أبو زيد (٣٧ ـ ٤٦).

(٣) يزعم محمد أركون أن من مظاهر التأخر عند المسلمين، مقارنةً بالغربيين: أن القرآن الكريم «لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية والإسلامية، ولم تحل محله أية مرجعية أخرى حتى الآن»، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل؛ لمحمد أركون (٢٣)، والجواب أن يقال: هذه شهادةٌ من هذا الضال بفشل أعداء القرآن الكريم في الحط من قداسته أو مرجعيته على مدى خمسةَ عشرَ قرناً.

مع العقائد الوثنية الأخرى[١].

وأحسب أن هذا القدر كافٍ في بيان الحكم في مثل هذه الدعوة، إذ «الأمور بمقاصدها».

ثانياً: حكم عقد التقارب بين الأديان والاشتراك فيه:

من تأمل الأهداف الآنفة الذكر، التي تقوم على قاعدتها الدعوة إلى التقارب بين الإسلام وغيره من الأديان؛ علم أن واحداً منها يكفي للقول بتحريم السعي في إقامة هذا النوع من الحوارات، فكيف بها مجتمعة، بل إن أحدها ليكفي لحلِّ عقدة الإيمان، وفصم عروته الوثقى.

وقد قدمت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بين يدي فتياها في قضية حوار الأديان بغرض التقارب بعض الحقائق[٢]، هذا ملخصها:

أولاً: أن من أصول الاعتقاد المعلومة من الدين بالضرورة؛ أنه لا يوجد على وجه الأرض دينٌ حقٌّ سوى الإسلام، وأنه خاتمة الأديان، وناسخٌ لجميع ما قبله.

ثانياً: وأن القرآن الكريم هو آخر كتب الله نزولاً وعهداً برب العالمين، وأنه ناسخٌ لكل كتابٍ أُنزل من قبل، من التوراة والزبور والإنجيل وغيرها، ومهيمنٌ عليها، ولم يبقَ كتابٌ منزل يُعبد الله به سوى القرآن الكريم.

ثالثاً: يجب الإيمان بأن التوراة والإنجيل قد نُسِخا بالقرآن الكريم، وأنه قد لحقهما التحريف والتبديل بالزيادة والنقصان.

رابعاً: يجب اعتقاد كفر كل من لم يدخل في الإسلام، من اليهود والنصارى وغيرهم، وتسميته كافراً، وأنه عدوٌّ لله ورسوله والمؤمنين.

وبناءً على هذه المقدمات رأت اللجنة أن: الدعوة إلى وحدة الأديان والتقارب

---

(١) يقول محمد أركون: إنه لأجل الاستصلاح السياسي في بلاد الإسلام؛ يجب أن يُدرس الإسلام على أنه أحد التجليات التاريخية للظاهرة الدينية، وليس كل التجليات، فهناك ـ بزعمه ـ أديان أخرى غير الإسلام؛ كالمسيحية، والبوذية، واليهودية!، قضايا في نقد العقل الديني؛ لمحمد أركون (٣٩).

(٢) انظر النص الكامل لهذه الفتيا: مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٥٠)، ١٤١٧هـ، (٤٥ ـ ٥٤)، الفتيا رقم (١٩٤٠٢)، بتوقيع كل من: سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، وسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، وفضيلة الشيخ صالح بن فوزان الفوزان، وفضيلة الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد.

بينها، وصهرها في قالب واحد؛ **دعوةٌ خبيثةٌ ماكرةٌ**، والغرض منها خلط الحق بالباطل، وهدم الإسلام وتقويض دعائمه، وجرِّ أهله إلى ردةٍ شاملة، ومصداق ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟﴾ [البقرة: ٢١٧]، وقوله جل وعلا: ﴿وَدُّوا۟ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا۟ فَتَكُونُونَ سَوَآءً﴾ [النساء: ٨٩].

كما ترى اللجنة أن: الدعوة إلى وحدة الأديان إن صدرت من مسلم فهي **ردةٌ صريحةٌ عن دين الإسلام**؛ لأنها تصطدم مع أصول الاعتقاد، فترضى بالكفر بالله ﷻ، وتبطل صدق الإسلام ونسخه لجميع ما قبله من الكتب، وتبطل نسخ الإسلام لجميع ما قبله من الشرائع والأديان، وبناءً على ذلك فهي **فكرةٌ مرفوضةٌ شرعاً، محرمةٌ قطعاً بجميع أدلة التشريع، من قرآن وسنة وإجماع.**

وبذا يتضح أنْ **لا علاقةَ بين ما يسمى «حوار الأديان» وقول فقهائنا «شرع من قبلنا شرعٌ لنا، ما لم يُنسخ بشرعنا»**، ويؤكد هذا ما قد تقدَّم في تحرير محل النزاع في مسألة «شرع من قبلنا» من أن من الصور الخارجة عن محل النزاع إجماعاً: ما لم يثبت بشرعنا أصلاً أنه كان شرعاً لمن قبلنا، كالمتلقى من الإسرائيليات؛ لأن النبي ﷺ نهانا عن تصديقهم وتكذيبهم فيها، وما نهانا ﷺ عن تصديقه لا يكون مشروعاً لنا إجماعاً[1].

فإذا كان هذا فيما حدثَنا به علماء بني إسرائيل المتقدمون، والشأن أنهم أقرب عهداً إلى أنبيائهم[2]، فكيف بمتأخريهم؛ الذين هم أحطُّ وثاقةً في الحفظ والعدالة من أولئك بدرجاتٍ كثيرة.

وعليه فإن على أهل الإسلام، والمنتسبين إلى العلم منهم خاصةً؛ التزام جادة الحق في هذا المقام، بأخذ الوحي المعصوم بقوة، وصلابة القناة في محكمات الدين، واجتناب الإدهان مع الكافرين والمشركين، فإن هذا الباب من الفقه الثابت، الذي لا يتغير بتغير الأعصار والأمصار، ولا مدخل للسياسات والمصالح في مثل هذا، وهذه جادة الأنبياء ﷺ، وبها وصى يعقوب ـ وهو إسرائيل ـ: ﴿إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا

(١) أضواء البيان؛ للشنقيطي (١/ ٣٨٠).

(٢) القرب هاهنا نسبي، وإلا فإن أسانيد أهل الكتاب قد انقطعت منذ أزمانٍ بعيدة باتفاق علماء الملل والنحل، كما قرره كثيرٌ ممن صنف في ذلك، وانظر: الفصل في الملل والنحل؛ لابن حزم (٢/ ٢) وما بعدها.

وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٣]، «فهؤلاء إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب كلهم على الإسلام، وهم يأمرون بالإسلام، ثم قال ﷻ بعد ذلك: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البقرة: ١٣٥]»[1].

خلاصة القول: أن الدعوة إلى التحاور بغرض التقريب بين الأديان دعوة باطلة، ولا يجوز المساس بأصول الدين الإسلامي، وأدلته العالية، من أجل إرضاء أحد كائناً من كان.

وأما الدعوة إلى الحوار مع أتباع الديانات الأخرى بغرض التعاون على تحقيق مصالح مشتركة، وهذه المصالح من جنس المصالح المعتبرة شرعاً، فهذا لا مانع منه، بشرط أن يتولاه العلماء الأمناء، العارفون بما يسوغ في ذلك وما لا يسوغ، والله تعالى أعلم.



(١) الجواب الصحيح؛ لابن تيمية (٣/ ٧٧).

الفصل الثاني

الأسس العامة للفتيا



المبحث الأول

مقاصد الشريعة

تمهيد: في تعريف مقاصد الشريعة لغةً واصطلاحاً

المسألة الأولى: تعريف مقاصد الشريعة لغةً:

المقاصد: من القَصْد، ويطلق على معانٍ، أهمها ثلاثة:

أ ـ استقامة الطريق:

يقال: قصَدَ يقصِدُ قصداً، فهو قاصدٌ[١]، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ﴾ [النحل: ٩]؛ أي: على الله تبيين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة، ثم أخبر أنَّ منها جائراً، أي: ومنها طريقٌ غيرُ قاصدٍ، والطريقُ القاصدُ: هو السهلُ المستقيمُ[٢]، خلافُ قولهم: طريقٌ جورٌ، وجائرةٌ[٣].

ب ـ التوسط في الأمور، والاعتدال فيها:

ومنه حديث: «**القَصْدَ القَصْدَ تَبلُغُوا**»[٤]، وكذلك: «**عليكم هَدْياً قاصِداً**»[٥]؛ أي: طريقاً معتدلاً[٦]، ويقال: قصَدَ في معيشتِه واقتصَدَ: إذا لم يجاوز فيه الحدَّ، ورضي بالتوسط[٧].

---

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (قصد) (٣/ ٣٥٤).

(٢) المصدر السابق.

(٣) أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (قصد) (٢/ ٨١).

(٤) أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه برقم (٦٠٩٨) (٥/ ٢٣٧٣)، وقوله: «القصدَ» بالنصب، على الإغراء، [فتح الباري؛ لابن حجر (١/ ٩٥)].

(٥) أخرجه الإمام أحمد عن أبي برزة الأسلمي رضي الله عنه برقم (٢٠٠٢٤) (١٤٣٤)، ورواه أيضاً من حديث بريدة الأسلمي برقم (٢٣٣٥١) (١٦٨٩)، وعن بريدةَ أخرجه أيضاً ابنُ خزيمة برقم (١١٧٩) (٢/ ١٩٩)، والبيهقي برقم (٤٥١٩) (٣/ ١٨)، والحاكم برقم (١١٧٦) (١/ ٤٥٧)، قال الهيثمي في المجمع (١/ ٦٢): «رجاله موثَّقون».اهـ، وحسَّن الحافظُ إسناده في الفتح (١/ ٩٤).

(٦) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (قصد) (٣/ ٣٥٤).

(٧) أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (قصد) (٢/ ٨٠).

ج - إتيان الشيء:

تقول: قصدتُه، وقصدتُ له، وقصدتُ إليه؛ بمعنىً[١]. وقصدتُ قصدَه: أي نحوتُ نحوَه[٢]، ورماهُ فأقصَدَه، وتقصَّدَه: قتله مكانَه[٣].

وهذا الأخير هو المراد فيما نحن فيه، فإنهم يعبِّرون بالمقاصد عما يقصِدُ إليه الشارع أو المكلف، وما يأتيه من المعاني الشرعية، وقد قيل: «سُمِّي الشعرُ التام قصيداً؛ لأن قائله جعله من باله، فقصد له قصداً، ولم يحتسِهِ حَسْياً على ما خطَرَ ببالِه، وجرى على لسانه، بل روَّى فيه خاطره، واجتهد في تجويده، ولم يقتضبه اقتضاباً»[٤].

المسألة الثانية: تعريف مقاصد الشريعة اصطلاحاً:

عرَّف الطاهر بن عاشور مقاصدَ الشريعة بقوله: «**هي المعاني والحِكم الملحوظة للشارع، في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، بحيث لا تختصُّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام الشريعة**»[٥]. فيدخل في هذا التعريف: أوصافُ الشريعة، وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل فيه أيضاً: معانٍ من الحِكم ليست ملحوظةً في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواعٍ كثيرةٍ منها[٦].

كما عرفها علال الفاسي بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: **الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها**»[٧]. وهذا التعريف أشمل من سابقه، حيث جمع بين المقاصد العامة والخاصة، في حين اقتصر ابن عاشور على المقاصد العامة[٨].

وقد بيَّن ابن عاشور أمثلةً للمقاصد العامة، ومنها: حفظ النظام، وجلب

---

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (قصد) (٣/ ٣٥٤).
(٢) المرجع السابق.
(٣) أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (قصد) (٢/ ٨٠).
(٤) المرجع السابق.
(٥) مقاصد الشريعة العامة؛ لابن عاشور (١٨٣).
(٦) المرجع السابق (١٨٣)، بتصرف يسير.
(٧) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها؛ لعلال الفاسي (٧).
(٨) انظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ د. أحمد الريسوني (٦)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط ثانية، ١٤١٢هـ.

المصالح، ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الشريعة مُهابةً مطاعةً نافذة، وجعلُ الأمة قويةً مرهوبةَ الجانب، مطمئنة البال[١]، أما علال الفاسي فيذكر أن «المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدلٍ واستقامة، ومن صلاحٍ في العقل وفي العمل، وإصلاحٍ في الأرض، واستنباطٍ لخيراتها، وتدبيرٍ لمنافع الجميع»[٢].

ثم ذكر ابن عاشور في موضعٍ آخر المقاصد الخاصة في أبواب المعاملات خصوصاً، ويُعنى بها «الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة»، وذلك «كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أُسِّسَ لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة، أو عن استزلال هوىً، وباطلِ شهوة»، ثم أدخل في هذا النوع من المقاصد «كل حكمةٍ روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل: قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق»[٣].

المسألة الثالثة: مراتب مقاصد الشريعة:

تنقسم مقاصد الشريعة بحسب درجة الحاجة إليها إلى ثلاث مراتب، أوردها فيما يأتي مختصرةً، فقد بسطَ الكلام فيها جمعٌ من المعاصرين[٤]:

المرتبة الأولى: المقاصد الضرورية:

وهي الأمور التي لا بد منها في قيام مصالح الدارين، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فسادٍ وتهارجٍ وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم[٥]. ومجموع عناصر هذه المرتبة هو: حفظ الدين، والنفس،

---

(١) مقاصد الشريعة العامة؛ لابن عاشور (٢٠٠)، وانظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ للريسوني (٦).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها؛ لعلال الفاسي (٤٥).

(٣) مقاصد الشريعة العامة؛ لابن عاشور (٣٠٦، ٣٠٧)، وانظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ للريسوني (٦).

(٤) انظر: أثر الأدلة المختلف فيها؛ د. البغا (٢٩) وما بعدها، نظرية المقاصد؛ د. الريسوني (١٥٢) وما بعدها، نحو تفعيل مقاصد الشريعة؛ د. جمال عطية (٢٨) وما بعدها.

(٥) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٢/٧).

والنسل، والعقل، والمال[١]. وقد قال غير واحدٍ من أهل الأصول: إنَّ هذه الخمس مراعاةٌ في كل ملة[٢]، وذلك لكونها من المهمات لبني البشر، إذ لا يبقى النوع مستقيم الأحوال بدونها[٣]، فهي من ضروريات سياسة العالم، وبقائه، وانتظام أحواله[٤].

المرتبة الثانية: المقاصد الحاجية:

وهي ما يفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُرعَ دخل على المكلفين حرجٌ ومشقةٌ في الجملة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح الضرورية[٥].

وتجري المقاصد الحاجية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات. ففي العبادات: شرعت الرخص المخففة للمشقة المترتبة على السفر والمرض.

وفي العادات: أبيح الصيد والتمتع بالطيبات، مما هو حلالٌ مأكلاً، ومشرباً، وملبساً، ومسكناً، ومركباً، وما أشبه ذلك.

وفي المعاملات: شرع القرض والمساقاة والسلم وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات؛ كثمرة الشجرة.

وفي العقوبات: شرعت القسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك[٦].

المرتبة الثالثة: المقاصد التحسينية:

وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق. قال الشاطبي: «وهي جاريةٌ فيما جَرَتْ فيه الأُولَيَان»[٧].اهـ.

ففي العبادات: كإزالة النجاسة، وبالجملة الطهارات كلها، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات، من الصدقات والقربات وأشباه ذلك.

---

(١) المستصفى؛ للغزالي (١/ ٢٥٨)، الموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٨).
(٢) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٣/ ١٩١)، الموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٨)، الإحكام؛ للآمدي (٣/ ٣٠٠).
(٣) انظر: التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٣/ ١٩١).
(٤) المدخل؛ لابن بدران (٢٩٥).
(٥) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٩).
(٦) انظر: المرجع السابق (٢/ ٩).
(٧) المرجع السابق (٢/ ٩).

وفي العادات: كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات، والمشارب المستخبثات، والإسراف والإقتار في المتناولات.

وفي المعاملات: كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها، وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها.

وفي الجنايات: كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

قال الشاطبي بعد سياقِه لهذه الأمثلة: «وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها، فهذه الأمور راجعةٌ إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقدانها بمخلٍّ بأمرٍ ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين»[(١)]. اهـ.

ثم ينتقل الشاطبي إثر ذلك إلى مستوىً آخر من مستويات المقاصد الشرعية، فيقرر أن كل مرتبةٍ من هذه المراتب الثلاث ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة، مما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية، فأما الأولى، وهي الضرورية، فنحو التماثل في القصاص، فإنه لا تدعو إليه ضرورةٌ، ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه تكميلي، وأما الثانية، وهي الحاجية، فكاعتبار الكفء، ومهر المثل في الصغيرة، فإن ذلك كله لا تدعو إليه حاجةٌ مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة، وأما الثالثة، وهي التحسينية، فكآداب الأحداث، ومندوبات الطهارات، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها، وإن كانت غير واجبة، وما أشبه ذلك. ثم يقول مجمِلاً: «ومن أمثلة هذه المسألة: أن الحاجيات كالتتمة للضروريات، وكذلك التحسينات كالتكملة للحاجيات، فإن الضروريات هي أصل المصالح»[(٢)]. اهـ.

المطلب الأول

أثر مقاصد الشريعة في الفتيا المعاصرة:

الفرع الأول: شرطُ الفتيا فهمُ المقاصد

اشترط غيرُ واحدٍ من الأصوليين أن يتوفّر المفتي على «فهمِ مقاصد الشريعة على

(١) المرجع السابق (٢/ ١٠).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ١١).

كمالها»[١]، فبعضهم ينص على هذا الشرط صراحةً، وآخرون يومئون إليه إيماءً، فقد صرّح أبو إسحاق الشاطبي بذلك، معللاً بأنَّ الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتُبرت من حيث وَضَعَها الشارعُ كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، وأنَّه قد استقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألةٍ من مسائل الشريعة[٢]، وفي كل بابٍ من أبوابها؛ «فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله»[٣].

ثم ألحقَ الشاطبي بهذا الشرط شرطاً آخر لا ينفكُّ عنه، وهو «التمكُّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها»[٤]؛ أي: في المقاصد.

وأما الإيماء إلى هذا الشرط فنجده عند من اشترط في المفتي أن يكون فقيه النفس، فقد عرَضَ أبو المعالي الجويني شروطَ المفتي، ثم قال بعدها: «وفقه النفس هو الدستور»[٥].اهـ، أي: أنَّ شروط المفتي راجعةٌ في الحقيقة إلى فقه النفس، ثم تابعه على ذلك جماعة من أهل الأصول، اشترطوا في المفتي التوفر على هذه الخصلة، وفي ذلك يقول ابن الصلاح: «ويكون فقيهَ النفس، سليم الذهن، رصين الفكر، صحيح التصرف والاستنباط، متيقظاً»[٦].اهـ، ثم في معرض كلامه عن المفتي المستقل يشترط له كونَه «ذا دربةٍ وارتياضٍ في استعمال ذلك ـ أي: الأدلة ـ، عالماً بالفقه، ضابطاً لأمهات مسائله وتفاريعه المفروغ من تمهيدها»[٧]. قلت: فقه النفس إن لم يكن الإحاطة بمجامع الأدلة الكلية، ومعرفة مرادات الشارع العامة والخاصة من التشريع؛ فلا معنى لاشتراطه إذن.

---

(١) الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ٧٦).

(٢) لا شك أن هذه مرتبة منيفة عالية، حبذا لو كانت، بيد أن النظر المنصف يقتضي القول: إنه يندر توفر أحدٍ من البشر عليها، وبالأخص في المتأخرين، لكن بكل حال حسبُنا أن نتبين بهذا أهمية المقاصد، وحفز الهمم إلى تتبعها قدر الطاقة، والله تعالى أعلم.

(٣) المرجع السابق (٤/ ٧٧). (٤) المرجع السابق (٤/ ٧٦).

(٥) البرهان (٢/ ١٣٣٣).

(٦) فتاوى ابن الصلاح (١/ ٢١)، وقارن بالبحر الرائق؛ لابن نجيم (٦/ ٢٩١)، والمدخل؛ لابن بدران (٣٧٦).

(٧) فتاوى ابن الصلاح (١/ ٢٥).

ثم على صعيد التطبيق نجد الفقهاء يستشرفون مرادات الشارع من خلال مشكاة المقاصد العامة للشريعة، ولا يقفون عند ظواهر الألفاظ إذا ما أشعرت بمضادة الأصول والكليات، بشرطِ أن تكون دلالةُ تلك الكليات في هذه الحال أقوى من ظاهر النص[(١)]، ولهذا انتقد أبو شامة[(٢)] أبا بكر ابن العربي في إيجابِه خصال الفطرة الخمس، فقد قال ابن حجر: «وأغربَ القاضي أبو بكر ابن العربي فقال: عندي أن الخصال الخمس المذكورة في هذا الحديث كلها واجبة، فإن المرء لو تركها لم تبق صورته على صورة الآدميين، فكيف من جملة المسلمين، كذا قال في شرح الموطأ، وتعقبه أبو شامة: بأن الأشياء التي مقصودها مطلوبٌ لتحسين الخلق، وهي النظافة، لا تحتاج إلى ورود أمر إيجاب للشارع فيها[(٣)]، اكتفاءً بدواعي الأنفس، فمجرد الندب إليها كاف»[(٤)].اهـ، فهذا الفقيه أبو شامة لا يكتفي بظاهر النص، الذي استفاد منه ابن العربي الوجوب، بل نظر إلى المقصد العام للشريعة في هذا الباب، من اكتفائها بمجرد الندب فيما هو تحسينيٌّ من المأمورات. ولستُ الآن بصدد تحقيق البحث في هذا الحكم الخاص، إذ هو مبحوثٌ في محله من كتب الفروع، لكني أكتفي بهذه الإشارة للدلالة على استحضار الفقهاء للمقاصد في الاستنباط، واستدعائهم لها عند الموازنة والترجيح.

وقد وجدنا الشارع الحكيم يراعي المقاصد، ويعتدُّ بالنتائج والآثار المترتبة على أحكامه، وما تؤول إليه أفعال المكلفين، ومن ذلك ما رواه أبو هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما قالا: «سئل النبي ﷺ عن الأمة إذا زنت ولم تحصن، قال: إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم بيعوها ولو بضفير،

---

(١) ومما قاله ابن قدامه في المغني في معرض ردّه على المعترضين على نقض الوضوء بأكل لحم الجزور: «لا بدَّ من دليلٍ نصرف به اللفظَ عن ظاهره، ويجب أن يكون الدليلُ له من القوة بقدر قوة الظواهر المتروكة، وأقوى منها، وليس لهم دليلٌ».اهـ، المغني (١/ ١٢٢).

(٢) **أبو شامة**: الإمامُ الحافظ العلامة المجتهد ذو الفنون، شهابُ الدين أبو القاسم عبد الرحمٰن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان المقدسي، ثم الدمشقي الشافعي، المقرئ النحوي، برع في علم اللسان والقراءات، شرح الشاطبية، واختصر تاريخ دمشق، توفي عام (٦٦٥هـ)، معرفة القراء الكبار؛ للذهبي (٢/ ٦٧٣)، طبقات الحفاظ؛ للسيوطي (٥١٠).

(٣) بسط الكلام في تقرير هذا المعنى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في المقاصد، انظر: (٢١٣) منه.

(٤) فتح الباري؛ لابن حجر (١٠/ ٣٣٩، ٣٤٠).

قال ابن شهاب[١]: ولا أدري أبعد الثالثة أو الرابعة، والضفير: الحبل»[٢]، فقد ذكر ابن دقيق العيد أنَّ في الحديث إشارةً إلى أن العقوبة في التعزيرات[٣] إذا لم يفد مقصودها الزجر لا تفعل؛ لأن إقامة الحد واجبة، فلما تكرر ذلك ولم يفد؛ عدل إلى ترك شرط إقامته على السيد وهو الملك، ولذلك قال: «**بيعوها**»، ولم يقل: اجلدوها كلما زنت، قال: «وقد تعرض إمام الحرمين لشيء من ذلك؛ فقال: إذا علم المعزِّر أن التأديب لا يحصل إلا بالضرب المبرح فليتركه؛ لأن المبرح يهلك، وليس له الإهلاك، وغير المبرح لا يفيد»[٤].اهـ.

وتتوجَّه العناية بهذا الشرط[٥] في عصرنا الحاضر، حيث تتعالى الدعوات إلى تجديد الفقه وأصوله، وإعادة النظر في الخطاب الفقهي بعامة، وهذه الدعوات وإن نادى بها بعضُ الغيورين الناصحين، الذين نشاركهم هذا الهم النبيل، إلا أن بعضاً ممن تصدَّى للدعوة إليها ليسو من علم الشريعة بسبيل، فهم في حديثهم فيه كالأجنبي عنه، بحيث عادت كتاباتهم على الفقه بخلخلة الأركان، وخلط المقاصد بالوسائل، وإرباك غير المختص من المسلمين في محكماتِ الشريعة وثوابتها.

الفرع الثاني: أثر المقاصد في تصرف المفتي بالاجتهاد

أولاً: إمداد المفتي بالفتيا فيما لا يجد فيه نصاً:

معلومٌ أن جلَّ الفقه مدلولٌ عليه بنصوص الكتاب والسنة، إذ جاءت أدلتهما نصوصاً عامةً جامعةً، لتستوعب ما لا يحصره العدُّ من الوقائع[٦]، إذ من غير الممكن أن يُنصَّ على كل شيءٍ باسمه الخاص، ومن اشترط ذلك عُدَّ من جملة الجهلة بدين الله، قال أبو العباس ابن تيمية في معرض كلامه عن الحشيشة: «وأما قول القائل: إن هذه ما فيها آيةٌ ولا حديث، فهذا من جهله، فإن القرآن والحديث فيهما كلماتٌ جامعةٌ، هي قواعد عامة، وقضايا كلية، تتناول كلما دخل فيها، وكلما دخل فيها فهو مذكورٌ في القرآن والحديث باسمه العام، وإلا فلا يمكن ذكر كل شيءٍ

(١) الزُّهري.
(٢) أخرجه البخاري برقم (٢٠٤٦) (٢/٧٥٦)، ومسلم برقم (١٧٠٣) (٣/١٣٢٩).
(٣) يُلحظ هنا أن الحديث وارد في حدٍّ شرعي، وليس في عقوبة تعزيرية.
(٤) إحكام الأحكام، لابن دقيق العيد (٤/١١٢)، وانظر: فتح الباري؛ لابن حجر (١٢/ ١٦٥).
(٥) أي: شرط فهم المقاصد فيمن يتصدَّى للفتيا.
(٦) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٤١٢).

باسمه الخاص»[١]. اهـ.

غير أنه حين تستحكم النازلة، وتقع الواقعة بالناس؛ فلربما اعترى فقيهَ النفس ـ فضلاً عمن دونه ـ عارضٌ من نسيانٍ للدليل، أو طائفٌ من الذهول عنه، وحينئذٍ يلجأ إلى ما وعاه من مقاصد الشرع العامة، أو مقاصده الخاصة في الباب المعيَّن، وهو إن أخذ بهذا المستمسك لم يكَد يندُّ عنه جوابٌ في مسألةٍ أيّاً كانت، وهذا ضربٌ من الرأي محمودٌ، وهو الذي جاءت الأدلة بالأمر به[٢]، وتوطأ أئمة الصحابة ﷺ على الأخذ به؛ إذا لم يستبِن لهم في المسألة كتابٌ ولا سنةٌ[٣]، وقد أشار إلى هذا المعنى كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري، حيث قال فيه: «ثم الفهمَ الفهمَ فيما أُدليَ إليك مما ورد عليك، مما ليس في قرآنٍ ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله، وأشبهها بالحق»[٤]. اهـ، فهذه الوصية العظيمة تعرض أوجه الرأي الصحيح، ومن جملتها أن يستقرئ المجتهد نظائر المسألة التي يراد الحكم فيها، وينظر في تفاريق نصوص الباب، متحرياً العلل والمناسبات التي لأجلها سيقت تلك الأدلة، بحيث يتهدَّى إلى مراد الشارع ومقصِدِه في ذلك الباب، ومن ثَمَّ يعتمد ذلك المقصِد فيما لم يقف فيه على نصٍّ خاص، وقد جعل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور هذا طريقاً من طرائق إثبات المقاصد[٥]، ثم ضرب لذلك مثالاً، فقال: «النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، علَّته طلب رواج الطعام في الأسواق، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئةً، إذا حُمل على إطلاقه عند الجمهور؛ علته أن لا يبقى الطعام في الذمة؛ فيفوت رواجه، والنهي عن الاحتكار في الطعام، لحديث مسلم عن معمرٍ مرفوعاً: «**من احتكر طعاماً فهو خاطئ**»[٦]؛ علته إقلال الطعام من

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٤/٢٠٦).

(٢) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ١٢٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٢٥) وما بعدها.

(٤) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ١٢٦)، قال ابن القيم: «وهذا كتاب جليلٌ، تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوجُ شيء إليه، وإلى تأمله والتفقه فيه». اهـ.

(٥) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية (١٣٨).

(٦) لم أجده بهذا اللفظ لمسلم، فلفظ مسلم: «**من احتكر فهو خاطئ**»، أخرجه في صحيحه عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيب، عن معمر بن عبد الله ﷺ مرفوعاً، ثم أخرجه بلفظ آخر: «**لا يحتكر إلا خاطئ**»، وذلك من طريق: محمد بن عمرو بن عطاء، عن سعيد بن =

الأسواق»[(١)]، وبعد أن يعرض الشيخ هذه الصور الثلاث؛ يستخلص من مجموعها مقصداً من مقاصد الباب، فيقول: «فبهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام، وتيسير تناوله؛ مقصِدٌ من مقاصد الشريعة، فنعمد إلى هذا المقصد فنجعله أصلاً، ونقول: إن الرواج إنما يكون بصورٍ من المعاوضات، والإقلالُ إنما يكون بصورٍ أخرى من المعاوضات، إذ الناس لا يتركون التبايع، فما عدا هذه الأصناف من المعاوضات لا يُخشى عدم رواج الطعام، ولذلك قلنا: تجوز الشركة والتولية، والإقالة في الطعام قبلَ قبضه»[(٢)].

هذا؛ وقد استقرأ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور تصرفات أهل الفتيا بفقههم في الشريعة[(٣)]، وذكر من جملتها: «إعطاء حكمٍ لفعلٍ أو حادثٍ حدثَ للناس، لا يعرف

= المسيب به، برقم (١٦٠٥) (٣/ ١٢٢٨)، وباللفظ الأخير أخرجه الترمذي برقم (١٢٦٧) (٣/ ٥٦٧)، وقال: حسنٌ صحيحٌ، وأبو داود برقم (٣٤٤٧) (٣/ ٢٧١).

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (١٣٨)، وبنحو هذا التعليل قال ابن القيم، فبعد أن قرر أن المقصد من المنع كونه ذريعة إلى أن يضيّق على الناس أقواتهم، قال: «ولهذا لا يمنع من احتكار ما لا يضر الناس». اهـ، إعلام الموقعين (٣/ ١٥٤).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية (١٣٨).

(٣) عقد ابن عاشور فصلاً في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»؛ وعنوَنَه بقوله: «احتياجُ الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة»، ثم فصَّل تلك الأنحاء التي عليها مدار تصرف المجتهدين بفقههم، وذلك كما يأتي:

النحو الأول: فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي والشرعي.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها، ليستيقن أن تلك الأدلة سالمةٌ مما يبطل دلالتها، ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن تُعرف علل التشريعات الثابتة بطريقٍ من طرق مسالك العلة المبينة في أصول الفقه.

النحو الرابع: إعطاء حكمٍ لفعلٍ أو حادثٍ حدثَ للناس، لا يعرف حكمه فيما لاحَ للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظيرٌ يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقِّي بعضَ أحكام الشريعة الثابتة عنده؛ تلقِّيَ من لم يعرف عللَ أحكامها، ولا حكمةَ التشريع في تشريعها، فيُسمِّي هذا النوعَ بالتعبدي.

ثم قال: «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها». اهـ. ثم مضى في بيان مبلغ تلك الحاجة في كل نوعٍ بما يحسن الوقوف عليه، انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية (١٣١).

حكمه فيما لاحَ للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظيرٌ يقاس عليه»[١].

ثم اختصَّ ابن عاشور هذا القسم بمزيد تأكيدٍ، فقال: «احتياجه ـ أي: الفقيه ـ فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالكٌ حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضاً قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية، وسمَّوا الجميع بالمناسب»[٢].

وبهذا يمكن للمجتهد المعاصر أن يوجد الأحكام للمسائل الجديدة، مما لا يعلم فيه نصاً خاصاً، فيرجع إلى «مقاصد الشريعة لاستنباط الأحكام بالاجتهاد»[٣].

ثانياً: ضبط مشارع الخلاف في الفتيا:

الشريعة حقٌّ كلها، والحق لا يتعدد، وإنما نشأ الخلاف جرَّاءَ أسبابٍ بشريةٍ، اقتضت هذا التباين والتخالف في مسائل الفقه، وإذا كان الخلافُ الناجمُ عن اجتهادٍ مستوفٍ لشرائطه؛ مقبولاً شرعاً، فإنه ينبغي أن يضبط هذا القبول بما يعصم عن الوقوع في التشرذم الفقهي، واضطراب الأقاويل في مسائل العلم؛ بسبب الأنظار الشاطحة عن جادة الراسخين، ويعظم الخطب في هذا إذا كانت المسألة مفترضةً فيما يتعلق بشؤون الأمة عامةً، مما يختصُّ بالنظر فيه من كان منهم أدخلَ في علوم الاجتهاد، وأفقه بمآخذ السياسة الشرعية[٤].

ولهذا يؤكد الشاطبي على أن السبيل إلى اطِّراح الأقوال الغريبة مما لا يلائم قواعد الشرع؛ هو سلوك طريقة الراسخين في العلم، التي يرسمها أبو إسحاق بقوله: «أن تؤخذَ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها، وجزئياتها المرتَّبة عليها ....»، إلى أن يقول: «فشأن الراسخين تصوُّر الشريعة صورةً واحدةً، يخدم بعضها بعضاً؛ كأعضاء الإنسان إذا صوِّرت صورةً مثمرةً»[٥]، وهذا تصويرٌ دقيقٌ،

---

(١) المرجع السابق. (٢) المرجع السابق.

(٣) مقاصد الشريعة؛ للزحيلي (٣١١)، مجلة كلية الشريعة، بجامعة أم القرى، العدد (٦)، ١٤٠٢، ١٤٠٣هـ.

(٤) ثمة فرقٌ بين **الخلاف الفقهي الرشيد** من جهة، **والتشرذم في الرأي** من جهةٍ أخرى، فالأول مقبول، وهو الخلاف الحاصل من أهل العلم والإيمان بعد استيفاء النظر في الواقعة، أما الثاني فمردود، وهو الصادر ممن لم تكتمل له آلة النظر الفقهي، أو أنه توفر عليها، لكن لم يستوفِ النظر في الواقعة، فأصدر فتاوى منقوصة من حيث البحث والنظر.

(٥) الاعتصام (١/ ٢٤٥).

يقرِّب به الشاطبي لنا كيف يتصوَّر أهل العلم أحكامَ الشريعة، ومواقع الأدلة التفصيلية من صورتها الكلية، بحيث يبدو الفقيهُ حين يُستفتى؛ كأنه يشرف من علٍ على هيكل الشريعة العام، ويصنع من خلال هذا النظر الكلي فتاويَ تنسجم مع تلك الصورة الكلية، وهذا التصوير متفقٌ مع ما جعله الله في كونه وشرعه من لزوم الأخذ بالعدل، والحكم بالقسط، وبالعدل قامت السماوات والأرض، وبهذا ـ والله أعلم ـ صحَّ أن يوصفَ ما جاء به النبي ﷺ بأنه ميزانٌ، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥][1] الآية، قال أبو العباس ابن تيمية: «فإن الله ﷻ بعث رسله بالعدل، وأنزل الميزان مع الكتاب، والميزان يتضمن العدلَ، وما يعرف به العدل»[2].اهـ.

وذلك خلافاً لمتبعي الشبهات الذين شأنهم «أخذُ دليلٍ ما، أيِّ دليلٍ كانَ عفواً وأخذاً أولياً، وإن كان ثمَّ ما يعارضه من كلي أو جزئي»[3]، وهذا ما يؤكد عليه ابن تيمية فإنه لما ذكر خروج الخوارج، وأن ابن عباس ﭬ ذكر لهم أن التحكيم في أمر أميرين لأجل دماء الأمة أولى من التحكيم في أمر الزوجين والتحكيم لأجل دم الصيد، قال أبو العباس ابن تيمية: «وهذا استدلالٌ من ابن عباس ﭬ بالاعتبار وقياس الأولى، وهو من الميزان، فاستدل عليهم بالكتاب والميزان»[4].اهـ.

وهذا يبين أن الخوارج إنما أُتوا من قصور النظر في الأدلة، واختلال الميزان العلمي، فوقع منهم الغلو في جانبٍ من الشريعة، والجفاء في جوانب أُخَر، وهكذا أهل الفتيا، فكل من قصَّر منهم في بابٍ من أبواب العلم، أو منعه، أو ضيَّق على نفسه أو غيره فيه، فلا بدَّ أن يضطرَّ إلى أن يتوسَّع في بابٍ آخر أكثر مما يحتمله[5].

والمتأمل في تاريخ الخلاف بين أهل الإسلام، وما حدث من المقالات الكلامية فيما بينهم؛ يجد أنه ما اشتجرَت تلك المذاهب، «ووقعَ الخلافُ، وكثرت النحل، وتقطَّعت العِصَم، وتعادى المسلمون، وأكفرَ بعضُهم بعضاً»[6]، إلا حينَ «تعلَّقَ كلٌّ

---

(١) في معنى الميزان في الآية أقوال، منها: أنه ما أنزله الله في كتبه من الأحكام، وقيل غير ذلك، انظر: تفسير القرطبي (١٦/ ١٥).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٧٦)، وانظر: (٢٨/ ٣٧) منه، وإعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ١٣٣).

(٣) الاعتصام (١/ ٢٤٥).

(٤) مجموع الفتاوى (١٩/ ٩٠، ٩١).

(٥) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٤١٦).

(٦) تأويل مختلف الحديث؛ لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٥).

فريقٍ منهم لمذهبه بجنسٍ من الحديث»[١]، فمنهم من أخذ نصوص الوعد؛ واطَّرَحَ نصوص الوعيد، ومنهم من عكَسَ، وهكذا في سائر أبواب الدين.

ومما قاله الشاطبي في تقرير أهمية المقاصد أنه أحال عليها في الفصل بين الأقوال المضطربة في المسألة الواحدة، فإنه لما تكلم عن الحيل، وقسمها إلى ثلاثة أقسام:

أولها: لا خلاف في بطلانه؛ كحيَل المنافقين والمرائين.

وثانيها: لا خلاف في جوازه؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها.

وأما **ثالثها**: فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار، من جهة أنه لم يتبين فيه بدليلٍ واضحٍ قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني.

وبعد أن ذكر الشاطبي النِّزاع في هذا القسم قال: «ولا يصح أن يقال إن من أجاز التحيل في بعض المسائل مقرٌّ بأنه خالف في ذلك قصدَ الشارع، بل إنما أجازه بناءً على تحري قصده، وأن مسألته لاحقة بقسم التحيل الجائز، الذي علم قصد الشارع إليه؛ لأن مصادمة الشارع صراحاً، علماً أو ظناً؛ لا تصدر من عوام المسلمين، فضلاً عن أئمة الهدى وعلماء الدين، نفعنا الله بهم، كما أن المانع إنما منع بناءً على أن ذلك مخالفٌ لقصد الشارع، ولما وضع في الأحكام من المصالح»[٢].اهـ.

ثالثاً: العصمة من الزلل في الفتيا:

إن التعرُّف على مقاصد الشريعة، ورعاية المجتهد لها في تصرفه باجتهاده، فتياً وحكماً؛ لَمِن العواصم التي تحميه من الجنوح إلى الخطأ والزلل، وهذا ما يؤكِّد عليه الشاطبي في مواضع من كتبه، بل إنه يقرر أن الفقيه المجتهد، وإن كان عالماً بالمقاصد، فإنه إذا غفل عنها زلَّ في اجتهاده، وزلَّة العالِم ـ كما يقول الشاطبي ـ «أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه»[٣].

وإذا كان هذا شأن المجتهد الخبير بمقاصد الشرع، فما بالك بمن قصروا عن هذه المرتبة ـ كما يقول د. الريسوني ـ[٤]، ولهذا تجد الشاطبي كلما حمل على المنحرفين في فهم الدين، أسند ذلك إلى الجهل بمقاصد الشريعة، فمن هؤلاء ناسٌ

---

(١) المرجع السابق.
(٢) الموافقات (٢/ ٢٩٤).
(٣) الموافقات (٤/ ١٢٢)، وانظر: نظرية المقاصد؛ للريسوني (٣٣١).
(٤) انظر: نظرية المقاصد؛ للريسوني (٣٣١).

يرون أنفسهم أهلاً للاجتهاد في الدين، فيتجرءون على أحكامه وشريعته، حتى لتجدَ أحدهم «آخذاً ببعض جزئياتها في هدمِ كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ رأيه، من غير إحاطةٍ بمعانيها، ولا راجعٍ رجوع الافتقار إليها...، ويعين على هذا: الجهلُ بمقاصد الشريعة، وتوهُّم بلوغٍ مرتبة الاجتهاد»[١].

ويؤكد ابنُ القيم على أهمية مراعاة المقاصد في تفسير النصوص الشرعية، وأن على الفقيه استحضار المعاني والمقاصد، دون الوقوف على أحرف الألفاظ، فإنَّ «العارف يقول: ماذا أراد، واللفظي يقول: ماذا قال؟»[٢].

ثم إن من أوجه الوقوع في الزلل في الفتيا، الأخذ بالأقوال الضعيفة والشاذة، المضادَّة لمقاصد الشريعة، والمخالفة لأدلتها، فإذا ما اختبرها الفقيه بمعيار المقاصد؛ تبين له وجه الصواب فيها، وانفرز الصحيح من الضعيف، وهكذا حين تتساوى الأقوال المختلفة في نظر المجتهد، وتتقابل أدلتها لديه؛ يفزع إلى علم المقاصد، فيرجح من الأقوال ما هو أدنى إلى تحقيق مقاصد الشريعة، وأحرى بجلب المصالح التي دعت إليها، واجتناب المفاسد التي نفَّرت منها[٣]. على أنَّ قولاً من الأقوال التي تُعزى إلى إمامٍ من الأئمة، نصاً أو تخريجاً، وربما كان ذلك القول راسخاً في الدلالة، مناسباً لمقاصد الشريعة في عصرٍ من الأعصر السالفة، لكن لمَّا تغير العصر، واستجدَّت للناس أحوالٌ لم تكن قبلُ؛ عادَ القولُ به ضعيفاً، غريباً على مقاصد الشريعة وأحكامها، لا ينتهض للأخذ به شرعاً، بحيث لو عُرِض على قائله من الأئمة لم يلتزم لوازمه، ولرجع عنه[٤].

ومما يعتصم فيه الفقيه بمعيار المقاصد؛ ما إذا عُرِض عليه استفتاءٌ حولَ مسألة تتعلق بعرفٍ حادثٍ، أو قانونٍ طارئٍ فرضته الدولة الإسلامية، وطُلِب إليه الحكم فيه، فإن من الخطأ البيِّن أن يطلق القول بالجواز حيث لم يجد نصَّاً من كتابٍ أو سنةٍ في محل السؤال، إذ لا بدَّ حينئذٍ من عرض تلك الأعراف والقوانين المستحدثة على قواعد الشريعة ومقاصدها العامة، فإن كانت تخلُّ بأحد تلك المقاصد، بحيث يترتب على هذا الإخلال مفسدةٌ راجحةٌ؛ لم يكن بدٌّ من القول بمنعها، وإن كان

---

(١) الموافقات؛ للشاطبي (٤/١٢٦)، وانظر: نظرية المقاصد؛ للريسوني (٣٣١).

(٢) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/٢٨١).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة؛ د. محمد مصطفى الزحيلي، بحث منشور في مجلة كلية الشريعة بجامعة أم القرى (٣١٠)، العدد (٦)، ١٤٠٢، ١٤٠٣هـ.

(٤) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/٢٨٦).

أصلُ الاستصحاب يقضي بالجواز، لما قد تقرَّر ـ فيما تقدَّم ـ من أن الاستصحاب عند القائلين به أضعفُ الأدلة وآخرُها[(١)]. ذلك أن الله ﷻ لما أَمَرَ بطاعة ولاة الأمر من الحكام في حال الوفاق؛ أمر عند التنازع بالردِّ إلى الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩]، وكذلك الشأن في الأعراف التي كانت قبل الإسلام، حيث جاء الدين مهيمناً عليها، وكساها ثوب الشرعة؛ إذا كانت لا تتنافى مع غايته، وما قصد إليه»[(٢)].

المطلب الثاني

ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الفتيا المعاصرة

الفرع الأول: ضابط تحقق القصدية

بدهيٌّ أن يُعنى المفتي بالتحقق من مقصودية المعنى الذي ناطَ به فتياه شرعاً، ذلك أنَّ حقيقة الفتيا «الإخبار بحكم الشارع» كما تقدَّم، وما لم يتحقق كونه مقصوداً للشارع؛ لا تصحُّ نسبته إليه بحال، بل تكون الفتيا حينئذٍ ضرباً من التخرُّص والتقوُّل، واتباعاً للظنون والأوهام، وهذا المقام جديرٌ بالضبط والإحكام؛ وإلا فإن إطلاق القول في هذا الباب ربما أفضى إلى خلخلة هذه الشرعة المباركة وانحلالها، التي هي منوطةٌ أصلاً بالضبط والإحكام[(٣)]، ولذا فقد اشترط الطاهر بن عاشور لما يصحُّ اعتباره مقصداً شرعياً: الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطِّراد[(٤)]، وفيما يأتي بيان هذه الشرائط:

أولاً: الثبوت:

والمراد به «أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحققها، أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم»[(٥)]، ومن هنا أخطأ طوائف من المنتسبين إلى هذه الشريعة من المتقدمين والمتأخرين، حين عمدوا إلى بعض المعاني، وجعلوها مقصودةً شرعاً، وليست به،

(١) انظر الصفحة (٢٦١) من هذا البحث.
(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها؛ لعلال الفاسي (٢٥).
(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لابن عاشور (١٨٤).
(٤) انظر: المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق.

ثم ابتنوا على ذلك أحكاماً وتصرفات نسبوها إلى الشرع المطهر، وهو منها براء، فاشتطُّوا بذلك عن جادَّة الشريعة شططاً بعيداً، وهو ما يفسِّر وقوع الافتراق المذموم في هذه الأمة، حيث اتُّخِذَ أصلاً ما ليس بأصل، ثم حوكمت النصوص والأدلة المحكمة إلى ذلك الأصل المتوهَّم. ولهذا خطَّأ السلف طائفة الصوفية، الذين غلَوا في مقام الزهد، وفسَّروه بأنه «الزهد في المباح»، فاصطنعوا بذلك صراعاً بين غرائز الإنسان، وميوله الفطرية؛ وأحكام الشريعة وتكليفاتها[1].

وفي معرض تفنيده لشبهة هؤلاء نجد الشاطبي يحدد ماهية المباح، فيقول: «إن المباح هو المخير فيه بين الفعل والترك، من غير مدحٍ ولا ذمٍّ لا على الفعل، ولا على الترك، فإذا تحقق الاستواء شرعاً والتخيير؛ لم يتصور أن يكون التاركُ به مطيعاً، لعدم تعلق الطلب بالترك، فإن الطاعة لا تكون إلا مع الطلب، ولا طلب فلا طاعة»[2]، ثم يستطرد بعد ذلك في دفع شبهات المعارضين[3]، وبنظرةٍ مقاصدية يتوجه الشاطبي إلى تنظيم التعامل مع المباح فعلاً وتركاً، ويجعله على أقسامٍ ثلاثةٍ:

القسم الأول: أن يكون ذريعةً إلى منهي عنه؛ فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك.

القسم الثاني: أن يكون ذريعةً إلى مأمورٍ به؛ كالمستعان به على أمرٍ أخروي، فهذا له حكمُ ما تُوُسِّل به إليه.

القسم الثالث: ألا يكون ذريعةً إلى شيءٍ، وهو المباح المطلق[4].

ثانياً: الظهور:

والمراد به «الاتضاح، بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهِه»[5]، ويمثِّل له ابن عاشور بحفظ النسب، الذي هو المقصد من مشروعية النكاح، إذ هو معنىً ظاهرٌ، ولا يلتبس بحفظه «الذي يحصل بالمخادنة، أو بالإلاطة، وهي: إلصاق المرأة البغيّ الحملَ الذي تعلقه برجلٍ معين ممن ضاجعوها»[6].

---

(١) انظر: القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي؛ د. فهمي محمد علوان (٥٦)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.

(٢) الموافقات (١/ ٧٦).

(٣) المرجع السابق (١/ ٧٩) وما بعدها.

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٨٠).

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لابن عاشور (١٨٤).

(٦) المرجع السابق.

ثالثاً: الانضباط:

وهو «أن يكون للمعنى حدٌّ معتبر، لا يتجاوزه، ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصداً شرعياً قدراً غير مشكك فيه»[(١)]. وقد مثل له ابن عاشور بحفظ العقل «إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات العقلاء[(٢)]، الذي هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار»[(٣)]. ومن ثم لم يعتدَّ أهل العلم من السلف فمن بعدهم بالحساب الفلكي في إثبات الأهلة؛ لأن هذا شيءٌ لا ينضبط بين أهله[(٤)]، فلم يصحَّ ترتيب الأحكام عليه.

وبهذا الضابط تخرج بعض المعاني التي حاول بعض المعاصرين إقحامها في جملة مقاصد الشريعة؛ كمعنى الحرية، ومعنى المساواة، فإن هذين لا يكادان ينضبطان في تفاريع الشريعة وتصاريفها إذا ما نزِّلت على الوقائع، والمعنى الأحكم الذي راعته الشريعة في هذا السياق هو معنى العدل والقسط، وربما تترقى الحرية والمساواة إلى أن يكونا من متممات العدل ومكملاته، أما أن يستقلا بالقصدية فبعيد في النظر المقاصدي، بالنظر إلى شرط الانضباط.

رابعاً: الاطراد:

والمراد به «ألا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار»[(٥)]، ويمثل لذلك: باعتبار وصفي الإسلام، والقدرة على الإنفاق في تحقق مقصد الكفاءة في النكاح[(٦)]، فمهما تحقق هذان الوصفان أمكن الجزم بتحقق الكفاءة المطلوبة في عقدة النكاح أبداً، وفي كل الأحوال، بخلاف التماثل في الإثراء، أو في القبيلية، فإن مالكاً ومن وافقه لم يعولوا عليهما في تصحيح العقد[(٧)].

فكأن ابن عاشور يريد أن يقول: إن توفر الكفاءة في الطبقة الاجتماعية، والشرف النسبي؛ لا يطّرد توفرهما في أغلب الأزمنة والأمكنة، فضلاً عن توفرهما لكل أحد،

---

(١) المرجع السابق.

(٢) تصرف محقق الكتاب بزيادة لفظة «غير» قبل العقلاء، وهو تحريفٌ للمعنى، وسياق الكلام يستقيم بدونها، وهو الموافق لطبعتي الاستقامة (ص٥٢)، والشركة التونسية (ص٥٢)، كما ذكر المحقق نفسه.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٨٦/٢٥) وما بعدها.

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية؛ لابن عاشور (١٨٤).

(٦) المرجع السابق. (٧) المرجع السابق.

وعليه فلا يصح أن يعدًّا من مقاصد الكفاءة المطلوبة في النكاح، وهذا حقٌّ فإن القول بذلك يفضي إلى فتنةٍ في الأرض وفسادٍ كبير.

الفرع الثاني: ضابط الموازنة بين المقاصد والأدلة الأخرى

مما تنضبط به عملية الاجتهاد أن ينظر المجتهد في أدلة الباب، متوخياً الموازنة بين تلك الأدلة، مراعياً مقتضيات الظروف المقارنة للنازلة، زماناً ومكاناً وحالاً، وذلك أن هذه الشريعة متكاملة الأصول والقواعد، منضبطة المآخذ والموارد، بشرط التثبت والتدبر والتبين، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]، فمهما أُلحق بها من الأقوال والفتاوي المنعوتة بالتناقض والاضطراب فليست من هذه الشريعة في شيء، وإن أُلحقت بها بنوعٍ من التأويل الخاطيء.

ومن ثم فإن على المفتي حال النظر في الفتيا أن يستحضر أدلة الشريعة الخاصة، ومقاصدها العامة، ويجيل نظره بين هذه وتلك موازنةً ومعادلةً، وهذا «ضربٌ من الاجتهاد المقاصدي»[1]، وقد نبَّه الشاطبي ـ غير ما مرة ـ على هذا المسلك الاجتهادي، المنسِّق بين كليات الشريعة وجزئياتها[2]، وإن كان قد حقق الكلام في ذلك في المسألة الأولى من كتاب الأدلة[3]، فبعد أن افتتحها ببيان أن الشريعة كلها مبنية على «قصد المحافظة على المراتب الثلاث: من الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات»، وأنها «كلياتٌ تقضي على كل جزئيٍّ تحتها»، «إذ ليس فوق هذه الكليات كليٌّ تنتهي إليه»، «وإذا كان كذلك؛ وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة فما تحتها مستمدةً من تلك الأصول الكلية، شأنَ الجزئيات مع كلياتها في كل نوعٍ من أنواع الموجودات، فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محالٌ أن تكون الجزئيات مستغنيةً عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئيٍّ معرضاً عن كليِّه فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليِّه فهو مخطئٌ؛ كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيِّه»[4].

ويواصل الشاطبي تركيب الصورة الكلية التي هي منتهى نظر الفقيه المجتهد، وبها

---

(١) نظرية المقاصد؛ للريسوني (٣٤٢).

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: الموافقات (٣/ ٥) وما بعدها.

(٤) الموافقات (٣/ ٨).

تتم الموازنة بين الكليات والجزئيات، فيقول: «فإذا ثبت بالاستقراء قاعدةٌ كليةٌ، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما؛ لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومةٌ ضرورةً بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي»[1]، والحاصل أنه لا بد عند الشاطبي من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس، وهذا «منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلْقُهم في مرامي الاجتهاد»[2].

وبهذا يمكن للمفتي أن يأتي في فتياه على أدلة الشريعة كلها، ويهيمن على جزئيها وكليِّها، بحيث لا ينقض أصلاً كلياً، ولا يناكف نصاً جزئياً، ولو أن مفتي عصرنا هذا التزموا هذه الجادَّة «الشاطبية»؛ لكُفينا كثيراً من مظاهر الخلل والشطط في المجال الفقهي، على أننا حيثما قلنا بمشروعية النظر المقاصدي؛ فإنما يستقيم ذلك بأن يكون رائدَ المفتي تحري حكم الله تعالى، بالنظر المصلحي الشرعي، لا الشهواني[3].

يبين ذلك أن أكثر الفقهاء اشترطوا ألا تزوَّج الفتاة إلا بإذن وليها، وهو الأب هنا أصالةً[4]، لكن ما الحكم إذا ما كان الأب غائباً غيبةً قريبةً معلومةً، تمكن مخاطبته، هنا لم يختلفوا ـ كما قرره ابن رشد ـ في أنها لا تزوَّج إلا بإذنه، ثم يستدرك فيقول: «وليس يبعد بحسب النظر المصلحي، الذي انبنى عليه هذا النظر، أن يقال: إن ضاق الوقت، وخشي السلطان عليها الفساد زوِّجت، وإن كان الموضع قريباً»[5]، ولاحظ قوله: «بحسب النظر المصلحي»، فإن هذا استنادٌ منه إلى مقاصد هذا العقد الشرعي، وقضاءٌ منه به على أصل الشرط المقرَّر بالشرع، وذلك أن من أعظم مقاصد النكاح إعفاف الفتاة، وسدُّ ذرائع الفساد أن تطرَّق إليها، فإن أدَّى الجمود على بعض الشرائط التكميلية إلى نقيض مقصوده؛ كان تجاوز ذلك المكمِّل مقصوداً شرعاً، لئلا يعود على أصله بالإبطال، وهذا حقيقةُ الموازنة المقصودة ها هنا.

---

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق (٣/ ١٣).
(٣) انظر: فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم (٢/ ١٣١).
(٤) بداية المجتهد (٢/ ٧).
(٥) بداية المجتهد (٢/ ١٣).

الفرع الثالث: ضابط مراعاة مراتب المقاصد

تقدَّم أن المقاصد في نفسها مراتب متفاوتة، بعضها آكد من بعض، وهي منقسمة عندهم إلى المراتب الآتية: مقاصد ضرورية، ومقاصد حاجية، ومقاصد تحسينية. وتظهر أهمية هذا التقسيم حالَ تقابل المصالح، وتعارض مداركها، فيقدَّم الضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني، كما يقدَّم مكمل الضروري على الحاجي، ومكمل الحاجي على التحسيني، وهكذا[١].

وبعد أن يقرر الغزالي الاتفاق على حجية المقاصد، يفسِّر لنا اختلافهم في حجيتها بتعارض مقصدين أو مصلحتين فيقول: «وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجةً، وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى، ولذلك قطعنا بكون الإكراه مبيحاً لكلمة الردة، وشرب الخمر، وأكل مال الغير، وترك الصوم والصلاة؛ لأن الحذر من سفك الدم أشدُّ من هذه الأمور، ولا يباح به الزنا؛ لأنه مثل محذور الإكراه»[٢].اهـ.

فإن قيل: كيف لنا التعرف على مراتب المقاصد، ودرجة كلٍّ في مقامات الشريعة، يجيب الغزالي: بأنه يمكن معرفة ذلك بالنص على ذلك من قبل الشارع، وإلا أمكن الوقوف عليه «لا بنص واحد معين، بل بتفاريق أحكامٍ، واقتران دلالات»[٣].

ولعله لأجل هذا استطرد العز ابن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام» في بيان مراتب الأعمال، ودرجات الفضائل في الشريعة، وذلك بعد أن حقق كون الشريعة مراداً بها مصلحة بني الإنسان في العاجل والآجل[٤].

وقد حدد ابن عبد السلام غرضه بوضع كتابه هذا بأنه «بيان مصالح الطاعات والمعاملات، وسائر التصرفات لسعي العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات، ليسعى العباد في درئها، وبيان **ما يقدم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخر من بعض المفاسد على بعض**»[٥].

---

(١) انظر: المصالح المرسلة؛ د. بوركاب (٤٤).
(٢) المستصفى (١/ ١٧٩).
(٣) المرجع السابق.
(٤) انظر: قواعد الأحكام (٢٠) وما بعدها.
(٥) المرجع السابق.

وفي موضع آخر يعلل انقسام الطاعات إلى الفاضل والأفضل، لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل، وانقسام المعاصي إلى الكبير والأكبر؛ لانقسام مفاسدها إلى الرذيل والأرذل[١]، وليس هذا في باب المقاصد فحسب، بل إنه يجري في باب الوسائل أيضاً، فهي الأخرى تترتب كذلك، إذ «للوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل»[٢].

وهذا النظر التكاملي في مفردات المسائل برهانٌ من براهين كثيرة تدل على حيوية هذه الشريعة، وتوفرها على أسباب تقدُّم البشرية، وتطور العمران، كما أنه دليلٌ على شمول النظر عند الفقهاء، واجتنابهم مسالك الرعونة والجمود في مطَّرد فتاويهم وأقضيتهم، واعتبر ذلك في مسألة سعة الطريق إذا وقع فيها نزاعٌ بين المتجاورين، فقد كان الحكم فيما مضى أنهم إذا تشاجروا في سعة الطريق أن تجعل سبعة أذرع، لحديث أبي هريرة قال: «قضى النبي ﷺ إذا تشاجروا في الطريق بسبعة أذرع»[٣]، وقد نصَّ الحنابلة على أن هذا القدر لا يغيَّر بعد وضعه[٤]، لكن لما كان ذلك معللاً بأن تسلكها الأحمالُ والأثقال دخولاً وخروجاً، ويسع ما لا بد لهم من طرحه عند الأبواب[٥]، وكان هذا مناسباً لوسائل النقل القديمة من الدواب، فلما استجدَّ للناس هذه المركبات الحديثة، التي لا يسعها ما يسع تلك الدواب القديمة؛ أفتى المعاصرون بجواز التغيير وتوسعة الطريق مع تعويض أصحاب الأملاك، ولذا قال الشيخ محمد بن إبراهيم في بعض تقريراته على قول الحنابلة: «وإذا وقع في الطريق نزاعٌ فلها سبعة أذرع، ولا تغير بعد وضعها»[٦]. اهـ، قال الشيخ: «فيه نظرٌ آخر، إذا

---

(١) المرجع السابق (٢٠). (٢) المرجع السابق (٤٣).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٢٣٤١) (٢/ ٨٧٤)، قال الطبري: معناه: «أن يُجعل قدر الطريق المشتركة سبعة أذرع، ثم يبقى بعد ذلك لكلِّ واحدٍ من الشركاء في الأرض قدر ما ينتفع به، ولا يضرُّ غيره». اهـ، فتح الباري (٥/ ١١٩).

(٤) الفروع؛ لابن مفلح (٤/ ٤١٨)، الإنصاف؛ للمرداوي (٦/ ٣٦١)، شرح منتهى الإرادات؛ للبهوتي (٢/ ٣٦٧).

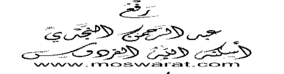
(٥) انظر: فتح الباري؛ لابن حجر (٥/ ١١٩).

(٦) كشاف القناع؛ للبهوتي (٤/ ١٨٨)، ونصه: «(ولو اختلفوا في الطريق وقت الإحياء جُعلت سبعة أذرع) للخبر (ولا تغيَّر) الطريق (بعد وضعها، وإن زادت على سبعة أذرع؛ لأنها للمسلمين) فلا يختصُّ أحدٌ منهم بشيءٍ منها». اهـ.

نُظر نظرٌ عموميٌّ الظاهر لا بأس بذلك، لمَّا وجدت السيارة، فإن فيها ضخامةً وسرعةً، فإذا رؤي التصرف خصوصاً مع العوض فإن فيه مصالح تغمر المفاسد، مثل هذا التصرف الموجود»[1].اهـ.



(١) فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم (٨/ ٢٤٩، ٢٥٠)، وهذا التقرير مؤرَّخٌ عام ١٣٧٤هـ.





المبحث الثاني

القواعد والضوابط الأصولية والفقهية

المطلب الأول
القواعد الأصولية

الفرع الأول: تعريف القواعد الأصولية وأهميتها

المسألة الأولى: تعريف القواعد الأصولية:

القواعد في اللغة: جمع قاعدة، وهي أساس الشيء(١)، سواءٌ أكان ذلك الشيء حسياً، أم معنوياً، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾﴾ [البقرة: ١٢٧]، وقواعد البيت إما أن يراد بها: أُسُسُه(٢)، وإما أن يراد بها جُدُرُه(٣).

ويمكن أن يجمع بين القولين بأنْ يُقال: إنَّ من عبَّر بالجُدُر أراد التعبير بالملزوم عن اللازم، إذ من لازم الجُدُر أن تكون على أُسُس، بحيث لا يمكن انفكاكها عنه عادةً(٤).

---

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (قعد) (٣/ ٣٦٢)، وقد جعل ابن فارس مادةَ (قعد) أصلاً مطّرداً منقاساً لا يُخلِف، قال: «وهو يضاهي الجلوس، وإن كان يُتكلم في مواضع لا يتكلم فيها بالجلوس».اهـ، معجم المقاييس، مادة (قعد) (٥/ ١٠٨)، ولعله يشير إلى أن (قعد) منه حسيٌّ، ومنه معنويٌّ، بخلاف (جلس) فإنه لا ينطلق إلا على الحسي.

(٢) قاله الفراء، كما في تفسير السمعاني (١/ ١٣٩).

(٣) قاله الكسائي كما في تفسير البغوي (١/ ١١٥)، واختاره الطبري، كما في تفسيره (١/ ٥٤٦)، والقرطبي، كما في تفسيره القرطبي (٢/ ١٢٠)، فقد قال: «والمعروف أنها الأساس».اهـ، وانظر: المفردات؛ للراغب (٤٠٩).

(٤) انظر في التعبير باسم الملزوم على اللازم: البرهان؛ للزركشي (٢/ ٢٦٩)، ومعاهد التنصيص؛ للعباسي (١/ ٢٣٢).

وفي الاصطلاح: عرفها الجرجاني بقوله: «هي قضيةٌ كلية، منطبقة على جميع جزئياتها»[(١)]، وعند أبي البقاء الكفوي: هي «قضيةٌ كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها»[(٢)]، واستظهر التهانوي أنها: «الكلية التي يسهل تعرف أحكام الجزئيات منها»[(٣)]، وجملة القول أن القاعدة عبارةٌ كلية تنطبق على جميع جزئياتها[(٤)]، وهذا جارٍ في جميع العلوم، فإن لكل علمٍ قواعد، تتفرع عنها جزئياته وفروعه[(٥)]، فإذا أضيفت القاعدة إلى أصول الفقه فالمراد: الأدلة العامة وأدلتها[(٦)]، وذلك خلافاً لقواعد الفقه التي هي عبارةٌ عن الأحكام العامة في الشريعة[(٧)].

المسألة الثانية: أهمية القواعد الأصولية:

تظهر أهمية القواعد الأصولية من جهة كونِ معرفتها شرطاً لصحة الفتيا، ذلك أنها العَمَد التي تتأسس عليها الأحكام، قال أبو المعالي الجويني: «المفتي من يستقل بمعرفة أحكام الشريعة نصاً واستنباطاً، فقولهم: نصاً يشير إلى معرفة اللغة والتفسير والحديث، وقولهم استنباطاً: يشير إلى معرفة الأصول والأقيسة وطرقها وفقه النفس»[(٨)]. اهـ.

وعندما ذكر ابنُ القيم شروط الفتيا؛ حكَى عن بعض الأئمة ـ كالشافعي وأحمد ـ اشتراطهم معرفة الأصول[(٩)].

فالشافعي لا يُحِلُّ لأحدٍ أن يفتي في دين الله، إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله، بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر، وما يحتاج إليه للسنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له قريحةٌ بعد هذا، فإذا كان هكذا «فله أن يتكلم ويفتي في

---

(١) التعريفات (١٧١).
(٢) الكليات (٤٨).
(٣) كشاف اصطلاحات الفنون (٥/ ١١٧٧).
(٤) انظر: القواعد الفقهية؛ للندوي (٤١).
(٥) انظر: القواعد الفقهية؛ لعلي أحمد الندوي (٤١)، دار القلم، دمشق، ط ثالثة، ١٤١٤هـ.
(٦) انظر: أصول الفقه الحد والموضوع والغاية؛ د. يعقوب الباحسين (٤٠)، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٠٨هـ.
(٧) انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٩/ ١٦٧)، القواعد الفقهية؛ للندوي (٦٧، ٦٨).
(٨) البرهان (٢/ ٨٧٠).
(٩) إعلام الموقعين (١/ ٤٦، ٤٧).

الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتي»[١].

قلتُ: الملحظ في كلام هؤلاء الأئمة الذين نقل عنهم ابن القيم أن بعضهم يعبِّر عن القواعد الأصولية بالناسخ والمنسوخ ونحوها من أحوال الأدلة، وآخر بأوجه القرآن، وآخرون بالرأي الصحيح، فهذا تواردٌ منهم على شرطية معرفة الأدلة والقواعد التي تتأسس عليها الأحكام.

الفرع الثاني: أنواع القواعد الأصولية

تتنوع القواعد ـ النظرية ـ التي اقتعدها علماء الأصول في مصنفاتهم، واتخذها فقهاء الإسلام وأرباب الفتيا منهم أصولاً عَمَليةً، فرعوا عليها مسائلهم، وصرَّفوا من خلالها فتاويهم، ولما كانت تلك القواعد من الكثرة بحيث لا يتسع هذا المقام لإيراد جميعها، فقد اخترتُ أن أورد نماذجَ من أهمها، تدلُّ على ما وراءها، وجعلتُ ذلك مرتباً على طريقة الأصوليين في التصنيف، فبدأتُ بالقواعد المتعلقة بالحكم الشرعي، ثم بما يتعلق بالحاكم، ثم بالمحكوم فيه، ثم بالمحكوم عليه، ثم بالقواعد المتعلقة بطرق الاستنباط، ثم بما يتعلق بمباحث الاجتهاد، فهذه ستة أقسام، اختصَّ كلٌّ منها بقواعد خاصة، وذلك ما ترى نماذج منه في المسائل الآتية:

المسألة الأولى: القواعد المتعلقة بالحكم الشرعي:

أولاً: تعريف الحكم الشرعي:

الحكم الشرعي هو: «مدلول خطاب الشرع»[٢]، ويندرج فيه ما خوطب فيه المكلف بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع[٣]. والمراد أن خطاب الله ﷻ للمكلفين بالأحكام نوعان بحسب اصطلاح أهل الأصول:

أ ـ الخطاب التكليفي: وهو خطابه لهم بالاقتضاء: أي: الطلب، سواءٌ طلب الفعل أم الترك. أو خطابه لهم بالتخيير: وهو الإباحة، بمعنى استواء الفعل والترك[٤].

ب ـ الخطاب الوضعي: وخطابه لهم بالوضع؛ أي: المتعلق بجعل الشيء سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحيحاً، أو فاسداً، أو عزيمةً، أو رخصةً[٥].

---

(١) المرجع السابق (١/ ٤٦)، ثم أورد ابن القيم نقولاً في هذا المعنى.
(٢) مختصر التحرير؛ للفتوحي (٣٠)، وشرحه الكوكب المنير؛ له أيضاً (١/ ٣٣٣) وما بعدها.
(٣) التمهيد؛ للإسنوي (٤٨).
(٤) شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (١/ ٣٤٠). (٥) المرجع السابق (١/ ٣٤٢).

ثانياً: مثال القواعد المتعلقة بالحكم الشرعي:

هل ينقسم الواجب إلى مضيق وموسَّع، أوْ لا؟ الجمهور على الأول[١]، وذهب أكثر الحنفية إلى أن الوجوب مضيَّقٌ، ويختص بآخر الوقت[٢]، وبناءً على ذلك فإن المكلف لو سافر في أول الوقت، أو حاضت المرأة بعد دخول الوقت، ومضى مقدار الفعل من الزمان؛ يجب الإتمام على المسافر، والقضاء على الحائض عند الجمهور[٣]؛ لأنهما أدركا وقت الوجوب، حتى قال الحنابلة: «يستقر الوجوب في العبادة الموسعة بمجرد دخول الوقت، ولا يشترط إمكان الأداء على الصحيح من المذهب»[٤]، وعند أكثر الحنفية لا يجب، بناءً على أن الوجوب لم يتحقق في أول الوقت[٥].

والحاصل أنَّ من القواعد الأصولية أنَّ الواجب ـ بوصفه حكماً تكليفياً ـ ينقسم إلى موسَّع ومضيق، بمعنى أنه تنشغل ذمة المكلف بالواجب، ولو لم يدرك آخر وقته، هذا عند الجمهور، خلافاً للحنفية، كما تقدم.

المسألة الثانية: القواعد المتعلقة بالحاكم:

أولاً: تعريف الحاكم:

لا خلاف بين أهل الإسلام أن الحاكم بعد بعثة النبي ﷺ فيما يتعلق بالتكليفات الشرعية هو الله ﷻ، سواءٌ أكان ذلك بطريق النص من كتابٍ أو سنة، أم بواسطة الفقهاء المجتهدين؛ لأن المجتهد مظهرٌ للحكم، لا منشيءٌ له، ولذا قالوا في تعريف الحكم: هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين. . .، كما تقدَّم[٦].

---

(١) المحصول؛ لابن العربي (٦١)، تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني (٩٠)، القواعد والفوائد الأصولية؛ للبعلي (٧٠).

(٢) آخر الوقت عند الحنفية: هو قدر ما يمكنه أن يؤدي فيه الصلاة بالنسبة إلى الصلاة، عند السرخسي، انظر: المبسوط (١/ ٢٣٨).

(٣) مواهب الجليل؛ للحطاب (٢/ ٤٤٤)، تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني (٩٣)، القواعد والفوائد الأصولية؛ للبعلي (٧٠).

(٤) القواعد والفوائد الأصولية؛ للبعلي (٧٠). (٥) البحر الرائق؛ لابن نجيم (٢/ ١٤٩).

(٦) انظر: القرير والتحبير؛ لابن أمير حاج (٢/ ١١٩)، الإحكام؛ للآمدي (١/ ١١٩)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٣٨)، أصول الفقه الإسلامي؛ للزحيلي (١/ ١١٥)، والتقييد بما بعد البعثة لأنهم اختلفوا فيما قبل البعثة، هل فيها حكمٌ لله، أو لا، بناءً على أنه ما ثَمَّ خطابٌ شرعي أصلاً، وفي المسألة خلاف، تقدَّم ذكره في مبحث الاستصحاب، وستأتي قريباً الإشارةُ إليه أيضاً، وانظر: المراجع المذكورة.

ثانياً: مثال القواعد المتعلقة بالحاكم:

قاعدة التحسين والتقبيح، وهي من مثارات النزاع بين أهل الأصول، والحُسْنُ والقُبْحُ هنا: قد يُعنَى بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين ـ كما يقول الرازي ـ، وقد يراد بهما: كون الشيء صفة كمال، أو صفة نقص؛ كقولنا: العلم حسنٌ، والجهل قبيحٌ، ولا نزاع أيضاً في كونهما عقليين بهذا التفسير، وإنما النزاع في تعلق الذمِّ عاجلاً، وترتب الثواب والعقاب آجلاً[١].

والناس في هذا المعتَرَك طرفان ووسط:

القول الأول: ذهبت المعتزلة وكثيرٌ من الحنفية إلى إثبات الحسن والقبح العقليين، بمعنى أن العقل يدرك الحسن والقبح، فيحسِّن ويقبِّح[٢].

القول الثاني: ذهبت الأشاعرة إلى نفي الحسن والقبح العقليين، فالعقل ـ عندهم ـ لا يدرك الحسن والقبح[٣].

القول الثالث: وتوسَّط أهل السنة، فالحسن والقبح ثابتان للأفعال، وهذا الثبوت قد يكون بطريق العقل، أو الفطرة، أو الشرع، وأن ما عرف حسنه أو قبحه بطريق العقل والفطرة لا يترتب عليه مدحٌ ولا ذمٌّ، ولا ثوابٌ ولا عقابٌ، ما لم تأتِ به الرسل[٤].

ومما فرعوه على هذه القاعدة أن إسلام الصبي المميز يصحُّ عند مثبتي الحسن والقبح العقليَّين، بناءً على أن اللزوم يثبت عقلاً، والعقل يوجب على الصبي والبالغ، إذا كان الصبي عاقلاً[٥]، أما عند الأشاعرة والشافعية فلا يصحُّ إسلام الصبي المميز؛ لأن الإسلام لا يُعقل إلا بعد أن يمكن إلزامه، والإلزام منتفٍ في حق الصبي، فانتفى الإسلام[٦].

ومما فرَّعه بعض الأصوليين على هذه القاعدة ـ أيضاً ـ نفيُ القياس، بناءً على ما

---

(١) انظر: المحصول؛ للرازي (١/ ١٥٩، ١٦٠).
(٢) المعتمد؛ للبصري (٢/ ٣١٥)، التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/ ١٠٩).
(٣) الإحكام؛ للآمدي (١/ ١١٩)، المواقف؛ للإيجي (٣٢٣).
(٤) انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٨/ ٩٠، ٤٢٨، ٤٣١)، ومفتاح دار السعادة؛ لابن القيم (٧، ١٢، ٤٣، ٥٧، ٥٩)، وللاستزادة انظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة؛ للجيزاني (٣٣٢) وما بعدها.
(٥) وممن صحح إسلام الصبي المميز: جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والحنابلة، انظر: الهداية؛ للمرغيناني (٢/ ١٦٩)، الذخيرة؛ للقرافي (١٢/ ١٥)، المغني؛ لابن قدامة (٩/ ٢٢)، أحكام أهل الذمة؛ لابن القيم (٢/ ٩٠١).
(٦) تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني (٢٤٦)، جواهر العقود؛ للسيوطي (١/ ٣٢٦).

اعتقدوه من نفي التحسين والتقبيح العقليين بإطلاق[(١)]، وقد تقدم الرد على هذا القول في مبحث القياس.

كما فرعوا على ذلك أيضاً قولهم: هل يُنسخ حكمُ فعلٍ لا يقبل حسنه وقبحه السقوط، كوجوب الإيمان وحرمة الكفر، منعه المعتزلة وكثيرٌ من الحنفية[(٢)]: لأنه لا يحتمل الارتفاع والعدم بحالٍ، لقيام دليله وهو العقل على كل حال فلا يحتمل النسخ[(٣)]، وأجازه الأشاعرة، وكثيرٌ من الشافعية[(٤)]، وقد حكى ابن أمير الحاج إجماعهم على عدم الوقوع[(٥)].

ومما يتعلق بقاعدة التحسين والتقبيح ـ أيضاً ـ مسألةُ: حكم الأشياء قبل ورود الشرع بها، هل هي على الحظر، أو الإباحة[(٦)]، وهي متعلقةٌ كذلك بدليل البراءة الأصلية[(٧)]، وقد تقدم الكلام عليهما في مبحث الاستصحاب.

المسألة الثالثة: القواعد المتعلقة بالمحكوم فيه:

أولاً: تعريف المحكوم فيه[(٨)]:

عرفه الآمدي بقوله: هو الأفعال المكلف بها[(٩)]، وفي هذا الباب يبحث الأصوليون في شروط الفعل المكلف به[(١٠)]، ومدى جواز التكليف بالشاق، وما لا يطاق[(١١)].

---

(١) انظر: البرهان؛ للجويني (٢/ ٤٩٢).

(٢) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٣/ ٧١).

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) التقرير والتحبير (٣/ ٧١).

(٦) انظر: المسودة (٤٢١).

(٧) انظر: المنثور؛ للزركشي (١/ ١٧٦).

(٨) وقد يعبرون عنه بالمحكوم به، وما أثبتُّه أولى؛ لأن الشارع لم يحكم بالفعل، بل حكم بالوجوب أو بالمنع فيه، على ما حرره ابن أمير الحاج وغيره، انظر: التقرير والتحبير (٢/ ١٢٥).

(٩) الإحكام (١/ ١٧٩)، وقارن بالمستصفى؛ للغزالي (١/ ١٦٢)، والتقرير والتحبير (٢/ ١٢٥).

(١٠) وتتلخص هذه الشروط في أربعة: أولها: صحة حدوثه، فلا يكلف الجمع بين الضدين مثلاً، والثاني: جواز كونه مكتسباً للعبد، فلا يكلف بفعل غيره مثلاً، الثالث: كونه معلوماً للمأمور، بأن يكون متميزاً عن غيره، ومعلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى، الرابع: أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعةً، انظر: المستصفى؛ للغزالي (١/ ١٦٢، ١٦٣).

(١١) انظر: الإحكام (١/ ١٧٩)، وقارن بالمستصفى؛ للغزالي (١/ ١٦٢)، والتقرير والتحبير (٢/ ١٢٥).

ثانياً: مثال القواعد المتعلقة بالمحكوم فيه:

أنه يمكن التكليف بمشقة معتادة، دون غير المعتادة، وهذه فيما أحسب من أهم القواعد التي ينبغي الاعتناء بها في هذا العصر، لشدة حاجة الناس إليها من جهةٍ، وكثرة الخوض والاختباط فيها من جهةٍ أخرى. ومعلومٌ أن تكليفات الشريعة ليست تخلو من مشقةٍ وكلفةٍ عادةً، ولكن «لا تسمى في العادة المستمرة مشقةً، كما لا يسمى في العادة مشقةً طلبُ المعاش بالتحرف وسائر الصنائع؛ لأنه ممكنٌ معتادٌ، لا يَقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان، ويذمونه بذلك، فكذلك المعتاد في التكاليف»[١].

فإن قيل: ما الضابط للمعتاد وغير المعتاد من المشاق، يجيب الشاطبي بأنه إن كان العمل «يؤدي الدوامُ عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، وإلى وقوع خللٍ في صاحبه، في نفسه، أو ماله، أو حالٍ من أحواله؛ فالمشقة هنا خارجةٌ عن المعتاد، وإن لم يكن فيها شيءٌ من ذلك في الغالب؛ فلا يعد في العادة مشقةً، وإن سميت كلفةً»[٢].

وفي سياق استدلال الشاطبي لهذه القاعدة يقول: «الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه، والدليل على ذلك أمور»[٣]، ثم ذكر ثلاثةَ أوجهٍ دالةٍ على ذلك، وهي:

أ ـ النصوص الدالة على ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ب ـ ما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص، وهو أمرٌ مقطوعٌ به، ومما علم من دين الأمة ضرورةً؛ كرخص القصر والفطر والجمع، وتناول المحرمات في الاضطرار، فإن هذا النمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة، وكذلك ما جاء من النهى عن التعمق والتكلف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال. ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيصٌ ولا تخفيفٌ[٤].

ج ـ الإجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف، وهو يدل على عدم قصد

---

(١) الموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٩٤).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٩٤).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٩٣).
(٤) الموافقات (٢/ ٩٣).

الشارع إليه، ولو كان واقعاً لحصل في الشريعة التناقض والاختلاف، وذلك منفيٌّ عنها، فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة، وقد ثبت أنها موضوعةٌ على قصد الرفق والتيسير؛ كان الجمعُ بينهما تناقضاً واختلافاً، وهي منزهةٌ عن ذلك[١].

المسألة الرابعة: القواعد المتعلقة بالمحكوم عليه:

أولاً: تعريف المحكوم عليه:

هو المكلف[٢]، وفيه يبحث الأصوليون شروط المكلف، والأهلية وأقسامها، ثم عوارض الأهلية السماوية؛ كالجنون، والعته، والصغر، والنسيان، والنوم، والإغماء، والرق، والمرض، والحيض، والنفاس، والموت، والعوارض المكتسبة؛ كالجهل، والسكر، والهزل، والسفه، والسفر، والخطأ، والإكراه، وأثر كلٍّ.

ثانياً: مثال القواعد المتعلقة بالمحكوم عليه:

قاعدة فعل الناسي والغافل هل يدخل تحت التكليف، أو لا، وقد أورد الزنجاني هذه القاعدة[٣]، جاعلاً إياها من أصول الخلاف بين أصحابه الشافعية والحنفية، وحكى عن الحنفية قولهم: إن على الناسي والغافل تكليفاً في أفعاله، واحتجوا في ذلك باستقرار العبادات في ذمته حال ذهوله وغفلته، وكذا لزوم الغرامات وأرش الجنايات[٤]، فيما ذهبت الشافعية إلى أن فعل الناسي والغافل لا يدخل تحت التكليف[٥]، واحتجوا في ذلك بأن التكلُّف للفعل إنما يكلف إيقاعه أو اجتنابه على وجه التقرب إلى الله تعالى به، والقصد إلى التقرب بفعلٍ بعينه أو اجتنابه متضمن للعلم به حتى يصح القصد إليه دون غيره، ومُوقع الشيء مع السهو وعدم القصد لا

(١) المرجع السابق (٢/ ٩٤).

(٢) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/ ٢٠٩)، الإحكام؛ للآمدي (١/ ١٩٩).

(٣) تخريج الفروع على الأصول (٩٥)، وانظر: التمهيد؛ للإسنوي (١١٢)، وقد أورد القاعدة البعلي في القواعد والفوائد الأصولية (٥٨)، وخرج عن أحمد فيها روايتين، وأطال في ذلك.

(٤) تخريج الفروع على الأصول (٩٥).

(٥) تخريج الفروع على الأصول (٩٥)، الإبهاج؛ للسبكي (١/ ١٥٦)، وبه قالت المالكية كما ذكر ابن العربي في أحكام القرآن (٤/ ٣٧٧)، وللحنابلة روايتان كالمذهبين؛ كما يفهم من كلام البعلي في القواعد والفوائد الأصولية (٥٨)، وتقدمت الإشارة إليه آنفاً.

يصح أن يكون في سهوه ونسيانه عالماً وقاصداً إليه بعينه، فضلاً عن قصد التقرب به[١].

وقد فرَّع الزنجاني على هذا الأصل مسائل، منها:

أ ـ أن كلام الناسي لا يبطل الصلاة عند الشافعية؛ لأن الكلام إنما كان مفسداً للصلاة كونه منهياً عنه، والناسي ليس منهياً عنه، لتعذر تكليفه، فلا تفسد الصلاة، وقال أبو حنيفة ﷺ: تبطل؛ لأن الكلام إنما كان منهياً عنه لكونه مفسداً، والمفسد مفسدٌ بصورته، فلا يختلف بالسهو والنسيان، إذ الإفساد في العبادات كالإتلاف في المحسوسات، واعتذروا عن الأكل ناسياً في الصوم بأنه خولف فيه القياس استحساناً[٢].

ب ـ أنه إذا تمضمض فسبق الماء إلى حلقه من غير قصدٍ، وهو ذاكرٌ للصوم لا قضاء عليه عند الشافعية[٣]، وعند الحنفية: يجب القضاء[٤].

ج ـ أن المحرِم إذا تطيب أو لبس ناسياً لم تلزمه الفدية عند الشافعية[٥]، خلافاً للحنفية، وكذا إذا تطيب، أو لبس ذاكراً للإحرام، جاهلاً للتحريم، لا فدية عليه عند الشافعية، وتلزمه عند الحنفية[٦].

المسألة الخامسة: القواعد المتعلقة بالدلالات:

أولاً: المراد بالدلالات:

هي طرق دلالة النصوص على الأحكام، ويبحث فيه صيَغ المنطوق والمفهوم، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والأمر والنهي، وهذه المباحث هي «عمدة الأصول» كما يقول الغزالي[٧]، إذ هي «ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها»، فإن الأدلة الأصلية من كتابٍ وسنةٍ وإجماع وقياس لا مدخل لاختيار

---

(١) تخريج الفروع على الأصول (٩٥)، وقد حقق أبو العباس ابن تيمية ﷺ أن الأفعال غير الاختيارية لا تدخل تحت التكليف، وساق له من الأمثلة والنظائر ما يحسن الوقوف عليه، انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٥٦٩) وما بعدها، وهو عين مذهب الشافعية.

(٢) انظر: أحكام القرآن؛ للجصاص (٢/١٥٧)، البحر الرائق؛ لابن نجيم (٢/٢)، وتخريج الفروع على الأصول (٩٥، ٩٦)، ومجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٠/٣٦٦، ٥٦٩).

(٣) تخريج الفروع على الأصول (٩٥).

(٤) المبسوط؛ للشيباني (٢/٢٠١)، المبسوط؛ للسرخسي (٣/٦٦).

(٥) تخريج الفروع على الأصول (٩٦).

(٦) البحر الرائق؛ لابن نجيم (٣/٦).

(٧) المستصفى (٢/٧).

الفقيه في تأسيسها وتأصيلها، وإنما مجال اضطراب المجتهد وتمحُّلِه استعمالُ الفكر في استنباط الأحكام، واقتباسها من مداركها[١].

ثانياً: مثال القواعد المتعلقة بالدلالات:

هل الأمر المجرد يقتضي التكرار، أو لا، ذهب بعضهم إلى أنه يقتضي التكرار، وهو منسوبٌ إلى الشافعي[٢]، وأبي إسحاق الإسفراييني[٣]، وهو روايةٌ عن أحمد[٤]، وبه قال جماعة من الفقهاء[٥].

وقال آخرون: لا يفيد التكرار، وهو قول الحنفية[٦]، والمالكية[٧]، وأكثر الشافعية[٨]، وإليه صار الشافعي كما قال الغزالي[٩]، وهو روايةٌ عن أحمد، اختارها أبو الخطاب وابن قدامة من الحنابلة[١٠]، وهذا هو الراجح؛ لأنه لا دلالة لصيغة الأمر على التكرار إلا بقرينة تفيده وتدلُّ عليه[١١].

وقد فرَّع الزنجاني على هذا الأصل مسائل:

منها: أنه لا يُجمع بين فريضتين بتيمم واحدٍ عند الشافعي؛ لأن مقتضى قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾، إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾ [المائدة: ٦]، أنَّ كل قائم إلى الصلاة يؤمر بالغَسل بالماء إن قدر، وبالمسح بالتراب إن عجز، والمتيمم في المكتوبة الثانية قائم إلى الصلاة، مأمورٌ بالغسل إن قدر، فليكن مأموراً بالمسح إن عجز، هذا ما يقتضيه ظاهر اللفظ إلى إن يستثنى منه ما يقوم الدليل عليه[١٢]، ولم يذكر الزنجاني مذهب الحنفية، وهم يقولون

---

(١) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني (٧٥)، لكن شرط هذا القول: الإمكان دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الإنسان كما صرح به أكثر الأصوليين، منهم الشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين، وغيرهم، على ما ذكره ابن السبكي في المنهاج (٢/ ٤٩).

(٣) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (١/ ٦٥).

(٤) القواعد والفوائد الأصولية؛ للبعلي (١٧١).

(٥) الإحكام؛ للآمدي (٢/ ١٧٣)، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٨٦).

(٦) أصول السرخسي (١/ ٢٠).

(٧) المحصول؛ لابن العربي (٥٨).

(٨) التبصرة؛ للشيرازي (٤١)، الإحكام؛ للآمدي (٢/ ١٧٣).

(٩) المنخول (١٠٨).

(١٠) روضة الناظر؛ لابن قدامة (٢٠٠)، القواعد والفوائد الأصولية؛ للبعلي (١٧١).

(١١) إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٨٧).

(١٢) تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني (٧٧).

بصحة الجمع بين الفريضتين بتيمم واحد[١].

ومنها: أنه لا يجوز التيمم لفريضة قبل دخول وقتها عند الشافعي؛ لأنه أمر بالغسل والمسح عند القيام إلى الصلاة، والأمر عامٌّ، غير أنه ترك العمل به في الوضوء لدليلٍ، وهو أنه صار مقصوداً في نفسه، حتى تعبدنا فيه بالتكرار والتجديد، بخلاف التيمم فيبقى على مقتضى الصيغة[٢]، وعند الحنفية يجوز لما تقدَّم[٣].

ومنها: أن السارق يؤتى على أطرافه الأربعة عندنا، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإنه أمرٌ مقتضاه التكرار بتكرر السرقة[٤]، وعندهم لا يقتضي التكرار، فلا يقطع في المرة الثانية، وهكذا إذا تكررت السرقة في العين الواحدة يتكرر القطع عندنا، وعندهم لا يتكرر[٥].

المسألة السادسة: القواعد المتعلقة بمباحث الاجتهاد:

أولاً: المراد بمباحث الاجتهاد:

يقصد بالاجتهاد كما أفاده الغزالي: بذل الوسع في طلب الحكم الشرعي، بحيث يحسُّ من نفسه بالعجز عن مزيد طلبٍ[٦]. ومباحثه: هي ما يتعلق بشروط المجتهد، وما يصح الاجتهاد فيه، وأحكام الاجتهاد، من حيث التأثيم، والتخطئة والتصويب، وحكم التقليد، ونقض الاجتهاد، وكيفية تصرف المجتهد عند تعارض الأدلة.

ثانياً: مثال القواعد المتعلقة بمباحث الاجتهاد:

ذكر الإسنوي قاعدة: إذا تعارض قياسان، كلٌّ منهما يدل بالمناسبة على تقديم مصلحة، إحداهما: متعلقةٌ بالدين، والثانية: بالدنيا، قال: فالأول مقدمٌ؛ لأن ثمرة الدينية هي السعادة الأبدية، التي لا يعادلها شيءٌ، كذا جزم به الإمام فخر الدين[٧]،

---

(١) البحر الرائق؛ لابن نجيم (١/ ١٦٤).

(٢) تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني (٧٨).

(٣) المبسوط؛ للسرخسي (١/ ١٠٩).

(٤) تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني (٧٨).

(٥) فتح القدير؛ لابن الهمام (٥/ ٣٩٥)، وفيه: أنه تقطع رجله في الثانية، وفي الثالثة يعزر ولا يقطع، ويخلد في السجن حتى يتوب أو يموت.

(٦) انظر: المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٣٨٢).

(٧) **فخر الدين الرازي:** محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، فخر الدين الرازي، ابن خطيب الري، المفسر الأصولي شيخ المتكلمين، وإشتغل على والده وكان من تلامذة محيى السنة البغوي، له: التفسير الكبير، والمحصول في أصول الفقه، وشرح=

والآمدي، وحكى ابن الحاجب قولاً: إن المصلحة الدنيوية مقدمةٌ؛ لأن حقوق الآدميين مبنيةٌ على المشاحة[١]. كذا حكى الإسنوي الخلاف في المسألة، وقد نقل ابن أمير الحاج قولين في المسألة، فإنه ذكر قولاً بتقديم المصلحة الدينية على الدنيوية، وقال: «لأنه ـ أي: الدين ـ المقصود الأعظم»، واحتجَّ بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝﴾ [الذاريات: ٥٦]، قال: «وغيره مقصودٌ من أجله، ولأن ثمرته أكمل الثمرات، وهي نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، ثم يقدم حفظ النفس على حفظ النسب والعقل والمال، لتضمنه المصالح الدينية؛ لأنها إنما تحصل بالعبادات، وحصولها موقوف على بقاء النفس»[٢].اهـ. ثم ذكر القول الآخر عن غير واحدٍ، وهو تقديم حفظ المال على الدين، فضلاً عن حفظ النفس والعقل والنسب، قال: «لأنها حق الآدمي، وهو مبني على الضيق والمشاحة، ويتضرر بفواته، والديني حق الله تعالى، وهو مبني على التيسير والمسامحة، وهو لغناه وتعاليه لا يتضرر بفواته»، قال: «ولأبي يوسف: تقطع الصلاة لدرهم»[٣].اهـ.

ثم إن الإسنوي قد فرَّع على هذه القاعدة مسائل، منها:

أ ـ إذا اجتمعت الزكاة والدين في تركةٍ، وضاق المال عنهما، ففيه أقوالٌ، أصحها[٤]: تقديم الزكاة وفاءً بالقاعدة، وكما تُقدم الزكاة في حال الحياة، ويصرف

= الأسماء الحسنى، وشرح المفصل للزمخشري، وشرح وجيز الغزالي، توفي عام (٦٠٦هـ)، طبقات الشافعية الكبرى؛ للسبكي (٨/ ٨١)، الوافي بالوفيات؛ للصفدي (٤/ ١٧٥)، طبقات المفسرين؛ للسيوطي (١١٥).

(١) التمهيد؛ للإسنوي (٥١٥)، وانظر كلام الأصوليين في تعارض قياسين: البرهان؛ للجويني (٢/ ٨٣٣)، المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٤٨٣)، التقرير والتحبير؛ لابن أمير حاج (٣/ ٣٠٣)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (٣٨٧).

(٢) التقرير والتحبير؛ لابن أمير حاج (٣/ ٣٠٧).

(٣) المرجع السابق (٣٠٨)، وقوله: «تقطع الصلاة..»؛ يعني: لو سرق منه أثناء صلاته، وقال أيضاً عقبه: «ولفظ الخلاصة: ولو سرق منه أو من غيره درهم يقطع الفرض والنفل، انتهى، ولم يعزه إلى أحد، وفي الفتاوى الظهيرية: وإن خاف فوت شيء من ماله؛ كان في سعةٍ من قطع صلاته، ولا فصل في الكتاب بين المال الكثير والقليل، وعامة المشايخ قدروا ذلك بدرهم؛ لأن ما دونه حقير، فلا يقطع الصلاة لأجله؛ لأن اكتسابه ذميم».اهـ، قلت تقديرهم بالدرهم تقريبي، وهو بحسب العرف القيمي السائد في عصرهم، وفي عصرنا هذا أرى أن تُضبط بما تُضبط به اللقطة، فينبغي ألا تُقطع الصلاة إلا في مالٍ ذي بال، فأما المبالغ اليسيرة التي لا تتبعها همة أوساط الناس فلا، والعلم عند الله تعالى.

(٤) يعني: عند الشافعية.

الباقي إلى الغرماء، والثاني: عكسه[١]، كما يقدم القصاص على حد السرقة، والثالث: يستويان[٢].

قال: وهذه الأقوال تجري أيضاً في الدَّين مع كل ما يجب في الذمة، كالنذور والكفارات[٣].

ب ـ لو اجتمع الدين والحج، ففي المقدم منهما هذه الأقوال، حكاها ابن الرفعة وغيره[٤].

ج ـ لو اجتمعت الجزية والدَّين فيه خلافٌ، والصحيح: القطع بالتسوية، وقيل: يجري فيهما الأقوال الثلاثة، كذا ذكره الرافعي في كتاب الجزية[٥].

د ـ لو تلبس بالمكتوبة في الدار المغصوبة، فيتجه تخريجه على هذه القاعدة، سواءٌ كان المالك حاضراً أو غائباً، ولا يخفى وجوب الأجرة إذا أمرناه بالاستمرار[٦].

الفرع الثالث: القواعد الأصولية في الفتيا المعاصرة

المسألة الأولى: ثغرات تأصيلية في الفتيا المعاصرة:

أولاً: خطورة التصدي للفتيا من غير المتأصلين:

لا خلافَ في أهمية القواعد الأصولية في تكوين الفقيه المعتبر، كما لا إشكال في أن تلك القواعد لا تصنع لدارسها ملكةً فقهيةً ناجزةً، حتى يترقَّى في مدارجها ـ بالدربة والمراس ـ شيئاً فشيئاً، وحتى يُلقِح مطالعته للفروع بما انبنت عليه تلك الفروع من الأصول، فتجتمع له أسباب الفقه بالإشراف على الأصول والفروع، ويتهدَّى إلى تخريج هذه على تلك، وبذا يخرج من دائرة التقليد والتبعية وحكاية الأقوال إلى أُولى درجات الاجتهاد، ثم هؤلاء بعدُ على درجات.

وهذا ما كان يرومه الإمام أبو حنيفة حين قال: «لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعرف من أين قلنا»[٧].اهـ، وعبارة بعض أصحابه: «من حفظ الأقاويل ولم يعرف

(١) وهو قول المالكية، مواهب الجليل؛ للحطاب (٦/ ٤٠٧).
(٢) المذهب عند الحنابلة: أنهما يتحاصان، المحرر؛ للمجد ابن تيمية (١/ ٢١٩).
(٣) التمهيد؛ للإسنوي (٥١٥).
(٤) المرجع السابق.
(٥) المرجع السابق.
(٦) المرجع السابق (٥١٦).
(٧) طبقات الحنفية؛ للقرشي (٥٢)، إيقاظ الهمم؛ للعمري (٥١).

الحجج؛ فلا يحلُّ له أن يفتي فيما اختُلف فيه»[١].اهـ.

ومن ثَمَّ اشترط جمعٌ من الأصوليين في المفتي ملَكَةَ الاقتدار على استنباطِ أحكام الفروع المتجددة، التي لا نقل فيها عن صاحب المذهب، من الأصول التي مَهَدَها صاحب المذهب[٢]، والخلاف الذي حدَث فيما بعدُ حول اشتراط معرفة المفتي مأخذَ إمامه ليس ذا بالٍ ها هنا، فسواءٌ قيل باشتراطه أم لا؛ يبقى أنه من أهم مؤهلات من يتولى منصب الإفتاء، ومن قدر على تحصيل هذه المرتبة ليس كمن لم يقدِر، وأقبح المعايب نقصُ القادرين على التمام، ولهذا نقل أبو المظفر السمعاني - في معرِض ردِّه على مجيزي التقليد - عن بعض أصحابه قوله: «من سهُلَ عليه تناولُ الأدلة، وقرُبت مواضعها من فهمه؛ فهو بمنزلة من حضر العدوَّ، وقرُب موضعه منه، فلا يجوز له الاتكال على غيره في الجهاد»[٣]، وإذا كانت آلة الاجتهاد بمنزلة آلة الجهاد كما أفاد السمعاني؛ فإنه يتقدَّم فيرسُم لنا السبيل إلى تحصيل تلك الآلة، فيقرِّر أنه بعد أن يتوفر المفتي على شرطي الرواية والدراية؛ يكون قد خرج عن دائرة العوام الذين يصحُّ لهم التقليد، لمِلكِه آلة الاجتهاد[٤]، فلم يبقَ إلا أن ينتصب للبحث والنظر، ويكد نفسه، ويسهر ليله؛ لاستخراج الأحكام من مظانِّها، وتفقُّد تأثير العلل في محالِّها[٥].

والحاصل أنه يتأكد على المتصدي للفتيا أن يأتي البيوت من أبوابها، ويسلك إلى أحكام الشرع مسالكها، وليس ذلك إلا بفقه الأصول التي عليها مدار الاجتهاد.

ثانياً: الخلل التأصيلي في الفتيا المعاصرة:

بالتأمل في حركة الإفتاء المعاصرة نلحظ ما تعانيه الفتيا من افتقارٍ إلى التأصيل الصحيح، الذي يرشِّدها إلى جادَّة الصواب، وينأى بها عن موارد الخطل والاضطراب، ومظاهر هذا الخلل متعدِّدة، تحدَّث عنها غير واحدٍ من أهل العلم، وقد رصدَ هذا البحث عدداً منها، وهي مبحوثةٌ في أثناء مسائله، بيد أن من أهم المظاهر التي تتعلق بمشكل التأصيل في الفتيا المعاصرة، مما يكشف خللاً في التكوين والنظر؛ مظهرين لا يخفيان على متابعٍ: هما التناقض والتلفيق، وهما موضوع الحديث في الفقرتين التاليتين:

(١) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٣/ ٤٦٢)، المدخل؛ لابن بدران (٣٦٨).
(٢) المرجع السابق.
(٣) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٥/ ١٠٧).
(٤) المرجع السابق (٥/ ١٠٨).
(٥) انظر: المرجع السابق (٥/ ٥٥).

أ ـ تناقض الفتاوي المعاصرة سببه خللٌ تأصيلي:

المراد بالتناقض هنا أن يقع التعارض في الفتاوي، من أوجهٍ لا يمكن الجمع بينها، بحيث ينقض بعضها بعضاً. وسواءٌ أكان هذا التناقض في الفتيا الواحدة، ينقض آخرها أوَّلَها، أم وقع بين اثنتين فأكثر.

والتناقض ربما كان أمارةً على ضعف التكوين العلمي، فإن غير المتأصل كثيراً ما ينقض بعض كلامه بعضاً، وتهدم أعجاز فتاويه صدورها، ولذا ذهب بعض الأصوليين إلى طريقة يَختبِر بها العاميُّ مفتيه ومقلَّدَه، فقال ابن أمير الحاج: «وشرَطَ غيُر واحدٍ من المحققين كالقاضي امتحانه، بأن يلفق مسائل متفرقة ويراجعه فيها، فإن أصاب فيها غلب على ظنه كونه مجتهداً وقلده، وإلا تركه، ولم يشرطه آخرون»[1]. اهـ، وبغض النظر عن مدى أهمية هذا النوع من الامتحان، أو حتى مشروعيته من حيث الأصل[2]، إلا أنه يفيدنا أهمية انضباط الفتاوي لدى المفتي الواحد، بأن يكون منسجماً مع ما يؤصله ويفرِّعه، ولعله لأجل هذا المعنى قال ابن عباس ﷺ: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت؛ يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أبا الأب أباً»[3].

ومن أوجُه التناقض أن يقع في الفتيا تخيير المستفتي بين قولين متناقضين، أحدهما يبيح وآخر يحرِّم مثلاً، وهذا يقع لبعضِ المعاصرين، خصوصاً في برامج الفتيا المباشرة في وسائل الإعلام، فإن الفتيا تقع فيها شفويةً عفويةً، وكثيراً ما يُضطرُّ المفتي آنئذٍ إلى أن يملأ وقت البرنامج بالجمل الفقهية المشتملة على تحليلٍ وتحريم.

ومن أمثلة التخيير: أن بعض الفضلاء سئل: هل فوائد الودائع في البنك حلالٌ أم حرام، فأجاب: «بالنسبة للودائع ذات الفوائد المتغيرة فلا شيء فيها، أما ذاتُ الفوائد الثابتة ففيها اختلافٌ، ولا يجوز أن أحدِّد الفائدة ابتداءً، والبعض يقول: لا شيءَ فيها، فأمامك الرأيان، وخذ منهما ما يريح قلبك، والرسول ﷺ يقول:

---

(١) التقرير والتحبير (٣/ ٤٦٢).

(٢) هنالك طرق أخرى أليق في التعرف على المجتهد؛ كالاستفاضة وصدور السائلين عنه ونحو ذلك، وقد قال الغزالي في معرض رده على القائلين بالامتحان: «والمختار: يكفيه أن يتعرف عدالته بقول عدلين، ويسمع عنه قوله إني مفتٍ؛ لأن اعتبار تلقفه المشكلات من كل فنٍّ، وامتحانه به، تكليفُ شططٍ، ويُعلم أن أصحاب البوادي من عصر الصحابة ﷺ كانوا لا يفعلون ذلك». اهـ، المنخول (٤٧٨).

(٣) أخرجه عبد الرزاق (١٠/ ٢٦٦)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢/ ١٠٧).

«**استفتِ قلبك، وإن أفتاك الناس وأفتوك**» . . . إلخ»[١] .اهـ، وموضع المؤاخذة أن المفتي قد خيَّر السائل بين قولين مبيحٍ ومحرِّمٍ، وهذا مما يأباه وضع الشريعة وأصولها، وذلك من ثلاثة أوجه:

الأول: أن هذا النمط من الفتاوي مما يوهن هيبة الشريعة في النفوس، فإن عامة الناس إذا قيل لهم إن ها هنا قولين، ولكم أن تعملوا بأيهما شئتم؛ كان ذلك تجرئةً لهم على الاسترسال في التخيُّر بين أقاويل الفقهاء في غيرها من المسائل، ومعلومٌ أن غالب من يستفتي في مثل هذه المسائل لا يفرق بين مسألةٍ وأخرى من حيث تعارض الأدلة أو ترجيح بعضها على بعض. قال الشيخ الطاهر بن عاشور: «من مقاصد الشريعة من التشريع أن يكون **نافذاً** في الأمة، **محترماً** من جميعها، إذ لا تحصل المنفعة المقصودة منه كاملةً بدون نفوذه واحترامه»[٢]، ثم يقرر الشيخ أنَّه قد استتب للشريعة أن تسلك لتحصيل ذلك مسلكين سلكتهما جميعاً:

المسلك الأول: مسلك **الحزم والصرامة** في إقامة الشريعة.

المسلك الثاني: مسلك **التيسير والرحمة**، بقدرٍ لا يفضي إلى **انخرام مقاصد الشريعة**[٣]. والمقصد هنا أن التوثُّب على الفتيا مع التردُّد في المأخذ أو المحطّ؛ مخالفٌ لقاعدة الحزم والعزم في الشريعة.

الثاني: أن التخيير يفضي إلى أن تُنسب الشريعة إلى التناقض، وحاشاها من ذلك؛ لأنه إذا قيل: لا حرج عليكم شرعاً في أن تختاروا في مسألةٍ ما التحليل أو التحريم؛ فإنهم يعتقدون اجتماع الحلِّ والحرمة ـ وهما نقيضان ـ في المسألة الواحدة، واجتماع النقيضين محالٌ عقلاً، والشريعة الإسلامية لا تأتي بمحالات العقول.

الثالث: أن الأصل في الفتيا أن تكون واضحةً صريحةً، وأن ينأى المفتي بألفاظه عن كل ما يوقع في اللبس والإيهام[٤]، والتخيير بين الأضداد ضربٌ من التحيير، إذ هو إسنادُ الإفتاء إلى المستفتي، وهذا مضادَّةٌ لمقصد الشريعة في هذا الباب.

فإن قيل: إن تخيير المستفتي بين القولين المختلفين كتخيير المجتهد إذا ما تعارضت لديه الأدلة، وعجز عن الترجيح، فقد قال بعض أهل الأصول: هو مخيَّر بينهما[٥].

---

(١) فاسألوا أهل الذكر، فتاوى معاصرة؛ للشيخ خالد الجندي (٣٧٣).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٧٧). (٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: الاجتهاد المعاصر؛ للقرضاوي (٢٥).

(٥) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٧٣).

فالجواب: أن بين المسألتين فرقاً، فإن علماء الأصول قد اختلفوا فيما إذا تعارض القولان في نظر المجتهد، بمَ يأخذ، والأقوال في المسألة بالنسبة إلى القائلين بأن المصيب في الاجتهاديات واحدٌ ثلاثةٌ: التوقف، والاحتياط، والتقليد(١)، والقول بتخيير المفتي بين الأقوال المتعارضة منسوبٌ إلى القائلين بأن كل مجتهدٍ مصيب(٢)، على أن تعارض الأدلة إنما يحصل بعجز المجتهد عن الترجيح، وإلا فليس في أدلة الشرع تعارضٌ في نفس الأمر من غير ترجيح(٣)، وعليه فإن المفتي حين يقع له التعارض والعجز عن الترجيح يكون بين ثلاث حالات:

أ ـ إما أن يعلن توقفه في المسألة، فإن فعل فإن له سلفاً وأسوةً حسنة، قد كان أئمة الفتيا من سلف هذه الأمة لا يتحرجون من قول: لا أدري.

ب ـ وإما أن يسلك مسلك الفصل في المسألة، وله في ذلك طريقان:

أولهما: مسلك الورع: فيفتي بالعزيمة، وهذا مسلك صحيح(٤)، بشرط أن يكون المستفتي ممن يصلح لأن يؤخذ بمقام العزيمة، بأن يكون من أهل القدرة الإيمانية والبدنية، فإن كان كذلك سهل عليه الأخذ بالعزيمة، وهذا الصنف من الناس موجود في كل زمان ومكان، إلا أنهم في الصدر الأول من هذه الأمة أكثر وجوداً منهم في عصورها المتأخرة، فهم: ﴿ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴿١٤﴾﴾ [الواقعة: ١٣ ـ ١٤]، وفي هذا الزمان يوجد من أهل النشاط في العبادة والعمل، والدعوة من يكون من هذا الصنف، فلتكن الفتيا لهم أقرب إلى العزيمة، وأبعد عن الترخص، فيحملوا على الأفضل(٥).

---

(١) انظر: المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٤٤٧). (٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، والقول بعدم وجود التعارض بين أدلة الشرع هو على القول الراجح، على طريقة الأئمة ومحققي الفقهاء، أما الأصوليون فقد اختلفوا: هل يقع التعادل بين دليلين شرعيين دون مرجح، وبنوا عليها مسألة التخيير المشار إليها أعلاه، قلت: حتى على القول بوقوع التعادل، فليس التعادل في نفس الشرع، بل بين الدليلين، ومن ثم قيل: إن الدليلين يتساقطان، ويؤخذ بمرجح آخر، أو يرجع إلى البراءة الأصلية، فثبت أن التعارض إضافي لا حقيقي، والمسألة مبحوثة في أبواب التعارض والترجيح في كتب الأصول، والله تعالى أعلم.

(٤) انظر: المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٤٤٧).

(٥) في الإفتاء بالأفضل انظر: المنخول؛ للغزالي (٤٨٣)، ومما يزكي هذا الاختيار لهؤلاء: أن الأعين اليوم قد اتجهت إلى كل متمسك بدينه، فإن رأوه مترخصاً في بعض الأمر شنعوا عليه، وحمَّلوا فعله ما لا يحتمل، وللإعلام العالمي في هذا الدور الذي لا يخفى، فلهذا يحسن ظهور أهل العلم والدين بمظهر الآخذ بالعزيمة قدر المستطاع، والله المستعان.

ثانيهما: مسلك الأيسر: فيفتي بالرخصة، وهذا مسلك صحيح أيضاً، بشرط أن يكون المستفتي ممن لا يصلحه إلا ذلك، لضعف قدراته الإيمانية أو البدنية، فإفتاؤه بذلك صحيح؛ لأن غاية الأمر أن يكون في المسألة شبهة، لقيام التعارض بين الأدلة فيها، ولم يتمحض القول بالتحريم، واجتناب الشبهات ليس واجباً بإطلاق، لو ثبت القول بوجوبه في بعض الأحوال، ومراعاة الخلاف مُدركٌ صحيح، والأخذ بالاحتياط مستمسك حسن، لكن ذلك على سبيل الاستحباب والورع، لا على سبيل الوجوب.

وفي كلتا الحالين لم يقع المفتي في تخيير المستفتي، بل اختار له هو ما هو أنسب لحاله.

ج ـ وإما أن يقلد من هو أعلم منه، على تفصيلٍ في كتب الأصول الفتيا[1].

فإذا عدنا إلى الفرق بين مسألة تخيير المجتهد وتخيير العامي، ألفينا المجتهد له من العلم والورع ما يزعه عن الوقوع في ورطات الشبهة والشهوة، أو هكذا الظنُّ به، إذ أهل العلم سادة هذه الأمة، والوارثون عن الأنبياء، أما العامة فيغلب عليهم الجهل بأحكام الشرع، مما قد يفضي القول بتخييرهم إلى الوقوع في المحظور المتفق عليه، خصوصاً في هذا العصر الذي لا تكاد توجد مسألة إلا ويختلف فيها الناس، وفي مثل هذا أرى أن مقتضى السياسة الشرعية ألَّا يخير هؤلاء سداً لذريعة الاسترسال في مواقعة ما اختُلف فيه، والله تعالى أعلم.

ب ـ التلفيق بين الأقوال مخالفٌ للأصول:

أريد بالتلفيق ها هنا معنىً خاصاً، وهو أنه حين يُسأل المفتي عن مسألة يعمد إلى البحث في أقوال الفقهاء، وينتقي منها ما يناسبه، لا على ما تقتضيه الأدلة والقواعد الأصولية والفقهية؛ بل على أساس الأيسر والأسهل، حتى إذا ما تأمَّلتَ فتاوي هؤلاء ألفيتها خليطاً من أيسر المذاهب والأقوال، فهذا نوعُ تلفيقٍ يضادُّ وضع الشريعة، ويحادُّ أدلتها.

---

(١) في مسألة تقليد المجتهد لمجتهدٍ آخر أقوال، والقول بالجواز حين يُلجأ المجتهد إلى ذلك متوجِّه، قال ابن القيم: «ولا ينافي اجتهادَه تقليدُه لغيره أحياناً، فلا تجد أحداً من الأئمة إلا وهو مقلد من هو أعلم منه في بعض الأحكام، وقد قال الشافعي ـ رحمه الله ورضي عنه ـ في موضع من الحج: قلته تقليداً لعطاء».اهـ، إعلام الموقعين (٤/ ٢٧٠)، وانظر في المسألة: تيسير التحرير؛ لأمير بادشاه (٤/ ٢٢٨)، إحكام الفصول؛ للباجي (٦٣٥ ـ ٦٣٦)، المنخول؛ للغزالي (٤٧٧)، التمهيد؛ لأبي الخطاب (٤/ ٤٠٨ ـ ٤١٠).

وفي عصرنا الحاضر سلك بعض المفتين مسلك «الاجتهاد الانتقائي»، ويعرِّفه الدكتور يوسف القرضاوي بأنه: «اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحاً له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى»[١]. ثم يستدرك القرضاوي فيقول: «ولستُ مع الذين يقولون: إن أي رأي فقهي نُقل إلينا من أحد المجتهدين نقلاً صحيحاً يجوز لنا أن نأخذ به، دون بحثٍ عن دليله، وخصوصاً إذا كان منسوباً إلى أحد المذاهب المتبوعة»، ويعلل ذلك بأنَّ «مثل هذا تقليدٌ محضٌ، وليس من الاجتهاد الذي ندعو إليه في شيء؛ لأنه مجرد أخذ قول غير المعصوم بلا حجة»، ثم يرسم الشيخ طريقته بقوله: «إنما الذي ندعو إليه هنا: أن نوازن بين الأقوال بعضها وبعض، ونراجع ما استندت إليه من أدلة نصية أو اجتهادية، لنختار في النهاية ما نراه أقوى حجةً ودليلاً، وفق معايير الترجيح، وهي كثيرةٌ»[٢]. اهـ.

وهذا كلامٌ متينٌ، لا يكاد يختلف عليه اثنان من علماء العصر، فإنهم قد اهتجروا التعصب للمذاهب الفقهية ـ أو كادوا ـ منذ عقودٍ، وقد عمَّ ـ بحمد الله تعالى ـ الأخذ بالأقوى دليلاً، دون الانحصار في المذاهب الاصطلاحية، وسلك الأكثرون مسلك المقارنة والتحقيق، إلا أنه يُلحظ على طريقة بعض المعاصرين لدى الترجيح بين الأقوال؛ الجنوح إلى اختيار الأسهل والأيسر، والمبالغة في ذلك، بحيث تطغى على المرجحات الموضوعية التي حررها علماء الأصول. ومع أنه قد يُفهم من كلام الشيخ القرضاوي المتقدم إنكاره على هؤلاء، إلا أنه يعود فيقرر ميله إلى هذه الطريقة، فيذكر من قواعد الترجيح: «أن يكون القول أليق بأهل زماننا، وأرفق بالناس، وأقرب إلى يسر الشريعة، وأولى بتحقيق مقاصد الشرع، ومصالح الخلق، ودرء المفاسد عنهم»[٣]. اهـ.

وها هنا سؤالٌ منهجيٌّ يتوجه على هذا الكلام، وهو:

لماذا يختزل بعض المعاصرين قواعد الترجيح في مقامٍ واحد، وهو مقام الأيسر والأرفق والأوفق لأهل الزمان، بحيث تؤول المرجحاتُ الموضوعية إلى مرجح واحد!

---

(١) الاجتهاد المعاصر؛ للقرضاوي (٢٤). (٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق، وقارن بفقه الأقليات المسلمة؛ للدكتور القرضاوي أيضاً (٤٨ ـ ٥٠)، دار الشروق، القاهرة، ط أولى، ١٤٢٢هـ.

ألا ينبغي لنا أن نجعل هذا المُدرك واحداً من مرجحات عدة نراعيها، ونضم إليها عند النظر في الترجيح أخواتها من المرجحات الموضوعية الأخرى، كلاً في موضعه[١]، وماذا لو كان الإفتاء بالأيسر سوف يفضي بالمستفتي بخاصة، أو بالأمة بعامة؛ إلى مفسدة بالغة تنيف على مصلحة التيسير، ربما غاب هذا المأخذ في خضم البحث عن الأيسر.

ثم إن الترجيح بكون هذا القول أيسر من ذاك لا يعد من المرجحات الفنية، التي تصلح لحسم عامة المسائل الخلافية، ولا حتى أغلبها، بل هو مرجحٌ خارج عن المرجحات الفنية التي لها الاختصاص بحل مشكلة تعارض الأدلة، وأعني بالمرجحات الفنية: تقديم الخاص على العام، والمقيد على المطلق . . . . إلخ، فإن لم تُجدِ المرجحات الموضوعية يمكن العدول إلى المرجحات الخارجية المتعلقة بقاعدة السياسة الشرعية، من الأخذ بالأيسر أو الأشد بحسب مقتضى المقام، وموجب الظرف المحيط بالواقعة.

وربما كان في المسألة نصٌّ من كتابٍ أو سنةٍ، خفي على أحد القبيلين، أفيقال: يترك النص لكونه لا يليق بأهل زماننا، وربما كان فيها قاعدةٌ متفقٌ عليها بين القائلَين.

كل هذه الأسئلة تتوجه إلى المنهج الموسوم اليوم بمنهج التيسير، علَّها تستحث أهل العلم إلى إجراء المراجعة الموضوعية لهذا المنهج، بحثاً عن الأصول الفنية الغائبة تحت ستار التيسير والتسهيل.

وليس الإشكال في أن يراعي المفتي أوضاع الناس، ويتحرى الأرفق بهم، فإن هذا مقررٌ في محله، لكن الخلل الذي يمكن أن ينشأ جرَّاءَ هذا أن يظلَّ المفتي يبيح ويحلل، مدفوعاً بالرغبة في التيسير على السائلين، حتى يستنزف رخص الشرع كلها في الأحوال الاعتيادية، فإذا ما جاء وقت الرخصة الذي هو وقتها؛ طلب إليه الناس مزيداً من الترخص؛ لأنهم يرون أن ما استخرجوه من الترخصات لا يقوم بإشباع رغبتهم إلى الأيسر، «والنفسُ راغبةٌ إذا رغَّبْتَها»[٢]، فإما أن يوافقهم فيتجاوز

---

(١) جمع بعض المعاصرين طرق الترجيح في مسائل الخلاف، وممن ساقها سياقاً حسناً: د. وهبة الزحيلي في أصول الفقه الإسلامي (٢/١١٩٦ ـ ١٢٠٧).

(٢) صدر بيتٍ لأبي ذؤيب الهذلي، وعجزه: «وإذا تُرَدُّ إلى قليلٍ تقنَعُ»، من قصيدةٍ له مشهورة، انظر: جمهرة أشعار العرب؛ للقرشي (٢٠٦).

حدود الله، وبهذا تندرس الشرائع والأحكام، أو يخالفهم فينفضُّوا من حوله إلى من هو أكثر ترخيصاً وتيسيراً. ومن فقه الشيخ ابن عاشور أنه حين جعل «السماحة أول أوصاف الشريعة، وأكبر مقاصدها»[1]، فسَّر مراده بالسماحة بقوله: «السماحة سهولة المعاملة في اعتدال، **فهي وسطٌ بين التضييق والتساهل**»[2]، ثم بسط الكلام في ذلك بما يحسن إدراجه هنا، لولا طوله فليراجع هنالك.

ولعله لأجل قطع هذا الشغب سعى بعض المتقدمين إلى القول بغلق باب الاجتهاد، لمزيد حرصهم على صيانة الشرع المطهَّر من التلاعب بالفتيا فيه، وهذا لم يكن في الصدر الأول، بل وقع بعد القرن الرابع، ومثله أيضاً وضع خطةٍ للإفتاء؛ كخطة القضاء والحسبة وغيرهما من الخطط الدينية، وتعيين من يتولى ذلك بأمر السلطان، فقد حدث هذا في الدولة العثمانية، قال ابن بدران: «اختصاص واحدٍ بمنصب الإفتاء، لا يقبل الحاكمُ الفتوى إلا منه؛ لم يكن معروفاً في القرون الأولى، وإنما كان الإفتاء موكولاً إلى العلماء الأعلام، واستمر ذلك إلى أن دخل السلطان سليم العثماني دمشق سنة اثنتين وعشرين وتسعمائة من الهجرة، وامتلكها، فرأى كثرة المشاغبات بين المدعين للعلم؛ خصص إفتاء كل مذهبٍ برجلٍ من علمائه الأفاضل، قطعاً للمشاغبات»[3]. اهـ.

وبعد؛ فإن من عواصم هذا الخلل الذي نشهده على صعيد الفتيا في أمتنا المعاصرة؛ أن ينتدب أهل العلم والرأي، أفراداً ومؤسسات؛ إلى العمل على تجديد التأصيل الفقهي، وذلك ممكنٌ ـ فيما أحسب ـ بالاشتغال على محورين:

المحور الأول: تنقيحي، وبه يتم استقراء القواعد الأصولية من مظانها من مدونات الفقه والأصول، ثم تمرر على نظر التنقيح والتدقيق، ثم يُنتقل بها بعد ذلك إلى إعادة الصياغة والتبويب والتصنيف، بأسلوب يناسب طبيعة العصر، ويسهِّل الوصول إلى المراد منه بأقصر طريق.

المحور الثاني: تفريعي، وهو امتدادٌ لطريقة تخريج الفروع على الأصول، تلك الطريقة التي امتهدها الزنجاني والإسنوي والتلمساني وغيرهم. وهي طريقةٌ منهجية ترسم علاقة الفروع والجزئيات الفقهية بأصولها الكلية، بحيث تُردُّ مسائل الخلاف إلى قاعدتها الأصولية[4]، ليَعلم الناظر فيها مأخذ كلٍّ من المتخالفين، ويقف على

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (١٩٦). (٢) المرجع السابق.

(٣) المدخل؛ لابن بدران (٣٩١).

(٤) انظر: مقدمة د. محمد أديب صالح لتخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني (١٣).

أحد أهم أسباب الخلاف بين الفقهاء، بل إن هذه السبيل هي الممهِّدة حقاً لتبوُّء طالب العلم مرقاة الفقاهة[١]، وترقيه في مراتب الاجتهاد، حتى قال الزنجاني في فاتحة كتابه: «لا يخفى عليك أن الفروع إنما تبنى على الأصول، وأن من لا يفهم كيفية الاستنباط، ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلتها، التي هي أصول الفقه؛ لا يتسع له المجال، ولا يمكنه التفريع عليها بحال، فإن المسائل الفرعية على اتساعها، وبُعدِ غاياتها، لها أصولٌ معلومة، وأوضاعٌ منظومة، ومن لم يعرف أصولها لم يحط بها علماً»[٢].اهـ.

والمهم الانتقال إلى ما وراء التقعيد، إلى حيث التدرُّب على رد الفروع الفقهية إلى محالها من تلك القواعد، كما أن الحاجة في عصرنا ماسَّةٌ إلى التوجه إلى النوازل المعاصرة، كي نمتدَّ ببساط التأصيل إلى جميع الفروع العصرية، بل إلى جميع الفروض والاحتمالات الممكنة.

فإذا ما قمنا باقتحام هذه العقبة، واستتمَّ لنا هذا المشروع، فإنه كفيلٌ بانفساح المدى أمام أنظار فقهاء العصر، ومؤذنٌ بكشف الغموض الذي يُلمُّ بأعطاف بعض القواعد الرائجة، واستدعاء قواعد أخرى اهتجرها المصنفون، وغابت عن أعين المتفقهين. وحينئذٍ يمكن أن نطمحَ إلى استئناف حركةٍ راشدةٍ فقهاً وإفتاءً، حركة منضبطة الأصول، واقعية النظر، قريبة المأخذ، تنفي عن متنها منازع الشذوذ ومظاهره، وتتقي مراتع الحطم والتنطع، وعندئذٍ نكون قد حفظنا لهذه الشريعة هيبتها وتجدُّدها، وجريان ناموسها على العالمين.

المطلب الثاني

القواعد الفقهية

الفرع الأول: تعريف القواعد الفقهية وأهميتها بالنسبة إلى الفتيا

المسألة الأولى: تعريف القواعد الفقهية:

«القواعد الفقهية» مركَّبٌ إضافيٌّ، و«القواعد»: جمع قاعدة، وقاعدة الشيء:

---

(١) الفَقَاهَة: فعالة من الفقه، وهي نوعان: فقاهة تصورية، وفقاهة حقيقية، فالتصورية هي أن يتمرس في علوم الآلة إلى القدر الذي به يفهم تصوير المسائل الفقهية، وأما الحقيقية: فإنما تحصل للفقيه المجتهد فحسب، كما قرره صديق حسن خان في أبجد العلوم (١/ ٣٨٠).

(٢) تخريج الفروع على الأصول؛ للزنجاني (٣٤).

أساسه[١]، وقد تقدَّم هذا في المطلب السابق. والفقه: هو الفهم[٢]، والمراد به ها هنا: ذاك العلم الشريف، الذي به تعلم الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[٣]، فهذا إطلاقٌ بالغلبة، كما غلبَ الثريا على النجم، والعود على المندل[٤].

أما في الاصطلاح: فقد عرفها الحموي بأنها: حكمٌ أكثريٌّ ينطبق على أكثر جزئياته[٥]. ويعرفها التاج السبكي بقوله: الأمر الكلي، الذي تنطبق عليه جزئيات كثيرة، تُفهم أحكامها منه[٦]. ومما يؤخذ على هذين التعريفين وأمثالهما أنهما لا يفرقان بين القواعد الفقهية وغيرها من القواعد؛ كقواعد الحساب والنحو وغيرها، فإنه يصدق عليها أيضاً، فيكون غير مانعٍ بالاصطلاح المنطقي[٧].

وقد عرفها الشيخ مصطفى الزرقا بأنها: أصولٌ فقهيةٌ كليةٌ، في نصوص موجزة دستورية، تتضمن أحكاماً تشريعية عامة، في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها[٨].

وهذا التعريف أقرب إلى حقيقة القاعدة الفقهية، بيد أنه لا يخلو من التطويل، ويمكن أن نستخلص منه تعريفاً مختصراً، فيكون تعريف القاعدة الفقهية كما يأتي:

هي أصلٌ فقهيٌ كلي، يتضمن أحكاماً تشريعيةً عامة، في حوادث جزئية.

فقوله: «**أصلٌ فقهي كلي**»: يخرج قواعد الحساب والنحو ونحوها، والكلية في هذا التعريف نسبية؛ لأن لكل قاعدة فقهية شواذّاً[٩].

---

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (قعد) (٣/ ٣٦٢).
(٢) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (فقه) (١٣/ ٥٢٢).
(٣) انظر: الذخيرة؛ للقرافي (١/ ٥٧)، الإبهاج؛ للسبكي (١/ ٢٨)، القواعد والفوائد الأصولية؛ للبعلي (٤)، أنيس الفقهاء؛ للقونوي (٣٠٨).
(٤) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (فقه) (١٣/ ٥٢٢).
(٥) شرح أحمد بن محمد الحموي على الأشباه والنظائر؛ لابن نجيم (١/ ٥١)، إدارة القرآن، كراتشي، ط أولى، ١٤١٨هـ.
(٦) انظر: الأشباه والنظائر؛ لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن السبكي (١/ ١١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ، هكذا ورد التعريف بأصل الكتاب: «الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة، يفهم أحكامها منها»، والصواب: ما أثبته.
(٧) انظر: مقدمة إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك؛ للونشريسي (٣١)، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط أولى، ١٤٠١هـ.
(٨) المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٦٥).
(٩) انظر: القواعد الفقهية؛ للندوي (٤٣، ٤٤).

وقوله: «**يتضمن أحكاماً تشريعيةً عامة**»: يخرج القواعد الخاصة بباب أو مسألة، فقد اختصه كثيرٌ من الفقهاء باسم «الضابط الفقهي»[١].

وقوله: «**في حوادث جزئية**»: يخرج أصول الفقه؛ لأن أحكامها عامة؛ كالأمر للوجوب مثلاً، فهذا حكمٌ عام، لكنها لا تتعلق بحوادث جزئية، أما القواعد الفقهية فتتضمن أحكاماً جزئية؛ كنفي الضرر في مفردات الوقائع، ومن هنا كان المفتي معنياً برعاية هذه القواعد، التي هي من أدوات الفنّ الذي يعانيه، إذ الفتيا إنما هي تنزيلٌ للحكم على تلك الوقائع.

المسألة الثانية: نماذج من القواعد الفقهية:

يمكن تقسيم القواعد الفقهية التي تقوم عليها الفتيا باعتبار أهميتها، واستيعابها لمسائل الفقه؛ إلى القسمين الآتيين:

أولاً: القواعد الخمس الكبرى:

وهي القواعد الخمس التي قيل إن الفقه كله راجعٌ إليها، وهذه القواعد هي:

أ ـ الأمور بمقاصدها[٢].

ب ـ المشقة تجلب التيسير[٣].

ج ـ الضرر يزال[٤].

د ـ العادة محكمة[٥].

---

(١) الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي (١/ ١١)، فالقاعدة إذن أعم من الضابط، ومعنى ذلك: أن دائرة القاعدة الفقهية تتسع لتشمل كثيراً من الفروع والجزئيات، التي هي من أبواب متعددة؛ كقاعدة المشقة تجلب التيسير، فإنها جاريةٌ في فروع العبادات والمعاملات وغيرها، أما الضابط الفقهي فدائرته لا تتسع إلا لجزئيات بابٍ واحد، انظر: قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب البغدادي؛ د. محمد الروكي (١١٢)، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤١٩هـ.

(٢) الأشباه والنظائر؛ لابن نجيم (١/ ١٠٢) بشرح الحموي، الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي (١/ ٥٤).

(٣) الأشباه والنظائر؛ لابن نجيم (١/ ٢٢٦) بشرح الحموي، الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي (١/ ٤٨).

(٤) الأشباه والنظائر؛ لابن نجيم (١/ ٢٥٠) بشرح الحموي، الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي (١/ ٤١).

(٥) الأشباه والنظائر؛ لابن نجيم (١/ ٢٦٨) بشرح الحموي، الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي (١/ ٥٠).

هـ ـ اليقين لا يزول بالشك[١].

وقد نازع بعض الفقهاء في كون هذه الخمس دعائم الفقه كله، بأن كثيراً من الفروع لا تندرج تحتها إلا بتكلف[٢]، فإذا ما أضيف إليها ما ستأتي الإشارة إليه من القواعد؛ كان ذلك أقرب إلى الاستيعاب، وقد ذهب التاج السبكي إلى أنَّ إرجاع الفقه إلى هذه القواعد الخمس «تعسُّفٌ وتكلف وقول جملي»، ثم قال: «وإن أريد الرجوع بوضوح فإنها تربو على الخمسين، بل على المائتين[٣].

ثانياً: القواعد الفرعية:

وقواعد هذا الضرب متفاوتة في الاستيعاب، فمنها ما يتخرج عليه ما لا ينحصر من الصور الجزئية[٤]، ومنها ما دون ذلك، وقد ذكر السيوطي من هذا الضرب أربعين قاعدة، فمنها: قاعدة الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد[٥]، ومنها: التابع تابع[٦]، وكذا: الخراج بالضمان[٧].

وهذا التفاوت الحاصل في درجة استيعاب القواعد لفروعها، وانخرام عامتها من أن تطّرد؛ إنما هو ناجمٌ عن دقة الصياغة المعبَّر بها عن المعنى المبدئي العام، والمراد بالمبدئي هنا ما ينصرف إلى معنى المبدأ والقانون العام، فكلما كان المبدأ أشمل، والصيغة أعم، كانت القاعدة موعبةً لقدرٍ أكبر من الفروع، ويفسر الشيخ مصطفى الزرقا عدم اطراد كثيرٍ من القواعد بأن تلك القواعد تعبر عن المنهاج القياسي العام في حلول القضايا وترتيب أحكامها، قال: «والقياس كثيراً ما ينخرم،

---

(١) الأشباه والنظائر؛ لابن نجيم (١/ ١٨٣) بشرح الحموي، الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي (١/ ٥٤)، الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٣٦، ٣٧).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٣٧).

(٣) الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي (١/ ١٢).

(٤) انظر: الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٢٠١).

(٥) الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٢٠١)، والمراد أنه لا ينقض الاجتهاد فيما مضى، ولكن يغيّر في المستقبل، لانتفاء الترجيح الآن، ولهذا يعمل بالاجتهاد الثاني في القبلة، ولا يُنقَض ما مضى، ذكره السيوطي في الأشباه (٢٠٥).

(٦) الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٢٢٨)، ومقصودها: أن التابع لا يفرد بحكم؛ لأنه إنما جعل تبعاً، كما أنه يغتفر فيه ما لا يغتفر في غيره، كما بيّن السيوطي في الأشباه (٢٢٨ ـ ٢٣٢).

(٧) الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٢٥٥)، والمعنى: أن ما خرج من الشيء، من غلة، ومنفعة عين؛ فهو للمشتري عوض ما كان عليه من ضمان الملك، فإنه لو تلف المبيع كان من ضمانه، فالغلة له، ليكون الغنم في مقابلة الغرم، ذكره السيوطي في الأشباه (٢٥٦).

ويُعدل عنه في بعض المسائل، إلى حلولٍ استحسانية استثنائية، لمقتضياتٍ خاصة بتلك المسائل، تجعل الحكم الاستثنائي فيها أقرب إلى مقاصد الشريعة في تحقيق العدالة، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، ودفع الحرج»[1].اهـ.

وبطبيعة الحال فإن هذا لا يغض من مكانة القواعد الفقهية، بقدر ما يلفت نظر المفتي والحاكم إلى التحرز في تنزيل أحكام تلك القواعد على النوازل والوقائع، فطرد القواعد وعكسها باطراد مخالفٌ للقواعد[2].

المسألة الثالثة: أهمية القواعد الفقهية بالنسبة إلى الفتيا:

صناعة التقعيد الفقهي فنٌّ جليلٌ من فنون العلم، اقتضاه ـ فيما يظهر لي ـ أمران:

الأول: تشعب مسائل الفقه، وتناثر تطبيقاته، ولو تُركت تلك المسائل على سجيتها؛ لأفضى بالمتفقهين إلى حرجٍ شديدٍ، ولتفلّتت عليهم شواردها[3]، لكونها ذات طبيعة تراكمية، وبذا يستغلق على المفتين والحكام تحصيل أحكام المسائل المتجددة، أو يكاد، ولأصبح اسم الفقيه يطلق مجازاً، لا حقيقة له، ضرورةَ ارتباط الفقه بتعرف المعاني والعلل، والتصرف فيها، وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما قولَه تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٦٩﴾﴾ [البقرة: ٢٦٩]، بأنه الفقه في القرآن[4]، وعن مجاهد قال: ليست بالنبوة، ولكنه القرآن والعلم والفقه[5]، وعن أبي العالية: الكتاب والفهم فيه[6]، وروي عن الإمام مالك أنه قال: «وإنه ليقع في قلبي أن الحكمة هو الفقه في دين الله»[7]، ولهذا قال ابن كثير في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾ [لقمان: ١٢]: «أي: الفقه في الإسلام، ولم يكن نبياً، ولم يوحَ إليه»[8]،

---

(١) المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٦٦).

(٢) يقول زين الدين ابن نجيم: «المقرر في المذاهب أن قواعد الفقه أكثرية، لا كلية»، من شرح عقود رسم المفتي؛ محمد أمين الشهير بابن عابدين (١٠٩)، دار الكتاب، كراتشي، ط أولى، ١٤٢١هـ، وقال بعض الفقهاء: «من المعلوم أن أكثر قواعد الفقه أغلبية»، تهذيب الفروق (١/ ٣٦).

(٣) ومن ثم قال الشافعي للزعفراني: «تعلّم دقيق العلم كي لا يضيع».اهـ، من المنثور؛ للزركشي (١/ ٧٠، ٧١).

(٤) تفسير الطبري (٣/ ٩٠).

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

(٧) ذكره ابن كثير في تفسيره للآية المذكورة (١/ ٣٢٣)، وقارن بتفسير القرطبي (٣/ ٣٣٠).

(٨) تفسير ابن كثير (٣/ ٤٤٥).

ومصداق هذه التفسيرات[١] ما رواه حميد بن عبد الرحمٰن قال: سمعت معاوية رضي الله عنه خطيباً يقول: سمعت النبي ﷺ يقول: «**من يُرِد الله به خيراً يفقهه في الدين، وإنما أنا قاسمٌ والله يعطي، ولن تزال هذه الأمة قائمةً على أمر الله، لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله**»[٢].

قال البزدوي: «الحكمة الفقه، وهو العلم بحقائق الأشياء، ومن وقف على معانيها يسمى فقيهاً، ومن حفظ المسائل والتفاسير، ولم يقف على هذه المعاني يسمى فقيهاً مجازاً، لحفظه ما ثبت بالفقه الذي عُلِّق بها الحكم في النص»[٣].

ولهذا قال الزركشي في استفتاح قواعده الموسومة بالمنثور: «بلغني عن الشيخ قطب الدين السنباطي أنه كان يقول: الفقه معرفة النظائر»[٤]. اهـ.

فهو يجعل الفقه منحصراً في هذا الفن، وينصبه كالتعريف والحدِّ له، ومن ثَمَّ قرر القرافي أنَّ «كل فقه لم يخرَّج على القواعد فليس بشيء»[٥]، وهذا تأكيدٌ على مكانةِ القواعد عندهم، ويوافقه ابن نجيم إذ يرى أن معرفة القواعد مرقاةُ الفقيه إلى درجة الاجتهاد والفتوى[٦].

الثاني: اتساع الخلاف في علم الفروع، وتشعب المذاهب في مسائله، حتى إنك لتجد الأقوال المتناقضة، في المسألة الواحدة، في المذهب الواحد، وهذا ما اشتكى منه الإمام الشافعي، واستدعاه إلى تصنيف رسالته الأصولية، وهو ما حرَّك الفقهاء أيضاً إلى استقراء أسباب الخلاف، والبحث في مثاراته، ولأجله ألف أبو الوليد ابن رشد الحفيد كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

على أن معرفة القواعد وحدها لا تكفي لأن تعمل عملها في ضبط الفتيا، حتى ينضاف إليها الاقتدار على استثمار تلك القواعد، وتنزيل أحكامها على محالِّها،

---

(١) للعلماء في تفسير «الحكمة» أقوالٌ، تبلغ تسعةً وعشرين قولاً، قريبٌ بعضها من بعض؛ كما ذكر الآلوسي في تفسيره (٣/ ٤١)، وكلها تجتمع في معنى الإحكام والإتقان؛ كما أفاد القرطبي في تفسيره (٣/ ٣٣٠).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٧١) (١/ ٣٩)، ومسلم عن عبد الله بن عامر اليحصبي عن معاوية رضي الله عنه برقم (١٠٣٧) (٢/ ٧١٨).

(٣) معرفة الحجج الشرعية؛ لصدر الإسلام أبي اليسر محمد بن محمد البزدوي، تحقيق د. عبد القادر بن ياسين الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٤٢٠هـ، وانظر: فاتحة أصول السرخسي (١/ ٩).

(٤) المنثور (١/ ٦٦).

(٥) الذخيرة؛ للقرافي (١/ ٥٥).

(٦) الأشباه والنظائر؛ لابن نجيم (١/ ٤٩) بشرح الحموي.

وطريق ذلك الاتساع في مطالعة كتب الفروع، وعرضها على القواعد والضوابط، ومزاحمة أهل الفقه في ذلك، وإلا «فما كلٌّ من أحرز الفنون أجرى من قواعدها العيون، ولا كلُّ من عرف القواعد استحضرها عند ورود الحادثة التي يفتقر إلى تطبيقها على الأدلة والشواهد»[1].

وقد أشار الإمام الشافعي إلى هذا المعنى في المجتهد بالقياس، حين اشترط فيه أن يملك آلة الاجتهاد، ويكون عالماً بها بالفعل، ولم يكتفِ في ذلك بالحفظ المجرد، قال: «ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ؛ لا بحقيقة المعرفة، فليس له أن يقول أيضاً بقياس؛ لأنه قد يذهب عليه عقلُ المعاني»[2]، ثم يقول مؤكداً هذا المعنى: «ولو كان حافظاً مقصِّرَ العقل، أو مقصِّراً عن علم لسان العرب، لم يكن له أن يقيس، من قِبَلِ نقصِ عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس»[3].اهـ. وهذا الكلام المتين وإن يكن في بحث القياس باعتباره من آلات الاجتهاد، إلا أنه يصلح في تقرير أهمية تعقل المجتهد في القواعد الفقهية والتنتيج عليها، وألَّا يقف عند الحفظ والتكرار، بل لا بدَّ أن يكون ذا قدرةٍ على إعمال آلاته في استخراج ما استبطنته تلك القواعد.

ولذا لم يكتفِ ابن السبكي بالوصية بإحكام القواعد «ليَرجع ـ الفقيه ـ إليها عند الغموض، وينهض بعبء الاجتهاد أتمَّ نهوض»، بل يعطف على ذلك أن «يؤكدها بالاستكثار من حفظ الفروع، لترسخ في الذهن مثمرةً عليه بفوائد غير مقطوعٍ فضلها ولا ممنوع»، ثم يفترض ابن السبكي سؤالاً ويجيب عنه، فيقول: «وإن تعارض الأمران، وقصُر وقت طالب العلم عن الجمع بينهما ـ لضيقٍ أو غيره من آفات الزمان ـ فالرأي لذي الذهن الصحيح الاقتصار على حفظ القواعد، وفهم المآخذ»[4].اهـ.

لقد ظلَّت القواعد الفقهية تحظى بعناية الفقهاء منذ زمنٍ متقدِّم، مروراً بعهود الاستقراء والتدوين، فالتحقيق والتنقيح، إلى أن بلغت قدراً لا بأسَ به من النضج والرسوخ، وقد كان أئمة الفقه ينوِّهون على الدوام بمكانتها، يقول القرافي: «وهذه القواعد مهمةٌ في الفقه، عظيمةُ النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويُعرف، وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف...، ومن جعل يخرِّج

(١) إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد؛ للصنعاني (١٣٠).
(٢) الرسالة (٥١١). (٣) المرجع السابق.
(٤) الأشباه والنظائر؛ لابن السبكي (١/ ١٠، ١١).

الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت. . . ، ومن ضبط الفقه بقواعده؛ استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات، لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب»[١].

وعلى ذلك جرى قلمُ التدوين لدى علماء السلف في الفقهيات، وله تصدَّى الفقهاء في مجالس الإملاء وحِلَقِه، فأما فيما يتعلق بمدونات الفقه فقد ألمَحَ الشهاب القرافي إلى ارتسامهم هذه الطريق، فانظر كيف يقول في معرض تعليله لأسلوبه في كتابه الذخيره، من الجمع بين الفروع وقواعدها: «وأنت تعلم أن الفقه ـ وإن جلَّ ـ إذا كان مفترقاً؛ تبددت حكمته، وقلّت طلاوته، وبعدت عند النفوس طلبته، وإذا رتبت الأحكام مخرَّجةً على قواعد الشرع، مبنية على مآخذها؛ نهضت الهمم حينئذ لاقتباسها، وأعجبت غاية الإعجاب بتقمص لباسها»[٢]، وفي موضعٍ تالٍ يذكر القرافي أنه لذلك لم يقتصر على سرد الفروع الفقهية، بل أودع فيه ما فتح الله به عليه من «أصول الفقه، وقواعد الشرع، وأسرار الأحكام، وضوابط الفروع»[٣].

هذا على مستوى التصنيف، وأما على المستوى التدريسي والتعليمي فكذلك، فإن حلقات الفقه ومجالسه كانت تولي القواعد مزيد عناية، وكان المعلمون يذاكرونها طلابهم، يقول بدر الدين ابن جماعة في جملة آداب العالم، مما تلقاه «مما اتفق في المسموعات، أو سمعه من المشايخ السادات، أو مرَّ به في المطالعات، أو استفاده في المذاكرات»[٤]، ومن تلك الآداب «أن يذكر ـ العالم ـ للطلبة قواعد الفن التي لا تنخرم، إما مطلقاً؛ كتقديم المباشرة على السبب في الضمان، أو غالباً؛ كاليمين على المدعى عليه إذا لم تكن بينة؛ إلا في القسامة»، كما ينبغي له أن يذكر لهم «المسائل المستثناة من القواعد؛ كقوله: العمل بالجديد من كل قولين قديم وجديدٍ، إلا في أربع عشرة مسألة ـ ويذكرها ـ، . . . وكل عبادة يُخرَج منها بفعلٍ منافيها ومبطلها؛ إلا الحج والعمرة»[٥].اهـ وهكذا، فتأمل هذه الطريقة المتقنة في التعليم، مما لا تضاهيه أحدث الأساليب في التربية والتعليم، فلا جرم إذن أن وجدنا في السلف المتقدمين فقهاء جمعوا أصالةَ الفقه إلى حسن التعليم والفتيا، إذ المعلم والمفتي والقاضي ساسةٌ للناس، إن هم أدركوا هذا الدور، قال الشافعي: «سياسة

---

(١) الفروق (١/ ٣).
(٢) الذخيرة (١/ ٣٦).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣٨).
(٤) انظر: تذكرة السامع والمتكلم (٢٢).
(٥) المرجع السابق (٩٧، ٩٨).

الناس أشدُّ من سياسة الدواب»[(١)]، وعن يحيى بن أكثم قال: «سياسة القضاء أشدُّ من القضاء»[(٢)].

الفرع الثاني: القواعد الفقهية في الفتيا المعاصرة

المسألة الأولى: تقعيد الفتيا المعاصرة ضمانةٌ لاستمرار فاعلية الشريعة:

بعد ما تقدم من بيان وظيفة القواعد الفقهية، من كونها تأخذ للفقيه بمجامع الفقه، وتضبط له أصول المسائل، يكون من نافلة القول تقريرُ أنَّ الإحاطة بالقواعد مما يأذن للفقيه باستحضار الجواب في شوارد الفروع، وأغلوطات المسائل، ويعصمه من التورط في شواذِّ الفتيا. ذلك أننا إذا نظرنا إلى المسائل المدلول عليها بنصوص الشرع المحكمة، لا نجد كبيرَ إشكالٍ في التعرف على أحكامها، وإنما ينشأ الإشكال ساعةَ يتزاحم على المسألة دليلان[(٣)]، حينئذٍ ينعقد الإشكال، وتشتدُّ الحاجة إلى نظر الفقيه المجتهد، وهذا أحدُ مظاهر الحاجة إلى الفتيا، وهو الغالب على استفتاءات الناس في هذا العصر وما قبله، وغالباً ما يثور حولها الجدل؛ كمسائل: الحقنة بأنواعها للصائم، وزكاة المال الحرام، والتورق، وتأجير البناية لبنك ربوي، وشراء الذهب بصور النقد الحديثة، وغيرها كثير من المسائل التي ما تزال محل استفتاءات عامة الناس، مما هو من جنس ما قال فيه عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهم: «حرمتهما آية، وأحلتهما آية»[(٤)]، وذلك في حكم الجمع بين الأختين

---

(١) الجامع لآداب الراوي وآداب السامع؛ للخطيب البغدادي (١/ ٣٤٤).

(٢) البيان والتبيين؛ للجاحظ (٢٦٣).

(٣) التزاحم هنا إنما يقع في مبادئ النظر، وبادي الرأي، وإلا فإن الأدلة الصحيحة لا تتعارض في نفس الأمر، ومرادي بالتعارض ثَمَّ ما يقع بين العام والخاص، والمطلق والمقيد، ونحو ذلك مما هو مقرر في علم الأصول، وهنا دور المجتهد في تحقيق الأخذ بالأحكم، وردِّ المتشابه إليه، «ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما، بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ؛ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم»، انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ٢١٧).

(٤) جاء هذا الأثر مروياً عن عثمان رضي الله عنه عند ابن أبي شيبة (٧/ ١٨٩)، وعن علي رضي الله عنه، عند ابن أبي شيبة (٣/ ٤٨٢)، والدارقطني (٣/ ٢٨٢)، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أخرجه ابن أبي شيبة (٣/ ٤٨١)، وسعيد بن منصور (١/ ٤٤٦)، والدارقطني (٣/ ٢٨٢)، ومرادهم رضي الله عنهم بالآية المحرمة هنا قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، والآية المحلَّة قوله عز وجل: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]، قال ابن كثير «وجماعة الفقهاء=

المملوكتين في الوقاع، ووجه الشبه بين ما توقف فيه هؤلاء الصحابة وتلك المسائل المشار إليها قبلُ؛ هو وقوع التعارض في مأخذ كلٍّ، سواءٌ أوقع التعارض بين دليلين[1]، أم أصلين، أم قاعدتين، وذلك أن الناس لا يستفتون عن المسائل الواضحة فيما سبق، فلا أحدَ يسأل عن حكم تعاطي الحقنة للمفطر مثلاً، وحكم المال الحرام، أو شراء السيارة بقصد تملكها، أو تأجير البناية لمن يستعملها في مباح، أو شراء الذهب بالنقد، فهذه لا إشكال فيها على أحد.

والذي يحسن التأكيد عليه هنا أنه ينبغي التنبه إلى أن المفتي إذا استند في فتياه إلى قاعدةٍ ما، فإنه ينبغي له أن يطردها في جميع محالِّها بلا استثناء، ما لم يأتِ بمعارضٍ راجح، يخرج الصورة المستثناة، ومن تأمل فتاوي علماء السلف وجدهم يتحرزون من الشذوذ عن القواعد قدر الإمكان، «ومن ابتلي فإنه يقرِّب الأمر فيه، كي تظهر له لوائح الحق»[2].

ومن ثم فمن أفتى بجواز التدخين مستنداً إلى قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة»، ثم منع تعاطي القات مستنداً إلى قاعدة «الضرر يزال»، طالبناه بالفرق، وإلا كانت إحدى الفتيين محكومةً بالشذوذ.

وإذا كانت حقيقة الفقه هي التعرف على أحكام هذه المسائل المشكلة، باستثمارها من النصوص والقواعد؛ فإن لدينا ضمانةً إلٰهيةً باطراد وجود هذا النمط من أهل العلم، لا يفنى عديدهم على مر الأزمان، وتقلب الأحوال والحَدَثان، هذا ما استنبطه الإمام البخاري من حديث معاوية ﷺ المتقدم آنفاً، وهو قوله ﷺ: **«من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، وإنما أنا قاسمٌ والله يعطي، ولن يزال أمر هذه الأمة مستقيماً حتى تقوم الساعة، أو حتى يأتي أمر الله»**، حيث أورده مرةً أخرى في كتاب

= متفقون على أنه لا يحل الجمع بين الأختين بملك اليمين في الوطء، كما لا يحل ذلك في النكاح». اهـ من تفسيره (١/ ٤٧٤).

(١) من فوائد الفقه المستند إلى القواعد أنه يراعي عند التعارض بين الأدلة، العوارضَ الطارئةَ على صورةِ النازلة، فلا تغيبُ عنه عند تنزيل الأدلة على الوقائع؛ جهتا اقتضاء الأدلة للأحكام، وهما جهتا الاقتضاء الأصلي، والاقتضاء التبعي، وسيأتي بيان ذلك في مبحث اضطراب الفتيا المعاصرة، عند الكلام عن اضطراب الاستدلال لدى بعض المعاصرين، انظر: ص(٥٨٨) من هذا البحث.

(٢) فتاوى ابن أبي زيد القيرواني؛ لأبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (٢١١)، بتحقيق د. حميد محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٤م.

الاعتصام بالكتاب والسنة من صحيحه[١] «لالتفاته إلى مسألة عدم خلو الزمان عن مجتهد» كما يقول الحافظ ابن حجر[٢].

المسألة الثانية: ثغرات تقعيدية في الفتيا المعاصرة:

إن انفتاح التجربة الإسلامية المعاصرة على ميادين شتى، اقتصادية، وطبية، وإعلامية، واجتماعية؛ لمن بشائر الخير في هذه الظاهرة الكوكبية، فقد تحققت ـ بحمد الله ـ نجاحات كثيرة، على أصعدةٍ متعددة، ولا أدلَّ على ذلك مما حققته تجربة البنوك الإسلامية، التي بلغت في مدةٍ قصيرة شأواً لا يستهان به، فقد دخلت هذه التجربة ميدان التطبيق بالمعنى الشامل بعد عام (١٣٩٤هـ)[٣]، ثم هي تنيف اليوم على مائتي مؤسسة مالية ومصرفية إسلامية، يقدر حجم أصولها بنحو (٢٥٠) مليار دولار، وفيما يبلغ عدد المصارف في العالم (١٨٠٠) مصرف، تمثل المصارف الإسلامية بحوالي (٢٦٥) مصرفاً إسلامياً، بينما هنالك (٣٠٠) مصرف تقليدي يقدم منتجات مصرفية إسلامية[٤]، بل إن هذا الاكتساح المذهل دعا عدداً من المصارف التقليدية إلى أسلمة بعض فروعها، كما دعا عدداً آخر من أشهر المصارف العالمية إلى تقديم خدماتٍ مالية متوافقة مع الضوابط الشرعية، مثل مصرفي (سيتي بنك)[٥] و(إتش إس بي سي)[٦]، وذلك بعد توصياتٍ من بعض الباحثين الغربيين[٧].

إلا أن هذا الانفتاح الإسلامي ما يزال مفتقراً إلى نهجٍ فقهي متبصر، تتحرر عناصره على أيدي علماء نصَحة، ووعاةٍ لخصائص الزمان والمكان والحال، أي: أن أهل الإسلام في ضرورةٍ ظرفيةٍ إلى التقعيدِ الفقهي في كل المجالات التي ولجوها، أو تلك التي هم بصدد الولوج فيها، فإن هذا المطلب فضلاً عن كونه سنةً إسلاميةً

(١) صحيح البخاري برقم (٦٨٨٢) (٦/ ٢٦٦٧)، وبوب عليه: «باب قول النبي ﷺ: **«لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق وهم أهل العلم»**».

(٢) فتح الباري (١/ ١٦٤).

(٣) انظر: البنوك الإسلامية التجربة بين الفقه والقانون والتطبيق؛ لعائشة الشرقاوي المالقي (٢٢)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط أولى، ٢٠٠٠م.

(٤) صحيفة الرياض (٢٤/ ٣/ ١٤٢٥هـ).

(٥) (City Bank).

(٦) (HSBC)، انظر: صحيفة البيان الإماراتية (٢٦/ ١١/ ١٤٢١هـ)، وبحث «التحديات الداخلية للمصارف الإسلامية»؛ د. عطية السيد فياض (١٢)، مطبوع ضمن بحوث المؤتمر العالمي التاسع للندوة العالمية للشباب الإسلامي، المنعقد في: ٢٣ ـ ٢٦/ ٨/ ١٤٢٣هـ.

(٧) انظر: البنوك الإسلامية؛ لعائشة المالقي (٢٤).

سلفية، من حيث إن أئمة الفقه قد سبقوا إلى امتهاد علوم الشريعة على قواعد وأصول معلومة، بحيث يُعلم الوجه القانوني الذي على أساسه تنتزع الفتيا، وتستنبط الأحكام، فضلاً عن ذلك؛ فإن عصرنا الحاضر قد اتخذ فيه التقنين مكانةً كبرى لدى عامة أمم الأرض، وغدا الناس لا يثقون إلا بالقوانين المجردة، المرتسمة لتحقيق المنافع العائدة إليهم، وشريعة الإسلام لا تتقاعد عن هذا الميدان.

والمنهج ـ أي منهج كان ـ لا يقوم إلا على سوق التقعيد، وذلك بانتخاب المعاني العامة، والمقاصد الكلية لذلك المنهج، ومن ثم يصار إلى صياغتها في قوالب ضابطة موجزة، تصلح للتداول في مجال البحث العلمي والمناظرة، وتقطع دابر الجدل والمكابرة. وفي مكتنز التقعيد الفقهي والأصولي، من مختلف المذاهب الفقهية؛ نتاجٌ لا بأس به من الكليات والقواعد والضوابط المجردة، الضابطة لكثيرٍ من جوانب الأنشطة البشرية، سواءٌ في جانب العبادات، أو في شقِّ المعاملات، وقد كانت تلك القواعد وافيةً بحاجات أهل الإسلام في العصور المتقدمة، أما في عصرنا الحاضر، الذي هو عصر عولمة العلوم والمعارف، فقد استحدث الناس فيه أنواعاً من المواضعات والفنون والتخصصات، بما لا عهدَ للمتقدمين به، مما أحدثَ إرباكاً واضطراباً في الشأن الفقهي بحثاً وإفتاءً.

المسألة الثالثة: نماذج من الخلل التقعيدي في الفتيا المعاصرة:

إن انفتاح أهل الإسلام على مشهد العولمة، وإن صاحبه انتشار رسالة الإسلام، وبلوغ أنوار الشريعة إلى مواقع جديدة، إلا أنه قد كشف مدى العوَز التقعيدي لدى كثيرٍ من المنتسبين إلى علم الشريعة، يظهر هذا العوز المعاصر في صور متعددة، فما إن تظهر نازلة فقهية حتى يتناولها فقهاء العصر تكييفاً وبحثاً وإفتاءً، فالبعض يدرجها تحت مسألة من المسائل النمطية التي بحثها المتقدمون، ومن ثم يرى انطباق القواعد والضوابط المنطبقة على تلك المسألة، في حين يكيِّفها آخرون على أنها نازلةٌ جديدةٌ، لا تدخل تحت أيٍّ من المسائل المبحوثةِ فقهاً، وبهذا يُجري عليها قواعدَ أخرى، غير ما استند إليه أولئك، وبهذا تقع الفتيا المعاصرة في شرَك الاختلال والاضطراب، ويتلعثم المفتي المعاصر في مفترق هذه الطرق. ولأضرب على ذلك أمثلةً، فمنها:

النموذج الأول: مسألة عقد التأمين التجاري:

فالمجيزون له يرون أن التأمين بأنواعه عقدٌ مستحدثٌ، لا يجوز أن تنزَّل عليه

قواعد العقود النمطية، يقول الشيخ مصطفى الزرقا: «إن التأمين بطريق التعاقد هو **نوعٌ جديدٌ** من العقود، يتحقق به تعاملٌ تعاوني، يخضع للشرائط العامة الشرعية في التعاقد»[١]، ومن ثم يقرر الشيخ أنه: «لا يوجد في نظرنا في الشرائط العامة الشرعية لانعقاد العقود وصحتها ما يقتضي منعه»[٢]، ويأبى الشيخ ما ينسبه إلى المانعين من اعتبارهم عقد التأمين من قبيل الإجارة أو المعاوضة بين المستأمن وشركة التأمين، يقول: «وهنا مكمن الخطأ، فالتأمين **عقدٌ جديد، لا يجوز قياسه وإلحاقه بأحد العقود التقليدية**، وتنزيل أحكامه عليه، بل يجب أن تقرر له أحكامٌ تناسبه، بحسب غايته، ضمن إطار القواعد العامة لنظام التعاقد»، إلى أن يقول: «ولا يوجد شرعاً أي مانع من نشوء **عقود جديدة**، لم تكن معروفة في عصور فقهائنا الأولين»[٣].اهـ.

وأشير هنا إلى تأكيد الشيخ مراراً على جِدَّة هذا العقد، وذلك لأجل أن ينفصل عن إيرادات المانعين، الذين يرون أن عقد التأمين التجاري «من عقود المعاوضات الاحتمالية، المشتملة على الغرر الفاحش؛ لأن المستأمن لا يستطيع أن يعرف وقت العقد مقدار ما يعطي أو يأخذ، فقد يدفع قسطاً أو قسطين ثم تقع الكارثة، فيستحق ما التزم به المؤمِّن، وقد لا تقع الكارثة أصلاً، فيدفع جميع الأقساط، ولا يأخذ شيئاً، وكذلك المؤمِّن؛ لا يستطيع أن يحدد ما يعطي ويأخذ بالنسبة لكل عقدٍ بمفرده، وقد ورد في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ النهي عن بيع الغرر»[٤]، هذا ما قرره المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة، وقد نصَّ القرار على حيثياتٍ أخرى للمنع، إلا أن الملحظ في هذا الرأي أنه لا يفصل عقد التأمين تماماً عن العقود المسماة في الشريعة، بل يرى اندراجه في عقود المعاوضات الاحتمالية، وعقود المقامرة[٥]، وعقود الربا[٦]، وعقود الرهان[٧]، وأكل المال بالباطل[٨]، وهذا من مفاصل النزاع في المسألة.

---

(١) فتاوى مصطفى الزرقا (٤٠٨).
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق (٤١٧)، وانظر أيضاً: نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه؛ للزرقا (٢٢).
(٤) قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، برابطة العالم الإسلامي، رقم (٥)، الدورة الأولى، عام ١٣٩٨هـ.
(٥) انظر: المادة الثانية من القرار المشار إليه.
(٦) انظر: المادة الثالثة من القرار نفسه.
(٧) انظر: المادة الرابعة من القرار نفسه.
(٨) انظر: المادة الخامسة من القرار نفسه، وعقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي؛ د. محمد بلتاجي (٤٧، ٤٨)، مكتبة البلد الأمين، القاهرة، ط أولى، ١٤٢١هـ.

وينتقد الشيخ مصطفى الزرقا جمهور فقهاء العصر الذين منعوا التأمين وأجازوا نظام التقاعد والمعاش لموظفي الدولة، مع أن هذا الأخير «نظامٌ تأميني بكل ما في الكلمة من معنى»[(١)]، كما يقول الزرقا.

إلا أن الجمهور يستمسكون في التفريق بينهما بقاعدة «الأمور بمقاصدها»، ففي نظام التقاعد لا تقصد الحكومات تحقيق الربح من مجموع موظفيها «لأنه من المعلوم أنها تدفع لمجموعهم أكبر مما تحصله منهم»[(٢)]، خلافاً لشركات التأمين، التي تقصد التجارة والربح، بدعوى توفير الأمن، فالأول من عقود الإرفاق والإحسان، والثاني من عقود المعاوضات، وقاعدة الشرع التجاوز في التبرعات وتصرفات البر، ما لا يتجاوز في المعاوضات والتجارات[(٣)].

النموذج الثاني: مسألة العمليات الاستشهادية[(٤)]:

اختلف المعاصرون في حكم إقدام المرء على قتل نفسه وعدوه، نكايةً بالأعداء، وطِلاباً للشهادة، وذلك بأن يملأ المرء حقيبته أو مركبته بالمواد المتفجرة، أو يلف نفسه بحزامٍ ناسف، مليءٍ بالمتفجرات، ثم يقتحم على العدو مكان تجمعهم، أو يشاركهم الرِّكوب في وسيلة نقلٍ كبيرة، ومن ثم يقوم بتفجير ما معه بنفسه وبمن حوله[(٥)].

فالمانعون يرون أن هذه العملية ملتحقةٌ بالانتحار المعهود شرعاً[(٦)]، فهي تأخذ

---

(١) نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه؛ للزرقا (٦٤).

(٢) عقود التأمين؛ د. بلتاجي (١٦٩).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٧٠)، وهذا التفريق مقبولٌ من حيث المبدأ، وإن كان نظام التقاعد يحتاج إلى إعادة نظر في بعض مواده، والمأمول أن يخرج بصورة معدلة، كما حصل في تعديل نظام التأمين، فقد خرج فقهاء العصر بصيغة التأمين التعاوني، التي تخلصت من الإشكالات التي تكتنف عقد التأمين.

(٤) الاستشهاد: استفعال من الشهادة، والشهادة هي القتل في سبيل الله، كما في القاموس، مادة (شهد) (٣٧٢)، والعمليات الاستشهادية في عرف العصريين هي: «أعمال يقوم بها المجاهد ضد العدو تعرِّضه للقتل»، انظر: العمليات الاستشهادية صورها وأحكامها؛ لهاني بن عبد الله الجبير (١١، ١٢)، دار الفضيلة، الرياض، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

(٥) انظر: العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي؛ د. نواف هايل التكروري (٢٨) وما بعدها، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ثانية، ١٤١٨هـ.

(٦) الانتحار: من نَحَرَه؛ إذا أصاب نحره، وانتحر الرجل: إذا نحر نفسه، اللسان؛ لابن منظور، مادة (نحر) (٥/ ١٩٥).

حكمه، وهو التحريم[١]، ويسوقون في ذلك أدلة تحريم الانتحار ذاتها؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۝٢٩ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًاۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ۝٣٠﴾ [النساء: ٢٩ ـ ٣٠].

والمجيزون يرون أن هذه العمليات ضربٌ مستحدثٌ من أضرب النكاية بالعدو، سمحت بها الوسائل القتالية الحديثة، التي لم تكن معروفة من قبل[٢]، وأنها ليست من الانتحار المعهود شرعاً في شيءٍ، إذ الانتحار له حدُّه الشرعي، والمجاهد ها هنا لم ييأس من رحمة الله، ولم يجزع من الموت[٣]، ويذهبون إلى أن التنزيل المباشر للأحكام المقررة في كتب الفقه على هذه النازلة، مع اختلاف الظروف، وتغير المواقع؛ يوصل إلى نتائج خاطئة «لأن المساواة بين المختلفين في الحكم خطأٌ، ولا يجوز شرعاً»[٤]، وأنَّ «صدق الفتوى من عدمه متوقفٌ على معرفة حقيقة هذه العمليات والوقائع، والعوامل التي أدت إليها، وهذه المعرفة لا تكون صحيحة إلا إذا عرضها من قام بها، ولا يُعتد بالمعرفة التي تصل للمفتي من مصادر تتبنى وجهة نظر واحدة؛ كوسائل الإعلام العربية والعالمية، والحكم على الشيء فرعٌ من تصوره وتصور ملابساته»[٥].

هكذا يبدو لنا مشهد الحركة الفقهية المعاصرة، وقد افتقر إلى قواسم عامة مشتركة، ومبادئ نظرية معيارية، مما يكشف مدى الحاجة إلى اقتعادٍ صحيح، يُرسي معالم فقهٍ معاصر، يتثبت فيه المفتي، ويقنع به المستفتي، وليس محل المؤاخذة هنا هو مجرد اختلاف الرأي والفتيا، فإن لكل مجتهدٍ ـ أياً كان ـ حقه في إبداء الرأي فيما اجتهد فيه، بل الإشكال في مظاهر الخلل المنهجي، التي تتبدى لنا في كل أزمة تمر بها الأمة، سياسيةً كانت، أم اقتصادية، أم غير ذلك، فلا ندري هل نلحقها بما

---

(١) انظر: شرح رياض الصالحين؛ لابن عثيمين (١/ ١٦٥) وما بعدها، في شرحه حديث قصة أصحاب الأخدود، وفتوى الشيخ صالح الفوزان في العمليات الاستشهادية؛ للجبير (٨٥).

(٢) انظر: العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي؛ د. التكروري (٣٥، ٣٦) حيث يقول عنها إنها: «صورة جديدة لمقاومة العدو»، فهو يعزلها ابتداءً عن مسألة الانتحار.

(٣) انظر: المرجع السابق (٨٤).

(٤) من فتوى د. علي بن محمد الصوا، جريدة السبيل الأردنية، العدد (١٢١)، السنة الثالثة، ١٢ ـ ١٨ آذار/ ١٩٩٦م، نقلاً عن: العمليات الاستشهادية؛ للتكروري (٨٧).

(٥) انظر الحاشية السابقة، وليس المراد هنا مناقشة الآراء في المسألة، وإنما المقصود الإشارة إلى الاختلاف التقعيدي.

سبق أن بحثه المتقدمون، وربما بشيءٍ من التجوز، أم نفرزها مسألةً برأسها، ونختصها بأحكامٍ مغايرة لما يشبهها ولو من بعض الوجوه، قلَّت تلك الوجوه، أم كثرت، وفي كلتاً الحالتين، ستختلف الأحكام باختلاف القواعد المطبقة، هذا محزُّ الإشكال، الذي أسبغ على بعض الفتاوي المعاصرة ثوب الغموض، وغشاًّها منه ما غشَّى، «والموفَّق من رأى المشكِلَ مشكلاً، والواضح واضحاً، ومن تكلف خلاف ذلك لم يخلُ من جهلٍ أو كذب»[١]، فالشأن كل الشأن إذن في العودة إلى القواعد الفقهية الموضوعية، التي قال عنها القرافي إنه بقدر الإحاطة بها «تتضح مناهج الفتاوي وتتكشف»[٢].

المطلب الثالث

الضوابط الفقهية

الفرع الأول: تعريف الضوابط الفقهية وأهميتها بالنسبة إلى الفتيا

المسألة الأولى: تعريف الضوابط الفقهية:

أولاً: تعريف الضوابط الفقهية لغةً:

«الضوابط الفقهية» مركبٌ إضافي، تقدم الكلام عن جزئه الأخير، أعني «الفقهية». وأما الضوابط: فهي جمع ضابط، وهو اسم فاعل، من الضبط، قال ابن دريد: «ضبَطَ الرجلُ الشيءَ يضبطه ضبطاً: إذا أخذه أخذاً شديداً، والرجل الضابط: الشديدُ الأيْد، ويقال: رجلٌ أضبط: وهو الذي يعمل بيديه جميعاً، وكان عمرُ أضبط، يعمل بكلتا يديه»[٣]. اهـ. كما يقال الضبط أيضاً ـ كما أفاد الأزهري ـ على: لزوم شيءٍ لا يفارقه في كل شيء[٤]، ويقال أيضاً: رجلٌ ضابط: شديد البطش والقوة والجسم[٥]. وعن ابن الأعرابي: إذا تضبَّطت الضأن شبعت الإبل؛ أي: إذا شبعت الضأن فقد أحيا الناس[٦].

(١) قواعد الأحكام؛ لابن عبد السلام (٢/ ٤٠٠).
(٢) الفروق (١/ ٣).
(٣) جمهرة اللغة، مادة (ضبط) (١/ ٣٥٢) بتصرف يسير.
(٤) تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (ضبط) (١١/ ٤٩٢).
(٥) المرجع السابق.
(٦) تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (ضبط) (١١/ ٤٩٣)، وذلك أن الضأن موصوفة بكثرة الأكل، =

والضبط والضَّبَاطةُ أيضاً: الحفظ والحيازة[١]، ويقال: فلانٌ لا يضبط عمله، إذا عجز عن ولاية ما وليَه[٢].

ونخلص مما سبق إلى أن «الضابط» يقال على: أخذ الشيء من أطرافه بحزم، وحفظه، وحيازته، ويضادُّه: الضعف، والاضطراب، والتفلُّت، ومن ثَمَّ قيل للمادة الفقهية الناظمة لفروعٍ من بابٍ واحد: الضابط، وذلك بالنظر إلى أن الضابط يجمع مسائله جمعاً محكماً، ولا يشذُّ عنه إلا ما ندَر، وهذا ينسجم مع كون الضابط أقل شذوذاً في فروعه من القاعدة الفقهية[٣]، فكلٌّ منهما أغلبيٌّ، لكن لاتساع القاعدة وانتشارها يقع لها الاستثناء والشذوذ أكثر مما يقع للضابط.

ثانياً: تعريف الضوابط الفقهية اصطلاحاً:

في تعريفه للقاعدة الفقهية يقول المقري: «كل كلي هو أخصُّ من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة»[٤].اهـ، وهذا يشير إلى أن مجال التطبيقي للضابط الفقهي أضيق منه في القاعدة الفقهية، إذ نطاقه لا يتعدى فروع الباب الواحد، وقد بين ذلك ابن السبكي، فقد قال: «الغالب فيما اختصَّ بباب، وقصد به نظم صور متشابهة؛ أن يسمى ضابطاً»[٥].اهـ، وهذا ما رجحه كثيرٌ من المحققين كابن نجيم، فقد قال: «الفرق بين القاعدة والضابط: أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد، هذا هو الأصل»[٦].اهـ. وقول ابن نجيم: «هذا هو الأصل»، يشير إلى أنهم قد يتسامحون أحياناً، فيراوحون بين الاسمين في المسميين، فيطلقون على القاعدة ضابطاً، وعلى الضابط قاعدةً. بل ذهب بعض المصنفين إلى الترادف بين الضابط والقاعدة مطلقاً،

= بخلاف المعزى، التي هي ألطف أحناكاً، وأحسنُ إراحةً، ولذلك سميت الضأن الإبل الصغرى، كما أفاد الأزهري.

(١) إكمال الإعلام بتثليث الكلام؛ لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك (٢/ ٣٧٤)، بتحقيق: د. سعد الغامدي، جامعة أم القرى، ط أولى، ١٤٠٤هـ، والقاموس؛ للفيروزآبادي، مادة (ضبط) (٨٧٢).

(٢) تهذيب اللغة؛ للأزهري، مادة (ضبط) (١١/ ٤٩٣)، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (ضبط) (٧/ ٣٤١).

(٣) انظر: القواعد الفقهية؛ للندوي (٥١).

(٤) القواعد (١/ ٢١٢).

(٥) الأشباه والنظائر (١١).

(٦) الأشباه والنظائر (١/ ٤٠٨) بشرح الحموي.

كالكمال ابن الهمام في التحرير[١]، والفيومي في المصباح المنير[٢]، وأبي العباس المنجور في المنهج المنتخب[٣]، ومن المعاصرين: الدكتور محمد الزحيلي في النظريات الفقهية[٤].

أما جمهور المحققين فيذهبون إلى التفريق بين المصطلحين، على النحو المذكور سابقاً، وهو ما استقرَّ عليه أرباب هذا الفن[٥].

هذا، وقد استعمل الفقهاء الضابط في معانٍ عدة، منها[٦]:

أ ـ القضية الشرعية العملية الكلية، المختصة بباب من أبواب الفقه، المشتملة بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها. ومن أمثلة ذلك: قولهم: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، إلا أربعة: أم مرضعة ولدك، وبنتها، ومرضعة أخيك، و(مرضعة) حفيدك»[٧].

ب ـ تعريف الشيء، ومثاله: ضابط العصبة: كل ذكر ليس بينه وبين الميت أنثى[٨].

ج ـ المعيار الذي يكون علامة على تحقق معنىً من المعاني في الشيء، ومثاله: ما ذكر القرافي في الجواب عن السؤال: ما ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف؟ قال: «يجب على الفقيه أن يفحص عن أذى مشاق تلك العبادة المعينة، فيحققه بنص أو إجماع أو استدلال، ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطاً، وإن كان أدنى منها لم يجعله مسقطاً، مثاله: التأذي بالقمل

---

(١) التحرير مع شرحه التقرير والتحبير؛ لابن أمير حاج (١/ ٢٩).
(٢) مادة (ضبط) (٢/ ٥١٠).
(٣) (١٠٠).
(٤) (١٩٩).
(٥) ومنهم: ابن السبكي في الأشباه والنظائر (١/ ١١)، والسيوطي في الأشباه والنظائر في النحو (١/ ٩)، ابن نجيم في الأشباه والنظائر (١٩٢)، وبدر الدين الزركشي في تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع (٣/ ٤٦١، ٤٦٢)، بتحقيق د. سيد عبد العزيز وآخر، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط أولى، ١٤١٨هـ، والفتوحي في شرح الكوكب المنير (١/ ٣٠)، والكفوي في الكليات (٧٢٨)، والبناني في حاشيته على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/ ٣٥٦)، والتهانوي في الكشاف (١/ ٨٨٦)، وأبو الفيض محمد ياسين الفاداني في الفوائد الجنية (١/ ١٠)، دار البشائر، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ، وغير هؤلاء كثير.
(٦) انظر: القواعد الفقهية؛ د. يعقوب الباحسين (٦٣) وما بعدها، القواعد الكلية والضوابط الفقهية؛ د. محمد عثمان شبير (٢٢) وما بعدها، دار الفرقان، عمان، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
(٧) الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٤٧٦).
(٨) الأشباه والنظائر؛ للسبكي (٢/ ٣٠٤).

في الحج مبيحٌ للحلق بالحديث[١]، فأي مرض أذى مثله أو أعلى منه؛ أباح (الحلق)، وإلا فلا، والسفر مبيحٌ للفطر بالنص، فيعتبر به غيره من المشاق»[٢].اهـ.

د ـ ويطلق الضابط على أقسام الشيء، أو تقاسيمه، ومثاله: ما ذكر ابن السبكي: «ضابط مسائل الخلع: فإن منها ما يقع بالطلاق فيه بالمسمى، ومنها ما يقع بمهر المثل، ومنها ما يقع رجعياً، ومنها ما لا يقع أصلاً»[٣].اهـ.

هـ ـ تطلق الضوابط على الشروط والأسباب المتعلقة بأمرٍ من الأمور، ومثاله: ما ذكره النووي من أن ضابط انفساخ العقد أنه ينفسخ بالأسباب الآتية: «خيار المجلس، وخيار الشرط، وخيار العيب، وخيار الخُلْف، بأن شرط في العبد كونه كاتباً، فخرج غير كاتب، والإقالة، والتحالف، وتلف المبيع قبل القبض»[٤].

وبهذا يتبين أن الفقهاء استعملوا الضابط بمعنىً واسع وشامل لكل ما يحصر ويضبط، وهذا منهم أخذٌ بالمعنى اللغوي[٥]، ولذلك فقد عرفها شيخي الدكتور يعقوب الباحسين بأنها «كل ما يحصر جزئيات أمرٍ معين»[٦]، ثم ربط هذا التعريف بتعريف ابن السبكي وصاغ تعريفاً آخر، وهو «ما انتظم صوراً متشابهة، في موضوعٍ واحد، غير ملتفتٍ فيها إلى معنىً جامعٍ مؤثر»[٧].

وقد لاحظ الدكتور محمد عثمان شبير على هذين التعريفين أنهما أعم من الضابط الفقهي، فاقترح إضافة قيدٍ يخص ما كان فقهياً، فقال في تعريف الضابط الفقهي: **«ما انتظم صوراً متشابهة في موضوعٍ فقهي واحد، غير ملتفتٍ فيها إلى معنىً جامعٍ مؤثر»**[٨].اهـ، وهذا التعريف هو المختار في معنى الضابط الفقهي.

الفرع الثاني: الضوابط الفقهية في الفتيا المعاصرة

تقدم في الكلام على القواعد الفقهية بيان أهميتها بالنسبة إلى الفتيا بعامة، وإلى الفتيا المعاصرة بخاصة، كما عرضتُ بعض مظاهر الخلل المتعلقة بهذا المجال، وما يقال في القواعد الفقهية في هذا الخصوص؛ يقال في الضوابط الفقهية، بل إن ابن

---

(١) يعني: حديث كعب بن عجرة رضي الله عنه المشهور.
(٢) الفروق (١/ ١١٩، ١٢٠).
(٣) الأشباه والنظائر (١/ ٣٨٢).
(٤) الأصول والضوابط؛ للنووي (٢٨).
(٥) انظر: القواعد الفقهية؛ د. يعقوب الباحسين (٦٦).
(٦) المرجع السابق.
(٧) المرجع السابق (٦٧).
(٨) القواعد الكلية والضوابط الفقهية (٢٠).

نجيم يختصُّ ضوابط الفقه بمزيد اعتناء، إذ هي ـ كما يقول ـ: «أنفع الأقسام للمدرس والمفتي والقاضي»[١].

إلا أنني أضيف هنا أنه من المهم الاعتناء بالضوابط التي هي من الأهمية بحيث يمكن أن تعدَّ الفارق الأعظم بين النظام الإسلامي وغير الإسلامي، في مجالٍ من مجالات الحياة، ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما يتعلق بالمعاملات المالية، فإن ضابط «كل قرضٍ جرَّ منفعةً فهو ربا»[٢] هو من أهم مميزات المصارف الإسلامية عن المصارف الربوية، مضافاً إليه بعض القواعد الفرعية؛ كقاعدة «الخراج بالضمان»[٣]، وقاعدة «الغنم بالغرم»[٤]، وغيرهما من القواعد والضوابط. وقولهم: «كل قرض جر منفعةً فهو ربا»، وإن لم يثبت به حديثٌ مرفوع[٥]، إلا أن الإجماع منعقدٌ على معناه[٦].

وقد كان النجاح الباهر الذي حققته تجربة «مصرف بلا فوائد» كبيراً ـ كما أسلفت ـ، بحيث استتبع إحياء النقاش حول مدى جدوى أسلمة مجالاتٍ أخرى من مجالات الحياة، بل إن ذلك قد بدأ بالفعل، وقطع شوطاً لا بأس به، سواءٌ في المجال الإعلامي أو الطبي. وبناءً على ما تقدَّم فإن ما حصل أخيراً من صدور فتيا مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التي أباحت «الفوائد البنكية»، باعتبار أنها من المصالح المرسلة[٧]؛ وقد جاء فيها: «ومما لا شك فيه أن تراضي الطرفين على

---

(١) الأشباه والنظائر (١/ ٥١) بشرح الحموي.

(٢) انظر: قواعد الفقه؛ للبركتي (١٠٢)، الاستذكار؛ لابن عبد البر (٢١/ ٥٤)، المنتقى؛ للباجي (٥/ ٩٧)، مغني المحتاج؛ للشربيني (٢/ ١١٩)، الإنصاف؛ للمرداوي (٥/ ٤٤)، مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٣٠/ ١٠٧)، فتاوى اللجنة الدائمة (١٣/ ٣٨٦).

(٣) الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٢٥٥). (٤) الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٢٥٦).

(٥) هذه العبارة أصلها حديثٌ مرفوع إلى النبي ﷺ، من حديث علي بن أبي طالب ﷺ، أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده، كما في بغية الباحث من زوائد مسند الحارث؛ للهيثمي (١٤١، ١٤٢)، والمطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية؛ لابن حجر (١/ ٤١١)، من طريق سوار بن مصعب، عن عمارة قال: سمعت علياً ﷺ يقول: قال رسول الله ﷺ: «**كل قرض جر منفعةً فهو ربا**»، وهذا الإسناد ليس بشيء، فإن سوار بن مصعب هو الهمداني الكوفي، أبو عبد الله الأعمى المؤذن، قال ابن معين: ليس بشيء، وقال البخاري: منكر الحديث، انظر: ميزان الاعتدال؛ للذهبي (٢/ ٢١٦)، ولسان الميزان؛ لابن حجر (٣/ ١٢٨، ١٢٩)، قال ابن حجر في البلوغ (٢١٨): «إسناده ساقط».اهـ.

(٦) سيأتي بعد قليل نقل الإجماع في المسألة.

(٧) وجَّه الدكتور حسن عباس زكي رئيس مجلس إدارة بنك الشركة المصرفية العربية الدولية =

تحديد الربح مقدماً من الأمور المقبولة شرعاً وعقلاً، حتى يعرف كل طرفٍ حقه»[١]. اهـ؛ إنما هو تجاهلٌ للجهود الهائلة التي بذلها الغيورون من أهل الاختصاص في هذه المجالات، وفتٌّ في عضدِ أهل الإسلام، وقد نهانا الله ﷻ عن نقض الصالح من العمل، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَٰنَكُمْ دَخَلًۢا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ ۚ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ ٱللَّهُ بِهِۦ ۚ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [النحل: ٩٢]، قال أهل التفسير: هي امرأةٌ خرقاء من قريش «وكانت اتخذت مغزلاً بقدر ذراع، وصنارة مثل الأصبع، وفلكة عظيمة على قدرها، وكانت تغزل الغزل من الصوف والشعر والوبر، وتأمر جواريها بذلك، فكن يغزلن من الغداة إلى نصف النهار، فإذا انتصف النهار أمرتهن بنقض جميع ما غزلن، فهذا كان رأيها»[٢]، فكذلك من نقض العهد وكلَّ صالح من العمل، وقال تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوٓا۟ أَعْمَٰلَكُمْ ﴿٣٣﴾﴾ [محمد: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤]. على أن مجمع البحوث الإسلامية ذاته كان قد أصدر فتياه الشهيرة بتحريم الفوائد البنكية بالإجماع، وذلك في جلسته المنعقدة في شهر المحرم، عام (١٣٨٥هـ)، وقد كان يضم مائةً وخمسين عضواً من أهل الاختصاص، وقد جاء فيها: «الفائدة على أنواع القروض كلها رباً محرم، لا فرق بين ما يسمى بالقرض الاستهلاكي وما يسمى بالقرض الإنتاجي، وكثير الربا في ذلك وقليله حرام، والإقراض بالربا محرم، لا تبيحه حاجةٌ ولا ضرورة، والاقتراض بالربا محرم كذلك، ولا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه ضرورة»[٣]. اهـ. فما الذي استجدَّ في مسألة

= بالقاهرة كتاباً بتاريخ (٢٢/ ١٠/ ٢٠٠٢م) إلى شيخ الأزهر الدكتور محمد سيد طنطاوي مستفتياً عن حكم بذل «عوائد وأرباح» يقدمها البنك للمدخرين فيه، وبإحالة السؤال إلى مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، المنعقد في يوم الخميس الموافق (٢٥/ ٨/ ١٤٢٣هـ)، وبعد جدلٍ طويل، صدرت الفتيا باسم المجمع بجواز هذه الفوائد، انظر: جريدة الأهرام، العدد (٤٢٤٠٢) في (٦/ ١١/ ١٤٢٣هـ، ٩/ ١/ ٢٠٠٣م)، وصحيفة الشرق الأوسط، العدد (٨٨٣٤) في (٤/ ٢/ ٢٠٠٣م)، وانظر رد الدكتور عجيل النشمي على حيثيات هذه الفتيا في صحيفة الشرق الأوسط في عدديها (٨٨٣٤) في (٤/ ٢/ ٢٠٠٣م)، و(٨٨٣٩) في (٩/ ٢/ ٢٠٠٣م).

(١) انظر: صحيفة الشرق الأوسط، العدد (٨٨٣٤) في (٤/ ٢/ ٢٠٠٣م).

(٢) تفسير البغوي (٣/ ٨٢)، وقد سماها البغوي: «ريطة بنت عمرو بن سعد بن كعب بن زيد مناة بن تميم».

(٣) انظر: الاجتهاد الجماعي في مصر ـ مجمع البحوث الإسلامية؛ د. عبد الفتاح بركة، بحث=

ربا القروض حتى يُصار إلى الإفتاء بإباحتها، بعد انعقاد الإجماع على تحريمها كما تقدم، قال ابن المنذر «أجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستسلف هديةً أو زيادة، فأسلف على ذلك؛ أن أخذ الزيادة ربا»[١].اهـ، وقال ابن عبد البر: «وكل زيادةٍ من عينٍ أو منفعة، يشترطها المسلِف على المستسلِف فهي ربا، لا خلاف في ذلك»[٢].اهـ، وقال ابن قدامة: «كلُّ قرضٍ شرط فيه أن يزيده فهو حرامٌ بغير خلاف»[٣].اهـ.

والجدير ذكره في هذا الصدد أن قرار مجمع البحوث هذا قد تجاهل رأي سبعةٍ وعشرين عضواً من أعضاء هيئة مجمع البحوث، فضلاً عن تهميش رأي اللجنة الفقهية المختصة، حيث صدر القرار بموافقة عشرين عضواً فقط من أعضاء هيئة المجمع، من أصل خمسين عضواً[٤]، في حين أن أحكام قانون الأزهر، الذي يحدد شروط إجازة الفتوى وصحتها، تؤكد في المادة الثانية والعشرين منه على اشتراط صدور الموافقة على الفتوى بأغلبية أعضائه المنتمين[٥]، فاجتمع لهذه الرخصة الغثة مخالفة الشرع والقانون، فهي باطلةٌ شكلاً ومضموناً. والمرغوب إلى فقهاء الأمة، ومجالس الفتيا فيها؛ أن يسعوا في استصلاح الفساد، ويرأبوا الثأى[٦]، لا أن ينتكثوا ما أصلح الهداة منها.

= مطبوع ضمن بحوث ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي (١١ ـ ١٣/شعبان/١٤١٧هـ) (١/١٩٦)، الربا وأثره على المجتمع الإنساني؛ د. عمر الأشقر، بحث مطبوع ضمن بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة؛ د. محمد الأشقر وآخرون (٢/٦٠٧)، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤١٨هـ.

(١) الإجماع (١٢٠، ١٢١).

(٢) الاستذكار (٢١/٥٤).

(٣) المغني (٦/٤٣٦).

(٤) ذكر ذلك الدكتور جمال حشمت، عضو مجلس الشعب المصري، كما في صحيفة البيان الإماراتية، الصادرة يوم السبت، الموافق (١٧/١٠/١٤٢٣هـ).

(٥) الاجتهاد الجماعي في مصر ـ مجمع البحوث الإسلامية؛ د. عبد الفتاح بركة، بحث مطبوع ضمن بحوث ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي (١١ ـ ١٣/شعبان/١٤١٧هـ) (١/١٩٦).

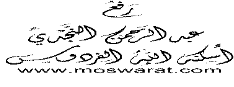
(٦) رأَبَ الثأى: أصلحَ الفسادَ، وجَبَرَ الوَهْنَ، ومنه حديث عائشة رضي الله عنها في وصف أبيها رضي الله عنه: «ورأب الثأى»، انظر: النهاية؛ لابن الأثير (١/٢٠٥)، وتُضبط على وجهين: الثَّأَى؛ كالثَّرَى، والثَّأْي؛ كالسَّعْي، انظر: القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (ثأي) (١٦٣٥).

الفصل الثالث

خصائص الفتيا المعاصرة

المبحث الأول: تغير الفتيا المعاصرة.

المبحث الثاني: اضطراب الفتيا المعاصرة.





المبحث الأول

تغير الفتيا المعاصرة

تمهيد: مفهوم التغير في الفتيا المعاصرة

التغير لغةً: التحوُّل والتبدُّل(١)، ومن ثمَّ سميت أحداث الدهر بالغِيَر(٢)، لما فيها من معنى التحول والصيرورة. وفي التنزيل العزيز: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٣﴾﴾ [الأنفال: ٥٣](٣)، قال في اللسان: معناه: حتى يبدِّلوا ما أمرهم الله(٤).

ويذكر الراغب الأصفهاني أن **التغيير** يقال على وجهين(٥):

أحدهما: لتغيير صورةِ الشيءِ دون ذاتِه، يقال: غيَّرتُ دارِي؛ إذا بنيتها بناءً غير الذي كان.

والثاني: لتبديلِه بغيرِه، نحو: غيَّرتُ غلامِي ودابتي؛ إذا أبدلتهما بغيرهما، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

قلتُ: المقصودُ بتغيُّر الفتيا هنا: الوجهُ الثاني، وأما الوجه الأول فيتعلق بتغير صورة الفتيا دون حقيقتها؛ أي: أن الحكم الأصلي باقٍ على ما كان عليه أولاً، ولكن اختلف التعبير عنه(٦).

---

(١) القاموس؛ للفيروزآبادي، مادة (غير) (٤٥٣).

(٢) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (غير) (٥/٣٧)، القاموس؛ للفيروزآبادي، مادة (غير) (٤٥٣).

(٣) في الآية الأخرى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴿١١﴾﴾ [الرعد: ١١].

(٤) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (غير) (٥/٣٧).

(٥) المفردات (٦١٩).

(٦) تجدر الإشارة هنا إلى دعوة بعض العصريين إلى «**تجديد الخطاب الديني**»، والتجديد للدين أمرٌ لا غبار عليه، ما استند إلى الأدلة، واعتضد بالتجرد والإخلاص، بيد أنني لحظتُ أنه قد اكتنف هذه الدعوة شيئاً من غموض، وشايَعَها مناكفة للأصول الفقهية الراسخة، وتداخَلَ فيها =

والمعنى الفقهي الاصطلاحي للتغير لا يخرج عن معناه اللغوي، وهو نقل الشيء وتحويله وتبديله(١)، ولذا يتناول الفقهاء مصطلح «تغير الفتيا» بالمعنى المشار إليه آنفاً.

إذَنْ فالمراد بالتغيُّر في الفتيا المعاصرة: **أن ينتقل المفتي بالمسألة المعينة، من حكم تكليفي إلى آخر**، كأن يفتي بالحِلِّ بعد الحرمة، أو العكس، أو بالندب بعد الإباحة، أو التحريم بعد الكراهة، وهكذا(٢).

المطلب الأول

مجالات التغير في الفتيا المعاصرة

المسألة الأولى: مجالات التغير عند الفقهاء المتقدمين(٣):

أ ـ مجالات التغير في الفتيا عند شهاب الدين القرافي:

تكلم القرافي عن تغير الفتيا في أكثر من موضعٍ في كتبه، وعندما بحث الفرق بين

= الحقُّ مع الباطل، فلا مناص إذن من التفصيل والتبيين: فإن كان المقصود بتجديد الخطاب الديني؛ تغيير الأحكام المحكمة، وتبديل الحقائق الثابتة، فهذا مردودٌ على صاحبه كائناً من كان، وإن كان المقصود التمسك بأحكام الشرع وحقائقه، مع التعبير عنها بأسلوبٍ صحيحٍ، مناسبٍ للعصر، تفهمه العامة، ولا تزدريه الخاصة، أو كان المقصود إعادة النظر في بعض المسائل الاجتهادية، بناءً على تغير الظروف والأحوال، واستهداءً بالأصول الشرعية فهذا سائغٌ، بل مطلوبٌ، وهو من معاني التجديد الواردة في حديث التجديد المشهور، وانظر: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف؛ لمحمد بن شاكر الشريف، سلسلة كتاب البيان، لندن، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

(١) فمثلاً: جعل بعض الأصوليين من أنواع **«البيان»**: **«بيان التغيير»**، وهو عندهم **«الاستثناء»**، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ ٱلطُّوفَانُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾ [العنكبوت: ١٤]، «فإن الألْف اسمٌ موضوعٌ لعددٍ معلوم، فما يكون دون ذلك العدد يكون غيرَه لا محالة، فلولا الاستثناء لكان العِلْم يقع لنا بأنه لبِثَ فيهم ألف سنة، ومع الاستثناء إنما يقع العلم لنا بأنه لبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً، فيكون هذا تغييراً لما كان مقتضى مطلق تسمية الألف» [أصول السرخسي (٢/ ٣٥)]، فهذا توظيفٌ للفظ التغيير بمعنى النقل والتبديل.

(٢) يقول الدكتور عابد السفياني: «المقصود بالتغير في الحكم الشرعي: هو انتقاله من حالة كونه مشروعاً، فيصبحُ ممنوعاً، أو ممنوعاً فيصبح مشروعاً، باختلاف درجات المشروعية والمنع». اهـ. الثبات والشمول (٤٤٩)، وعبارته فيها تجوُّزٌ، ولعل مراده بالمشروع ما أذن فيه الشرع، إما إباحةً، أو ندباً، أو إيجاباً، وبالممنوع ما منعه الشرع إما على جهة الكراهة، أو التحريم، والأدق التعبير بانتقال المفتي بالمسألة من حكم تكليفي إلى آخر.

(٣) مقصودي بـ«المتقدمين» هنا ما يقابل «المعاصرين»، وهو أعم من اصطلاح بعض المؤلفين، =

قاعدة العرف القولي، والعرف الفعلي[١]، قرَّرَ لزوم مراعاة أعراف المستفتين في كل بلد، ثم قال: «وعلى هذا القانون تراعَى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد العرف اعتَبِرْه، ومهما سقَطَ أسقِطْه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طولَ عمُرك، بل إذا جاءك رجلٌ من غير أهلِ إقليمك يستفتيك، لا تُجْرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلدِه، وأجْرِهِ عليه، وأفتِه به، دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدين، وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين، وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق، والعتاق، وصيغ الصرائح والكنايات، فقد يصير الصريح كناية، يفتقر إلى النية، وقد تصير الكناية صريحاً، مستغنيةً عن النية»[٢].اهـ.

وفي موضع آخر، يذكر القرافي أن التوسعة في أحكام ولاة المظالم، وأمراء الجرائم؛ ليس مخالفاً للشرع، بل تشهد له القواعد من وجوه، وقد ساقها مبسوطةً، وهذا ملخصها:

أحدها: أن الفساد قد كثر وانتشر، بخلاف العصر الأول، ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام، بحيث لا يخرج عن الشرع بالكلية، لقوله: «**لا ضرر ولا ضرار**»[٣]، وترك هذه القوانين يؤدي إلى الضرر، ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفي الحرج.

وثانيها: أن المصلحة المرسلة قال بها مالكٌ وجمعٌ من العلماء، وهي المصلحة التي لم يشهد الشرع باعتبارها ولا بإلغائها، وهذه القوانين مصالح مرسلة في أقل مراتبها.

وثالثها: أن الشرع شدَّد في الشهادة أكثر من الرواية، لتوهم العداوة[٤]، فاشترط

= من تخصيص هذا المصطلح بأهل القرون الثلاثة المفضلة، والأصل أن لا مشاحَّةَ في الاصطلاح إذا كان المعنى صحيحاً.

(١) وهو الفرق الثامن والعشرون من كتابه الفروق (١/ ١٧١ ـ ١٧٨).

(٢) (١/ ١٧٦، ١٧٧)، وقارن بالكتاب نفسه (١/ ٤٥، ٤٦).

(٣) أخرجه ابن ماجه برقم (٢٣٤٠) (٢/ ٧٨٤)، من حديث عبادة بن الصامت، والبيهقي برقم (١١١٦٦) (٦/ ٦٩)، والدارقطني برقم (٢٨٨) (٣/ ٧٧)، والحاكم برقم (٢٣٤٥) (٢/ ٦٦)، وصححه على شرط مسلم، ثلاثتهم من حديث أبي سعيد الخدري، وقد تكلم الحفاظ في أسانيده، لكن لتعدد طرقه؛ صححه ابن الصلاح، وقال أبو داود: هو أحد الأحاديث التي يدور عليها الفقه، انظر: خلاصة البدر المنير؛ لابن الملقن (٢/ ٤٣٨).

(٤) ولأن حقوق المخلوق مبنيةٌ على المشاحَّة، بخلاف حقوق الخالق ﷻ، فهي مبنية على المسامَحة.

العدد والحرية، ووسَّع في السلم والقراض والمساقاة، وسائر العقود المستثناة لمزيد الضرورة، ولم يقبل في الزنى إلا أربعة، وقَبِل في القتل اثنين، والدماء أعظم، لكن المقصود الستر. . .، وهذه المباينات كثيرةٌ في الشرع، لاختلاف الأحوال، فلذلك ينبغي أن يراعي اختلاف الأحوال في الأزمان.

ثم قال القرافي: ونصَّ ابنُ أبي زيد في النوادر على أنَّا إذا لم نجد في جهة إلا غير العدول أقمنا أصلحهم، وأقلهم فجوراً للشهادة عليهم، ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم، لئلا تضيع المصالح، وما أظنه يخالفه أحدٌ في هذا، فإن التكليف مشروطٌ بالإمكان، وإذا جاز نصب الشهود فسقةً لأجل عموم الفساد؛ جاز التوسع في أحكام المظالم والجرائم لأجل كثرة فساد الزمان.

ورابعها: أنا لا نشك أن قضاة زماننا وشهودهم وولاتهم وأمناءهم لو كانوا في العصر الأول ما وُلُّوا ولا حرج، وولايتهم حينئذٍ فسوق من ولاتهم، فإن خيار زماننا هم أراذل ذلك الزمان، وولاية الأراذل فسوقٌ، فقد قال الحسن البصري: «أدركتُ أقواماً كانت نسبة أحدنا إليهم كنسبة البقلة إلى النخلة»[(١)]، وهذا زمان الحسن، فكيف زماننا، فقد حسُن ما كان قبيحاً، واتسع ما كان ضيقاً، واختلفت الأحكام باختلاف الأزمان، ويعضد ذلك من القواعد الأصلية، أن الشرع وسَّع للمرضع في النجاسة، وفي زمن المطر في طينه، وأصحاب القروح، وجوَّز ترك أركان الصلاة وشروطها إذا ضاقت الحال عن إقامتها[(٢)]، وذلك كثيرٌ في الشرع، وكذلك قال الشافعي رضي الله عنه: «ما ضاق شيءٌ إلا اتسع»، يشير إلى هذه المواطن، فكذلك إذا ضاق علينا الحال في درء المفاسد اتسع كما اتسع في تلك المواطن.

---

(١) لم أجد هذا القول منسوباً إلى الحسن البصري، إنما روى عنه أبو نعيم قوله: «لقد أدركتُ أقواماً ما أنا عندهم إلا لِصٌّ» [حلية الأولياء (٨/ ٢٤٠)]، والعبارة التي ذكرها القرافي تشبه القولة المشهورة عن أبي عمرو ابن العلاء، أحد القراء السبعة، والإمام اللغوي المعروف، المتوفى بالكوفة عام (١٥٤هـ)، ونصها: «ما نحن فيمن مضى إلا كبقلٍ في أصولِ نخلٍ طِوال»، [تاريخ دمشق؛ لابن عساكر (٦٧/ ١١٣)، ومعرفة القراء الكبار؛ للذهبي (١/ ١٠٤)، والبلغة في تراجم أئمة النحو واللغة؛ للفيروزآبادي (١٠١)]، والمقصود بيان تغير الأحوال بين جيل الصحابة رضي الله عنهم وجيل التابعين، مع قرب العهد.

(٢) مقصود القرافي هنا أن الشارع يضع عن العاجز ما لا يقدر عليه من أركان الصلاة وشروطها، كما إذا عجز عن القيام في الفريضة فإنه يصلي قاعداً، أو عجز عن استقبال القبلة فإنه يصلي بحسب حاله، ومن ثم قالوا: لا واجب مع العجز في جميع العبادات، انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٨/ ٣٨٨).

وخامسها: أن من لطف الله بعباده أن يعاملهم معاملة الوالد لولده، فالطفل لضعف حاله يُغَذَّى باللبن، فإذا اشتد نُقِلَ إلى لطيف الأغذية، فإذا اشتد نُقِلَ إلى غليظها، فإن مرض عومل بمقتضى مرضه، وهذه سنة الله تعالى في خلقه، فأول بدء الإنسان في زمن آدم عليه السلام كان الحال ضعيفاً ضيقاً، فأبيحت الأخت لأخيها، وأشياء كثيرة وُسِّعَ فيها، فلما اتسع الحال، وكثرت الذرية، وعتت النفوس، حُرِّمَ ذلك في زمان بني إسرائيل، وحرم السبت والشحوم والإبل وأمور كثيرة، وفُرِضَ عليهم خمسون صلاةً، وتوبة أحدهم بالقتل لنفسه، وإزالة النجاسة بقطعها، إلى غير ذلك من التشديدات، ثم جاء آخر الزمان فهرِمت الدنيا، وضعف الجسد، وقلَّ الحبيب، ولان النفوس، أُحِلَّت تلك المحرمات، وعُملت الصلوات خمساً، وخففت الواجبات، فقد اختلفت الأحكام والشرائع بحسب اختلاف الأزمان والأحوال، وظهر أنها سنة الله في سائر الأمم، وشرع من قبلنا شرعٌ لنا، فيكون ذلك بياناً على الاختلاف عند اختلاف الأحوال في زماننا، وظهر أنها من قواعد الشرع، وأصول القواعد، ولم يكن بِدْعاً عما جاء به الشرع[1].

وقد نسَبَ القرافي أولئك الذين لا يرعَونَ أعراف الناس، فيما كان سبيله العفو، نسَبَهم إلى الجهالة في الدين، فقال: «إنَّ إجراء الأحكام التي مُدرَكُها العوائد، مع تغير تلك العوائد، خلاف الإجماع، وجهالةٌ في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد؛ يتغير الحكم فيه عند تغير العادة، إلى ما تقتضيه العادة المتجددة»[2]. اهـ.

ويتوسع القرافي في اعتبار العرف، فنجده يقرر حيال قاعدة تغير الفتيا المبنية على العرف أمرين:

أولهما: أن تغيير الفتيا في هذا الباب لا يُشترط فيه أهلية الاجتهاد، معلِّلاً بأن هذا التغيير ليس تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يُشترط فيه الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد.

ثانيهما: أنه لا يُشترط تغير العادة في كل البلاد، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلدٍ آخر، عوائدهم على خلاف عادة ذلك البلد الذي كنا فيه؛ أفتيناهم

---

(١) الذخيرة (١٠/ ٤٥ ـ ٤٧) مختصراً.

(٢) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (٢٣١، ٢٣٢).

بعادة بلدهم، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه[١].

ويضرب القرافي لذلك مثالاً، وهو ما روي عن مالك أنه إذا تنازع الزوجان في قبض الصداق بعد الدخول أن القول قول الزوج، مع أن الأصل عدم القبض، قال القاضي إسماعيل[٢]: هذه كانت عادتهم بالمدينة: أن الرجل لا يدخل بامرأته حتى تقبض جميع صداقها، واليوم عادتهم على خلاف ذلك، فالقول قول المرأة مع يمينها، لأجل اختلاف العوائد[٣].

وخلاصة القول أن تغير الفتيا عند القرافي إنما مجاله منحصرٌ فيما كان سبيله العرف اللفظي كألفاظ الأيمان والطلاق ونحوهما، أو العرف العملي كسِكَّةِ النقود، أو المهر والنفقة والكسوة للزوجة، أو المصلحة المرسلة كالتغليظ على المفسدين، أو الضرورة وعموم البلوى كتولية الأصلح الولايات العامة.

ب ـ مجالات التغير في الفتيا عند أبي إسحاق الشاطبي:

يقرر أبو إسحاق الشاطبي أولاً أن الشريعة «حاكمةٌ لا محكومة»[٤]، وأنها «عامةٌ في جميع المكلفين، وجارية على مختلفات أحوالهم، فهي عامة أيضاً بالنسبة إلى عالم الغيب، وعالم الشهادة، من جهة كل مكلف، فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن، كما نرد إليها كل ما في الظاهر»[٥]، وأنه «لو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبية[٦] حاكماً عليها بتخصيص عموم، أو تقييد إطلاق، أو تأويل ظاهر، أو ما أشبه ذلك؛ لكان غيرها حاكماً عليها، وصارت هي محكوماً عليها بغيرها، وذلك باطلٌ باتفاق، فكذلك ما يلزم عنه»[٧].

---

(١) المرجع السابق (٢٣٢، ٢٣٣).

(٢) **القاضي إسماعيل**: هو أبو إسحاق، إسماعيل بن إسحاق بن حماد بن زيد الجهضمي الأزدي، البغدادي القاضي المالكي، أصله من البصرة، وبها نشأ، ثم استوطن بغداد، وأخذ عن شيوخها وفقهائها، وروى الحديث وروي عنه، وغدا إماماً فقيهاً حافظاً، له التآليف الكثيرة، منها موطؤه، ومسند حديث مالك، وكتاب السنن، توفي عام ٢٨٢هـ.

(٣) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (٢٣٣، ٢٣٤).

(٤) الموافقات (٢/ ٢٠٩).

(٥) المرجع السابق.

(٦) يمكن أن نضيف هنا: «أو العوائد»، وإضافة العوائد في هذا السياق مما يقتضيه كلام الشاطبي الآتي بعدُ، مما سأشير إليه قريباً، وإن لم ينصَّ عليها هنا، لكني نبهتُ إليها تكميلاً للمعنى الذي أراده.

(٧) الموافقات (٢/ ٢٠٩).

ثم بعد ذلك يقسِّم أبو إسحاق الشاطبي العوائد المستمرة إلى ضربين:

الضرب الأول: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً، أو ندباً، أو نهى عنها كراهةً، أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً.

والضرب الثاني: هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليلٌ شرعي.

فأما الأول: فثابتٌ أبداً كسائر الأمور الشرعية، ويمثِّل له الشاطبي بالأمر بإزالة النجاسات، وطهارة التأهب للمناجاة، وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت على العري وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة، فإنها ـ عنده ـ من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع، فلا تبديل لها، وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً، ولا القبيح حسناً، حتى يقال مثلاً: «إنْ كان كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فلنجزه، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطلٌ، فرفع العوائد الشرعية باطل»[١].

وأما الثاني: وهي ما لم يأتِ بها دليلُ الشرع، فيقسمها الشاطبي قسمين: ثابتة ومتغيرة، ومع ذلك فهي أسبابٌ لأحكام تترتب عليها.

فالثابتة: كوجود شهوة الطعام والشراب والوقاع والنظر والكلام والبطش والمشي وأشباه ذلك، وإذا كانت أسباباً لمسبباتٍ حَكَمَ بها الشارع فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها، والحكم على وفقها دائماً.

والمتبدلة: منها ما يكون متبدلاً في العادة من حُسْنٍ إلى قبح، وبالعكس، مثل كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيحٌ في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف لاختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح، ومنها ما يختلف في التعبير عن المقاصد، فتنصرف العبارة عن معنى إلى عبارة أخرى، إما بالنسبة إلى اختلاف الأمم، كالعرب مع غيرهم، أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة، كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم، مع اصطلاح الجمهور، أو بالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني، حتى صار

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٢٨٣، ٢٨٤).

ذلك اللفظ إنما يسبق منه إلى الفهم معنىً ما، وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيءٌ آخر، أو كان مشتركاً فاختص، وما أشبه ذلك، والحكم أيضا يتنزل على ما هو معتاد فيه بالنسبة إلى من اعتاده، دون من لم يعتده، قال الشاطبي: «وهذا المعنى يجري كثيراً في الأيمان والعقود والطلاق كناية وتصريحاً»[١].

ومنها ما يختلف في الأفعال في المعاملات ونحوها، كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق قبل الدخول، أو في البيع الفلاني أن يكون بالنقد لا بالنسيئة، أو بالعكس، أو إلى أجل كذا دون غيره، فالحكم أيضا جارٍ على ذلك، حسبما هو مسطورٌ في كتب الفقه.

ومنها ما يختلف بحسب أمورٍ خارجة عن المكلف كالبلوغ، فإنه يعتبر فيه عوائد الناس من الاحتلام، أو الحيض، أو بلوغ سن من يحتلم، أو من تحيض، وكذلك الحيض يعتبر فيه إما عوائد الناس بإطلاق، أو عوائد لدات المرأة، أو قراباتها، أو نحو ذلك، فيحكم لهم شرعاً بمقتضى العادة في ذلك الانتقال.

ومنها ما يكون في أمورٍ خارقةٍ للعادة، كبعض الناس تصير له خوارق العادات عادة، فإن الحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له، المطردة الدائمة، بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلا بخارقة أخرى، كالبائل أو المتغوط من جرحٍ حدَثَ له، حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم، فإنه إن لم يصر كذلك فالحكم للعادة العامة.

وقد يكون الاختلاف من أوجه غير هذه، ومع ذلك فالمعتبر فيها من جهة الشرع تلك العادات نفسها، وعليها تتنزل أحكامه؛ لأن الشرع إنما جاء بأمور معتادة جارية على أمور معتادة[٢].

والخلاصة: أن الشاطبي قائلٌ بتغير الفتيا، وذلك في أبواب المعاملات، مما سبيله العرف والعادة، كما نبهنا الشاطبي أيضاً إلى جانبٍ آخر من جوانب التغير في الفتيا، وهو أن الأسباب الشرعية ـ كالبلوغ والحيض ـ، يراعى في تحديد زمنها البيئة المعاشة، لما للبلاد من أثر على ساكنيها، من جهة الحرارة والبرودة، والجفاف والرطوبة. وجانبٌ ثالث يعتريه التغير عنده، وهو أن يقع للإنسان خارقٌ للعادة، بحيث يصير هذا الخارق غير المعتاد معتاداً، فيُحكم له بمقتضاه. ولا يرى الشاطبي انحصار التغير في هذه الصور، ولعله اكتفى بالإشارة إليها بما نبه عليه.

---

(١) الموافقات (٢/ ٢١٦).
(٢) الموافقات (٢/ ٢١٧)، بتصرف يسير.

ج ـ مجالات التغير في الفتيا عند ابن القيم:

تكلم ابن القيم في مسألة تغير الفتيا في موضعين، في كتابيه: إغاثة اللهفان، وإعلام الموقعين، وفيما يأتي عرضُ مجمل رأيه في الموضوع:

أولاً: يقرِّر ابن القيم في إغاثة اللهفان: أنَّ **الأحكامَ نوعان:**

أ ـ نوعٌ لا يتغير عن حالةٍ واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة، ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة؛ كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

ب ـ ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً؛ كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة، فشرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في المرة الرابعة، وعزم على التعزير بتحريق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة، لولا ما منعه من تعدي العقوبة إلى غير من يستحقها من النساء والذرية، وعزر بحرمان النصيب المستحق من السلب، وأخبر عن تعزير مانع الزكاة بأخذ شطر ماله، وعزر بالعقوبات المالية في عدة مواضع، وعزر من مثل بعبده بإخراجه عنه وإعتاقه عليه، وعزر بتضعيف الغرم على سارق ما لا قطع فيه، وكاتم الضالة، وعزر بالهجر ومنع قربان النساء، ولم يعرف أنه عزر بدرة ولا حبس ولا سوط وإنما حبس في تهمة ليتبين حال المتهم[1].

وإذن؛ فها هنا قسمان للحكم الشرعي من حيث إفصاح المفتي والحاكم به:

النوع الأول: ما لا يتغير بتغير الأزمان، وهي الأحكام الشرعية العامة الثابتة، إذا تحققت مناطاتها، وانتفت عنها الموانع.

النوع الثاني: ما يتغير بحسب مناطه، وهذا المناط من طبيعته التغير والتبدُّل، وقد ساق لنا ابن القيم أمثلةً توضح مراده بالقسمين.

وواضحٌ أنَّ ابن القيم يريد بالثاني: ما كان من باب السياسة والتدبير، الذي هو محل اجتهاد المجتهدين، وبالأول: ما كان من الفقه الثابت، الذي لا يخضع لاجتهاد مجتهد.

وقد اعترض الدكتور أسامة الأشقر على هذا التقسيم، وذهبَ إلى أنه غير دقيق،

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٣٦٥)، بتحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٠٧هـ.

ذلك أنه «سيؤدي في المحصِّلة إلى اعتبار كل نصوص القرآن والسنة القطعية ملزِمةً في كل زمان ومكان، بغضِّ النظر عن وجود نوعٍ من الاجتهاد الجائز فيها»[١].

لكنَّ الأشقر يستدرك فيقول: «وهذا ما تنبه له ابن القيم في تطبيقاته وأمثلته، حيث تبين له أن هناك نوعاً من الاجتهاد المسموح به في دائرة النصوص القطعية، وإن كان من النوع الأول، الذي لا يتغير بتغير الزمان والمكان»[٢].

ويضرب لذلك مثالاً: بإيقاف عمر ﷺ حد السرقة في عام المجاعة، «فنصوص قطع يد السارق قطعية الثبوت والدلالة، ومع ذلك فالنظر يتناول تحديد انطباق هذه الأحكام بشروطها وموانعها على الواقعة، وهذا مما يختلف باختلاف الظروف والملابسات، ولذلك فابن القيم يعتقد أن البعد الزماني له أثره على النصوص الشرعية القطعية، على الرغم من تَبَنِّيه لقاعدة: «لا اجتهاد في مورد النص»[٣].

وبالتأمل فيما كتبه ابن القيم نجد أنَّ هذا الاعتراض لا يتجه عليه لا تأصيلاً ولا تنزيلاً، فأما من حيث التأصيل فإن وجوب الواجبات؛ كالصدق، والعدل، والصلاة، والصيام، وكذا تحريم المحرمات؛ كالكذب، والظلم، والزنا، والربا، كل ذلك ثابتٌ في الشريعة، بحيث لا يمكن القول بتغيير أحكامها باجتهاد أحدٍ، كائناً من كان.

ولهذا فلا استدراك على ما قرره ابن القيم من أنَّ من الأحكام «**نوعٌ لا يتغير عن حالةٍ واحدة هو عليها**، لا بحسب الأزمنة، ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة»، بل لا ينبغي القول إلا بهذا، وإلا لأصبحت الشريعة نهباً لكل دعيٍّ، إذ لا يعجز أحدٌ يبتغي هدم هيكل الشرع؛ أن يزعم أن هذا الظرف الزماني، أو المكاني، أو الحالي، اقتضى تغييراً في وجوب الصلاة مثلاً، أو تحريم الربا، بل هذا ما وقع فعلاً في عصرنا الحاضر.

على أن ابن القيم لم يزعم أن «كل نصوص القرآن والسنة القطعية ملزِمة في كل زمان ومكان، بغضِّ النظر عن وجود نوعٍ من الاجتهاد الجائز فيها»[٤]، إذ لم يتعرض للنصِّ، من حيث هو نصٌّ أصلاً، وسياق كلامه واضحٌ في أنه يفرِّق بين الحكم المجرد، وبين تنزيله على الوقائع المختلفة، وبتعبيرٍ آخر، هنالك فرقٌ بين فتيا

---

(١) منهج الإفتاء عند الإمام ابن القيم (٣١٣).
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق (٣١٣).

المفتي، وحكم الحاكم، من جهة، وحكم الشرع من حيث هو من جهةٍ أخرى، فالأحكام مبثوثةٌ في أثناءِ الأدلة وتضاعيفِها، وهي من هذا الوجه ثابتةٌ بشروطها، والذي يتغير إنما هو تصرُّف المجتهد بإظهارها، إفتاءً وحكماً. ونظير ذلك أنهم قالوا: إن حكم القاضي لا يغير حكم الشرع في الباطن[١]، فلو فُرض أنه حَكَمَ بغير الحق، لم يَحِلَّ للمحكوم له أن يأخذ حقَّ أخيه، وبهذا جاء النص الشريف عن النبي ﷺ[٢].

وأما اعتراض الدكتور الأشقر بإيقاف حد السرقة عام المجاعة، فلا يَتوجَّه على ابن القيم أيضاً؛ لأنه ـ أي: ابن القيم ـ يفرق بين وجوب الواجب من حيث هو، وبين تنزيله على الواقعة المعينة، فابن القيم لم يَنْفِ وجوب القطع للسارق من حيث هو، وإنما نفى الوجوب في الحالة المعينة، وهي عام المجاعة، لا لاختلاف حكم الحد، بل لتغير المناط، فالحكمُ ثابتٌ أبداً، وإنما تتغير العوائد أو الشواهد[٣].

وكما لا تقدح في وجوب الواجبات، وتحريم المحرمات؛ العوارضُ الواردة على الأحكام؛ كعوارض الأهلية بالنسبة إلى الصبي والمجنون، بحيث لا تلزمه الواجبات في الجملة[٤]، فكذا لا يقدح في ذلك تغير المناطات، وتبدل العلل، وتحوُّل العوائد على مَرِّ الأزمان.

فإن قيل: كيف تقولون باعتبار الأعراف والعوائد والعلل، وهي بطبيعتها متغيرة، ثم تزعمون أن أحكام الشريعة ثابتة لا تتغير، **يجيب الشاطبي** بأنَّ ما تقرَّرَ من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد «ليس في الحقيقة بإختلافٍ في أصل الخطاب؛ لأن الشرعَ موضوعٌ على أنه دائمٌ أبديٌّ، لو فُرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادةٍ إلى أصلٍ شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفعٌ عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلافٍ في الخطاب،

(١) الذخيرة؛ للقرافي (١٠/ ١٤٦).

(٢) وهو ما روته أم سلمة ﵂ عن النبي ﷺ قال: «**إنما أنا بشرٌ، وإنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وأقضي له على نحو مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذ، فإنما أقطع له قطعة من النار**»، أخرجه البخاري برقم (٦٥٦٦) (٦/ ٢٥٥٥)، ومسلم برقم (١٧١٣) (٣/ ١٣٣٧).

(٣) الموافقات (٢/ ٢١٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٨٨).

وإنما وقع الاختلاف في العوائد أو في الشواهد، وكذلك الحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج في دفع الصداق، بناءً على العادة، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً، بناءً على نسخ تلك العادة، ليس باختلاف في حكمٍ، بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهودٍ أو أصلٍ فالقول قوله بإطلاق؛ لأنه مدعًى عليه، وهكذا سائر الأمثلة، فالأحكام ثابتةٌ تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق»[١].

ولهذا فإن التعبير بتغير الفتيا، أولى من القول بتغير الأحكام، وهو ما أخذ به ابن القيم في كتابِه الآخَر إعلام الموقعين، حيث عقَدَ لذلك فصلاً فقال: «فصلٌ في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»[٢].

ثانياً: عقد ابن القيم في إعلام الموقعين فصلاً عنْوَنَه بقوله: «فصلٌ في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»، وقد افتتحه بقوله: «هذا فصلٌ عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيمٌ على الشريعة، أوجَبَ من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به»[٣]. اهـ.

ثم ساقَ أمثلةً يوضح بها مراده، وإليك خلاصتها:

المثال الأول: أن النبي ﷺ شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر، ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه، وأبغض إلى الله ورسوله، فإنه لا يسوغ إنكاره، وان كان الله يبغضه، ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم، فإنه أساس كل شرٍّ وفتنةٍ إلى آخر الدهر، وقد استأذن الصحابة رسول الله ﷺ في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، وقالوا: «أفلا ننابذهم عند ذلك، قال ﷺ: **«لا ما أقاموا فيكم الصلاة، لا ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا من وليَ عليه والٍ؛ فرآه يأتي شيئاً من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يداً من طاعة»**[٤]، ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار؛ رآها من إضاعة هذا الأصل، وعدم الصبر على منكرٍ، فطلب إزالته، فتولد منه ما هو أكبر منه[٥].

---

(١) الموافقات (٢/ ٢٨، ٢١٧). (٢) (٣/ ٣).
(٣) (٣/ ٣).
(٤) أخرجه مسلم برقم (١٨٥٥) (٣/ ١٤٨٢)، من حديث عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه.
(٥) إعلام الموقعين (٣/ ٤، ٥).

المثال الثاني: أن النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو[١]، فهذا حدٌّ من حدود الله تعالى، وقد نهى عن إقامته في الغزو، خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله، أو تأخيره، من لحوق صاحبه بالمشركين حميةً وغضباً، كما قاله عمر وأبو الدرداء وحذيفة وغيرهم ﷺ، وقد نصَّ أحمدُ وإسحاق بن راهويه والأوزاعي وغيرهم من علماء الإسلام؛ على أن الحدود لا تقام في أرض العدو، وذكرها أبو القاسم الخرقي في مختصره فقال: «**لا يقام الحد على مسلم في أرض العدو**»[٢]، وقد أُتي بسرُ بن أرطاة برجل من الغُزاة قد سرق مجنة، فقال: لولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تقطع الأيدي في الغزو لقطعت يدك**»[٣]، وقال أبو محمد المقدسي: «وهو إجماع الصحابة»[٤].

المثال الثالث: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أسقط القطع عن السارق في عام المجاعة، قال السعدي: حدثنا هارون بن إسماعيل الخراز، ثنا علي بن المبارك، ثنا يحيى بن أبي كثير، حدثني حسان بن زاهر، أن ابن حدير حدثه عن عمر رضي الله عنه قال: «لا تُقطع اليد في عذقٍ ولا عام سنة»[٥]، قال السعدي: سألت أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال: «العذق: النخلة، وعام سنة: المجاعة»، فقلت لأحمد: تقول به، فقال: «إي لعمري»، قلت: إن سرق في مجاعة لا تقطعه، فقال: «لا، إذا حملته الحاجة على ذلك، والناس في مجاعةٍ وشدة»[٦].

المثال الرابع: أن النبي ﷺ فرَضَ صدقة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من

---

(١) أخرجه أبو داود برقم (٤٤٠٨) (٤/ ١٤٢)، والترمذي برقم (١٤٥٠) (٤/ ٥٣)، من حديث بسر بن أرطاة، ولفظه: «**لا تُقطع الأيدي في الغزو**»، قلتُ: في إسناد الترمذي عبد الله بن لهيعة، وهو ضعيف الحديث، ومن ثم قال الترمذي: «حديثٌ غريب»، لكن رواه أبو داود من طريق أخرى فيتقوى الحديث بها، قال الترمذي: «والعمل على هذا عند بعض أهل العلم، منهم الأوزاعي، لا يرون أن يقام الحد في الغزو بحضرة العدو، مخافة أن يلحق من يقام عليه الحد بالعدو، فإذا خرج الإمام من أرض الحرب، ورجع إلى دار الإسلام أقام الحد على من أصابه، كذلك قال الأوزاعي». اهـ.

(٢) مختصر الخرقي (١٣٢)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ثالثة، ١٤٠٣هـ.

(٣) تقدم تخريجه آنفاً.

(٤) إعلام الموقعين (٣/ ٥ ـ ١٠)، وانظر: المبدع؛ لابن مفلح (٩/ ٥٩).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة برقم (٢٨٥٨٦) (٥/ ٥٢١)، وعبد الرزاق برقم (١٨٩٩٠) (١٠/ ٢٤٢)، وإبراهيم بن يعقوب الجوزجاني في جامعه كما في التلخيص الحبير (٤/ ٧٠).

(٦) إعلام الموقعين (٣/ ١٠، ١١)، وانظر: المغني؛ لابن قدامة (٩/ ١١٨).

شعير، أو صاعاً من زبيب، أو صاعاً من أقط[١]، وهذه كانت غالبُ أقواتهم بالمدينة، فأما أهل بلدٍ، أو محلةٍ قوتهم غير ذلك، فإنما عليهم صاعٌ من قوتهم؛ كمن قوتهم الذرة أو الأرز أو التين أو غير ذلك من الحبوب، فإن كان قوتهم من غير الحبوب؛ كاللبن واللحم والسمك، أخرجوا فطرتهم من قوتهم كائناً ما كان، هذا قول جمهور العلماء، وهو الصواب الذي لا يقال بغيره، إذ المقصود سد خلة المساكين يوم العيد، ومواساتهم من جنس ما يقتاته أهل بلدهم، وعلى هذا فيجزئ إخراج الدقيق وإن لم يصح فيه الحديث[٢].

المثال الخامس: أن النبي ﷺ نص في المُصَرَّاة على ردِّ صاعٍ من تمرٍ، بدَلَ اللبن، فقيل: هذا حكمٌ عام في جميع الأمصار، حتى في المصر الذي لم يسمع أهله بالتمر قط، ولا رأوه، فيجب إخراج قيمة الصاع في موضع التمر، ولا يجزئهم إخراج صاعٍ من قوتهم، وهذا قول أكثر الشافعية والحنابلة، وجعل هؤلاء التمر في المصراة كالتمر في زكاة التمر، لا يجزى سواه، فجعلوه تعبداً، فعينوه اتباعاً للفظ النص، وخالفهم آخرون فقالوا: بل يخرج في كل موضع صاعاً من قوت ذلك البلد الغالب، فيخرج في البلاد التي قوتهم البر صاعاً من بر، وإن كان قوتهم الأرز فصاعاً من أرز، وإن كان الزبيب والتين عندهم كالتمر في موضعه أجزأ صاعٌ منه، وهذا هو الصحيح، وهو اختيار أبي المحاسن الروياني، وبعض أصحاب أحمد، وهو الذي ذكره أصحاب مالك. ولا ريب أن هذا أقرب إلى مقصود الشارع، ومصلحة المتعاقدين، من إيجاب قيمة صاع من التمر في موضعه، والله اعلم.

وكذلك حكم ما نص عليه الشارع من الأعيان التي يقوم غيرها مقامها من كل وجه، أو يكون أولى منها؛ كنصه على الأحجار في الاستجمار، ومن المعلوم أن الخرق والقطن والصوف أولى منها بالجواز، وكذلك نصه على التراب في الغسل من ولوغ الكلب، والأشنان أولى منه، هذا فيما عُلم مقصود الشارع منه، وحصول ذلك المقصود على أتم الوجوه بنظيره، وما هو أولى منه[٣].

---

(١) كما في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عند البخاري برقم (١٤٣٥) (٢/ ٥٤٨).

(٢) إعلام الموقعين (٣/ ١٢)، وقد وقع في روايةٍ لأبي داود لحديث أبي سعيد هذا: زيادة (أو صاعاً من دقيق)، وهي وهمٌ، قال أبو داود: «زاد سفيان: «أو صاعاً من دقيق»، قال حامد ـ يعني: ابن يحيى راوي الحديث ـ: فأنكروا عليه، فتركه سفيان، قال أبو داود: فهذه الزيادة وهمٌ من ابن عيينة».اهـ [(٢/ ١١٣)].

(٣) إعلام الموقعين (٣/ ١٣، ١٤).

المثال السادس: أن النبي ﷺ منع الحائض من الطواف بالبيت حتى تطهر، وقال: «**افعلي كما يفعل الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري**»(١)، فظنَّ من ظنَّ أن هذا حكمٌ عامٌّ في جميع الأحوال والأزمان، ولم يفرق بين حال القدرة والعجز، ولا بين زمن إمكان الاحتباس لها حتى تطهر وتطوف، وبين الزمن الذي لا يمكن فيه ذلك، وتمسك بظاهر النص.

وقد كان في زمن النبي ﷺ وخلفائه الراشدين تحتبس أمراء الحج للحيَّض حتى يطهرن ويطفن، ولهذا قال النبي ﷺ في شأن صفية رضي الله عنها وقد حاضت: «أحابستنا هي، قالوا: إنها قد أفاضت، قال: فلتنفر إذاً»، وحينئذٍ كانت الطهارةُ مقدورةً لها، يمكنها الطواف بها، فأما في هذه الأزمان التي يتعذر إقامة الركب لآجل الحيض، فإنَّ أصحَّ التقديرات في ذلك أن يقال: تطوف بالبيت والحالة هذه، وتكون هذه ضرورةٌ مقتضيةٌ لدخول المسجد مع الحيض والطواف معه، وليس في هذا ما يخالف قواعد الشريعة، بل يوافقها، إذ غايته سقوط الواجب أو الشرط بالعجز عنه، ولا واجب في الشريعة مع عجز، ولا حرام مع ضرورة(٢).

المثال السابع: أن المُطَلِّق في زمن النبي ﷺ وزمن خليفته أبي بكر رضي الله عنه، وصدراً من خلافة عمر رضي الله عنه كان إذا جمع الطلقات الثلاث بفمٍ واحدٍ جُعلت واحدةً، كما ثبت ذلك في الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما، فروى مسلمٌ في صحيحه عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس: «كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر رضي الله عنه، طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ كانت لهم فيه أناةٌ، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم»(٣).

والمقصود أن هذا القول قد دلَّ عليه الكتاب والسنة والقياس والإجماع القديم، ولم يأت بعده إجماع يبطله، ولكن رأى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاعه جملةً واحدة، فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم، ليعلموا أن أحدهم إذا أوقعه جملة بانت منه المرأة، وحرمت عليه حتى تنكح زوجاً غيره نكاح رغبة، يراد للدوام، لا نكاح تحليل، فإنه كان من أشد الناس فيه، فإذا علموا ذلك كفوا عن الطلاق المحرم، فرأى عمر أن هذا مصلحة لهم في زمانه، **فهذا مما تغيرت به الفتوى لتغير الزمان**، وعلم الصحابة رضي الله عنهم حسن

---

(١) أخرجه البخاري برقم (١٦٥٠) (٣/٥٨٨)، بشرح فتح الباري.

(٢) انظر: إعلام الموقعين (٣/ ١٤ ـ ٣٠). (٣) أخرجه برقم (١٤٧٢) (٢/١٠٩٩).

سياسة عمر، وتأديبه لرعيته في ذلك، فوافقوه على ما ألزم به، وصرحوا لمن استفتاهم بذلك[(١)].

د ـ مجالات التغير في الفتيا عند ابن كمال باشا:

صنَّف ابن كمال باشا رسالةً صغيرة في اختلاف الفتيا باختلاف العصر[(٢)]، عَرَضَ فيها خمسةَ أمثلة على هذه القاعدة، أربعة منها جرى فيها الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه: محمد بن الحسن وأبي يوسف، والخامس اختلف فيه قول هؤلاء الثلاثة مع قول زفر، وقد افتتحها بقوله: «الأصل في الاختلاف أن يكون عن حجةٍ وبرهان، وقد يكون عن اختلاف عصرٍ وزمان»، ثم راحَ الشيخ يورد الأمثلة على ما كان من اختلافٍ بسبب تغير العصر، وفيما يأتي أعرض مثالين مما ذَكَر:

أ ـ من حلَفَ أن لا يأكل رأساً، فأكل رأس البقر، يحنث؛ كرأس الغنم عنده؛ لأنه كان يُشوَى في زمانِه الرأسان جميعاً، وقالا: لا يحنث ما لم يأكل رأسَ الغنم؛ لأنه كانَ لا يُشوَى في زمانِهما إلا رأسُ الغنَم[(٣)].

ب ـ يُكرَه لبسُ السواد عند أبي حنيفة؛ لأنهم كانوا لا يلبسونه في زمانه، ويعُدُّونه عيباً، فأفتى بما شهدَ في زمانِه، وقال الصاحبان: يجوز؛ لأنه كان في زمانهما يلبس الناس السواد، ويفتخرون به[(٤)]. قال ابن كمال: «وكأنَّ هذا وجه الخلاف في هذه

(١) إعلام الموقعين (٣/ ٣٠ ـ ٣٦).

(٢) الرسالة مطبوعة قديماً ضمن كتاب «رسائل ابن كمال»، وهي معنونَة بـ«رسالة في تحقيق أن الاختلاف بين الأئمة وبين أئمتنا الثلاثة من أيش نشأ»، (١/ ٢٣١ ـ ٢٣٣)، نشرها أحمد جودت، مطبعة إقدام، بدار الخلافة العلية، استانبول، ط أولى، ١٣١٦هـ، وقد قمتُ بتحقيقها على نسخة خطية، وأعددتها للطبع ـ بحمد الله تعالى ـ.

(٣) انظر: رسائل ابن كمال (١/ ٢٣١)، قال السرخسي في المسألة: «كان أبو حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ يقول أولاً: يدخل فيه رأسُ الإبل والبقر والغنم؛ لأنه رأى عادةَ أهل الكوفة، فإنهم يفعلون ذلك في هذه الرؤوس الثلاثة، ثم تركوا هذه العادة، فرجع وقال: يحنث في رأس البقر والغنم خاصة، ثم إن أبا يوسف ومحمداً ـ رحمهما الله تعالى ـ شاهدا عادةَ أهلِ بغداد وسائر البلدان، أنهم لا يفعلون ذلك إلا في رأس الغنم خاصة، فقالا: لا يحنث إلا في رؤوس الغنم، فعُلِمَ أن الاختلاف اختلاف عصرٍ وزمان، لا اختلافُ حكم وبيان، والعرفُ الظاهرُ أصلٌ في مسائل الأيمان». اهـ، [المبسوط (٨/ ١٧٨)، وانظر: بدائع الصنائع؛ للكاساني (٣/ ٥٩)].

(٤) ولعلَّ ذلك راجعٌ إلى أنَّ لبس السواد كان شعارَ الدولة العباسية، أخذوا ذلك من دخول رسول الله ﷺ مكة يوم الفتح وعلى رأسه عمامةٌ سوداء، [البداية والنهاية؛ لابن كثير (١٠/ ٥٣)، مآثر الإنافة؛ للقلقشندي (١/ ٢١١)، وانظر فصلاً في مقدمة ابن خلدون (١٨٠) في: =

المسألة: وهي مَن غصَبَ ثوباً، فصبَغَه أسوَدَ، فهو نقصانٌ عنده، وعندهما: زيادةٌ، هذا على تخريج بعض المشايخ»[1].اهـ.

وبالجملة فقد رصَدَ لنا ابن كمال باشا في هذه الرسالة المختصرة، خمساً من الصور التي تغيرت فيها الفتيا، مما اختلفت فيه الأعراف والعوائد، أو اقتضاه تغير أخلاق أهل الزمان.

هـ ـ مجالات التغير في الفتيا عند ابن عابدين:

يقول محمد أمين الشهير بابن عابدين: «اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتةً بصريح النص، وإما أن تكون ثابتةً بضرب اجتهادٍ ورأي، وكثيرٌ منها ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث، لقال بخلاف ما قاله أولاً، ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد: إنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثيرٌ من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً؛ للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتمِّ نظام، وأحسن إحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نصَّ عليه المجتهد في مواضع كثيرة، بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به، أخذاً من قواعد مذهبه».

ثم شرع ابن عابدين بإيراد الأمثلة على ما قال، فأورد نماذج لما تغيرت فيه الفتيا، بتغير العرف، أو طروء الضرورة، أو فساد الناس، مما ستأتي الإشارة إليه لاحقاً ـ إن شاء الله ـ عند بيان أسباب تغير الفتيا.

فأنت ترى أن ابن عابدين يحصر مجال التغير في الفتيا في المسائل الاجتهادية،

= شارات الملك والسلطان الخاصة به]، وقد جاء في ذلك أحاديث الرايات السود التي تخرج من خراسان، وتنصب بإيلياء، [انظر نقد هذه الأحاديث وتضعيفها في: البداية والنهاية؛ لابن كثير (١٠/ ٥٣)]، ومن اللطائف مما يتعلق بالموضوع؛ ما ذكره أبو محمد ابن قتيبة أنَّ رجلاً من أهل السلطان سألَ رجلاً كان يتهمه ببغض السلطان والقدح فيه، عن السواد الذي يلبسه أصحابُ السلطان، فقال له: النورُ واللهِ في السوادِ، فرضي بذلك، وإنما أراد نور العين في سواد الحدَقة، فلم يكن في يمينه آثماً ولا حانثاً، تأويل مختلف الحديث (٢٨).

(١) انظر: رسائل ابن كمال (١/ ٢٣١)، وانظر أيضاً: المبسوط؛ للسرخسي (١١/ ٨٥)، والبحر الرائق؛ لابن نجيم (٨/ ١٣٤).

الثابتة بضربٍ من الرأي والنظر، ويستقرئ لنا تلك المسائل، فيتوصل إلى أن كثيراً منها مبنيٌّ على الأعراف الجارية في عصر المجتهد، أو طروء الضرورة، أو فساد الأخلاق، ثم يخلص إلى أن تغيير المجتهد فتياه مسوَّغٌ بالقواعد العامة في الشريعة، القاضية بحسن سياسة الخلق، وحماية نظام البقاء عليهم، على أحسن حال.

المسألة الثانية: مجالات التغير في الفتيا لدى المعاصرين:

اعتنى المعاصرون بمسألة تغير الفتيا، واختصُّوها بالبحث في كتاباتهم الفقهية، وأفردوها بالتصنيف، وكانَ مدار كلامهم تلك القاعدة الشهيرة المسطورة في مجلة الأحكام العدلية، في المادة (٣٩) منها، ونصها: «لا يُنكَرُ تغير الأحكام بتغير الأزمان»[١]، هكذا جاءت هذه القاعدة مشرِّعةً لتغيير الأحكام، بتقادم الوقت والزمان، خلْواً من القيد أو الشرط[٢]، وهذا ما أثارَ جدَلاً كبيراً حولها، ما بين مثبتٍ ونافٍ[٣]، وفيما يأتي عرضٌ لمجمل الاتجاهين:

أ ـ الاتجاه المثبت للقاعدة:

١ ـ ذهب جمعٌ من الباحثين المعاصرين إلى القول بتغير الأحكام بتغير الزمان، وإن تفاوتوا في تحديد نطاق ذلك التغيُّر الذي يقولون به، ويرى هؤلاء أنهم مسبوقون إلى هذا القول، إذ إنَّ الصحابة ﵃ قائلون بتغير الأحكام بتغير الأزمان[٤]، وذلك فيما سوى العبادات، فإنهم كانوا يعللون الأحكام، سواءٌ بالعلل المستنبطة أو المنصوص عليها، ويعملون بالمصلحة والحكمة، وهي ما يترتب على الفعل من نفعٍ أو ضرر، ولم يكونوا يسيرون وراء الأوصاف الظاهرة، وأنه كان من نتيجة تعليلهم هذا أن غيرَّوا بعض الأحكام تبعاً لتغير المعنى الذي لأجله شُرع الحكم، وفي هذا ردٌّ ـ في نظر هؤلاء ـ على من منع تبدُّل الأحكام بتبدُّل المصالح، ووقَفَ عند المنصوص، وإن أصبح لا يحصل المقصود منه، أو لحِق الناس من أجله الحرج والمشقة[٥].

---

(١) المجلة (٢٠).

(٢) على أنَّ شُراح القاعدة قيدوها بما كان من الأحكام مبنياً على العرف، دون الأحكام الثابتة بالنص، انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام؛ لعلي حيدر (١/٤٣)، وشرح القواعد الفقهية؛ للشيخ أحمد الزرقا (٢٢٧)، بتعليق مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط ثالثة، ١٤١٤هـ.

(٣) انظر: البعد الزماني والمكاني (١٥٥ ـ ١٦٢).

(٤) تعليل الأحكام؛ د. محمد مصطفى شلبي (٧١).

(٥) المرجع السابق.

ويستشرف هؤلاء السرَّ في الفرق بين الطريقتين[١]، وهو أن الصحابة ﷺ نظروا إلى الشريعة في مجموعها، ملاحظين مبادئها العامة، وقواعدها الشاملة، كلها في آنٍ واحد، وأما المانعون فنظروا إلى النصوص الجزئية مفككة، كأنَّ كل واحدٍ منها جاء بشرعٍ أبديٍّ لا يتغير. ويستدرك هؤلاء فيقولون بأن الصحابة ﷺ لم يندفعوا بمجرد ما يلوح أنه مصلحة، بل كانوا يجعلون الأصل هو ما دلَّ عليه النص، وأنه الذي يجب التمسك به، كما يؤخذ ذلك من عباراتهم: «كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ»، أو «كيف نفعل ذلك مع أن النص يفيد كذا» . . . إلخ. ولا يعدِلون عن هذا الأصل إلا إذا دعت حاجةٌ ملحَّة، ولا يسلِّمون التغير إلا بعد تقليب الأمر على وجوهه، والموازنة بين مصالحه وفاسده، حتى إذا ما بان لهم الراجح عملوا به[٢].

وقد انتصَرَ لهذا الرأي باحثون آخرون؛ كالدكتور صبحي صالح[٣]، ومحمد راشد علي[٤]، ونسبوا القول به إلى بعض المتقدمين؛ كالشاطبي وابن القيم، اعتماداً على ما قاله الأول في الموافقات، من تغير الحكم بتغير العرف والعادة[٥]، وما ذكره الثاني في إعلام الموقعين، حيث سمَّى أحد فصوله اسماً له دلالته في هذا الصدد، فقال: «فصلٌ في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»[٦].

٢ ـ تغير الفتيا عند الدكتور يوسف القرضاوي: مع تأييده للقاعدة المذكورة، وانتصاره لها؛ يبدي الدكتور يوسف القرضاوي بعض الملحوظات حولها[٧]، ومن ذلك:

---

(١) أي: القائلين بتغير الأحكام، والمانعين منه.

(٢) تعليل الأحكام؛ د. شلبي (٧١)، وانظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية؛ د. عابد السفياني (٤٥٦).

(٣) انظر ما كتبه الدكتور صبحي صالح، في كتابه: معالم الشريعة الإسلامية (٧٢)، دار العلم للملايين، بيروت، ط ثانية، بواسطة: الثبات والشمول؛ د. عابد السفياني (٤٤٨، ٤٤٩).

(٤) وذلك في رسالته للماجستير: «الفقه والقضاء وأولو الأمر ودورهم التطبيقي لقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان»، كلية الشريعة والقانون، جامعة القاهرة، بواسطة: الثبات والشمول؛ د. عابد السفياني (٤٤٨، ٤٤٩).

(٥) الموافقات (٢/٢١٧)، وانظر النقل المتقدم عنه في الفقرة السابقة.

(٦) (٣/٣).

(٧) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها؛ د. يوسف القرضاوي (٢٩٧، ٢٩٨).

أ ـ ينبغي إضافة تغير الأمكنة والأحوال والعوائد، كما ذكر ذلك ابن القيم، وكما نبه عليه الأستاذ صبحي محمصاني في كتابه «فلسفة التشريع الإسلامي».

ب ـ ينبغي أن يضاف تقييد الأحكام بالبعضية، كما فعل ابن عابدين، حيث جعل عنوان رسالته: «نشر العَرف في أن بعض الأحكام مبناها على العُرف».

ج ـ وقد يغني عن هذا لو وصفت الأحكام بكلمة «الاجتهادية»، فهذا أحوط وأدقّ، وإن كان ذلك ملحوظاً ومفهوماً.

بيد أن الاحتياط في الصياغة واجبٌ كما يرى د. القرضاوي، خشية أن يفهم بعض الناس إمكان تبدل الأحكام بصفة مطلقة، كما نادى بذلك بعض الذين لا حظَّ لهم من فقه الشريعة.

وقد خرَج ابن القيم من هذا المأزق حين عبر بـ«تغير الفتوى»، لا بـ«تغير الأحكام».

يضيف د. القرضاوي: «وهذا في الحقيقة أدقُّ وأصحُّ تعبيراً عن المراد هنا؛ لأن الحكم القديم باقٍ إذا وجدت حالةٌ مشابهة للحالة الأولى، وإنما الفتوى هي التي تغيرت بتغير مناط الحكم»[1].

وبهذا فالقاعدة في نظر الشيخ محصورةٌ في مجال «الأحكام الاجتهادية»، عرفيةً كانت، أو مصلحية، وسواءٌ أكانت تلك الأحكام مما سكت عنه الشارع، أو ما كان فيه نصٌّ مبنيٌّ على عرفٍ يتبدل[2].

٣ ـ تغير الفتيا عند الشيخ مصطفى بن أحمد الزرقا:

وقد أخذ الشيخ مصطفى الزرقا بقاعدة التغير هذه، وجعَل لها قيداً يظهر من خلال إجابته لسؤالٍ طرحه، وهو: ما الأحكام التي يجب تغييرها بتغير الزمان؟ ويجيب بأنه «قد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس هي **الأحكام الاجتهادية، من قياسية ومصلحية**؛ أي: التي قررها الاجتهاد، بناءً على القياس، أو على دواعي المصلحة»[3].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) ومثال هذا الأخير عنده: ما ثبت بالنص من وجود نصابين في الزكاة للذهب والفضة، فقد كان مبنياً على عرفٍ قائم في عصر النبوة، وهو وجود عملتين متغايرتين من الذهب ومن الفضة، بصرف أحدهما بالآخر، فلما تغير هذا العرف وهذا الوضع؛ كان لا بد أن نختار أحد النقدين، ليكون أساساً للنصاب، وأخذنا الذهب لثبات قيمته النسبية على مر العصور، السياسة الشرعية؛ د. يوسف القرضاوي (٢٩٧).

(٣) المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٤١، ٩٤٢)، والتأكيد باللون الأسوَد من الشيخ.

أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية الآمرة الناهية؛ كحرمة المحرمات المطلقة، وكوجوب التراضي في العقود، والتزام الإنسان بعقده، وضمان الضرر الذي يلحقه بغيره، وسرَيَان إقراره على نفسه، ووجوب منع الأذى وقمع الإجرام، وسد الذرائع إلى الفساد، وحماية الحقوق المكتسبة. . .، إلى غير ذلك من الأحكام والمبادئ الشرعية الثابتة، التي جاءت الشريعة لتأسيسها، ومقاومة خلافها، فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان، بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال، ولكن وسائل تحقيقها، وأساليب تطبيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنة المحدثة.

وفيما يتعلق بالوسائل والأساليب التي أشار إليها الشيخ، القابلة للتغير والتبدل، يوضح مقصوده منها، فيقول: «فوسيلة حماية الحقوق مثلاً وهو القضاء، كانت المحاكم فيه تقوم على أسلوب القاضي الفرد، وقضاؤه على درجة واحدة قطعية، فيمكن أن تتبدل إلى أسلوب محكمة الجماعة، وتعدد درجات المحاكم، بحسب المصلحة الزمنية، التي أصبحت تقتضي زيادة الاحتياط، لفساد الذمم»[1].اهـ.

وعليه فإن تبدل الأحكام في نظر الشيخ محصورٌ في الأحكام الاجتهادية، المقررة بقياسٍ أو مصلحة، وذلك خاصٌّ عنده بالأمور الإجرائية، وهي ما عبَّر عنها بالوسائل والأساليب، دون الأصول والمقاصد.

٤ ـ تغير الفتيا عند الدكتور وهبة الزحيلي:

يتفق الدكتور وهبة الزحيلي تماماً مع الشيخ الزرقا في تحديد مجال التغير، وذلك في رسالته «تغير الاجتهاد»، وينَوِّع أحكام الشريعة إلى نوعين:

الأول: الأحكام القطعية: وهي التي دلَّ عليها صريح النص، من القرآن، أو السنة، أو الإجماع؛ كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، وهذه «ثوابت لا يطرأ عليها تغيير ولا اجتهاد مخالف لما وضع عليه»[2].

ويضيف: إن مما لا يتغير «الأحكام التعبدية في العبادات الشرعية، من صلاةٍ وصيام وحج وزكاة ونحوها، والمقدرات الشرعية، مثل الحدود ـ العقوبات المقدرة على بعض الجرائم كالزنى والسرقة والقذف والحرابة وشرب المسكرات ـ، والكفارات مثل: كفارة القتل الخطأ، وكفارة الظهار، وكفارة اليمين»[3].

---

(١) المرجع السابق (٩٤٢).
(٢) تغير الاجتهاد؛ د. وهبة الزحيلي (٣٣).
(٣) تغير الاجتهاد؛ د. وهبة الزحيلي (٣١، ٣٢).

الثاني: الأحكام الظنية: وهي المبنية على الاجتهاد في فهم النص، أو على مراعاة عرف صحيح لا يصادم الشريعة، أو المعتمدة على المصلحة المرسلة أو الاستحسان[(١)].

ب ـ الاتجاه النافي للقاعدة:

ذهب بعض المعاصرين إلى إنكار قاعدة «تغير الأحكام بتغير الزمان»، وجعَلَ إنكارها من مقتضيات الثبات وعدم التحول عن الوضع الأول قِيد أنملة، وأنه ليس في أحكام الشريعة ما تغيَّر البتة، ويسمي مناسبة الحكم للحوادث الطارئة، حسَب اختلاف الزمان والمكان، تحقيقاً لمناط الحكم لا غير[(٢)].

وقد ذهب هذا المذهب الدكتور محمد سعيد البوطي، ويرى أن هذا التغير «وإن بدا أنه تبدُّلٌ وتغيرٌ في الحكم، إلا أنه لا يعتبر في حقيقته تبدلاً لحكم شرعي ثابتٍ عن الأصل، إذ هو من أساسه ليس إلا تطبيقاً لأوجه متعددة لحكم شرعي ثابت»[(٣)].اهـ، ويرى أن كل صورةٍ من صور التغير الظاهرة ليست في الحقيقة أحكاماً شرعية، ولكنها مناطات للأحكام المتعلقة بأمرٍ من الأمور، وبدَهيٌّ أن تتغير صورة الحكم لتغير مناطه، كما تتبدل الوسائل المشروعة في تحقيق الحكم الشرعي، ويقول أيضاً: «وعندئذٍ يصبح قول من قال: «تتبدل الأحكام بتبدل الزمان»، إما كلاماً باطلاً، لا صحةَ له، إن حُمل على ظاهره، كما قد يفهمه بعض الناس، وإما كلاماً متجوَّزاً فيه، محمولاً على غير ظاهره»[(٤)].اهـ.

وهذا ما يؤيده عليه الدكتور عابد السفياني، حيث انتقد القاعدة المشار إليها، وناقش حجج القائلين بها، الناسبين إياها إلى الشاطبي وابن القيم، ثم قال: «وبهذا يتبين الصبح لكل ذي عينين، لنعلم بعد ذلك أن ما نسب إلى هذين الإمامين الجليلين الشاطبي وابن القيم ليس بشيء، وأن إلصاق ما يسمى بقاعدة تغير بعض الأحكام بتغير الزمان بهما لا دليل عليه، بل شُبِّه على هذين الباحثَين[(٥)] كما شبه على

---

(١) المرجع السابق، وانظر أيضاً: تجديد الفقه الإسلامي؛ د. وهبة الزحيلي ود. جمال عطية (١٧٢) وما يليها، سلسلة حوارات القرن، دار الفكر، دمشق، ط أولى، ١٤٢٠هـ.

(٢) انظر: البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى؛ ليوسف بلمهدي (١٥٧) وما بعدها، دار الشهاب، دمشق، ط أولى، ١٤٢١هـ.

(٣) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (٢٤٥).

(٤) المرجع السابق (٢٥٣).

(٥) يريد: د. صبحي صالح، ومحمد راشد علي، وقد تقدمت الإشارة إليهما قريباً.

غيرهما، ودعوى اتباع المصالح أو الأعراف أو العوائد لا تصلح لتأسيس هذه القاعدة المحدثة، ولا بد أن يعلم جميع الخلق، علماؤهم وعوامهم، أن جميع الأحكام التي جاءت بها هذه الشريعة لا زوال لها ولا تبدل ولا تغير، في جميع العصور والأزمان»(١). اهـ.

ج ـ التحقيق في مسألة تغير الفتيا:

ما مِن شكٍّ في أنَّ قضية تغيُّر الفتيا من القضايا الشائكة، بيدَ أنه وإنْ وقع جدلٌ كثيرٌ هذه الأيام حول التغير والثبات في الشريعة، إلا أنه على الصعيد التطبيقي نجد أن الأمر أهون من ذلك، ففي واقعنا الفقهي، ودواوين الفتيا، وبرامج الإفتاء، نماذج كثيرة للفتيا المتغيرة، مما لم يكن يقل به أحدٌ في الأزمنة الماضية.

وقد استدعى ذلك التغير حركةُ العصر ودورته، لا بذاتها، بل بما فيها من تقلبات الظروف، وتحولات العوائد، ولا ريب أن دورات الزمان تعقِبُ من التغيرات ما يستتبع تغيراً في حاجات الناس وضروراتهم وأخلاقهم وعوائدهم.

وبالتأمل في صورِ الغِيَر(٢) التي تعتري فتاوي الفقهاء قديماً وحديثاً؛ نجد أن التغيُّرَ المضافَ إلى الفتيا يمكن تصوره على ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: التغير الواقع على النص:

المراد بالنص هنا: النص الشرعي، من كتابٍ أو سنة، بمعنى أن يدعي أحدٌ أن من حقه تعطيل النصوص، أو إيقاف العمل بها، **ولا ريب أن «التغيُّر» بهذا المعنى مردودٌ**؛ لأنَّ حقيقته نسخٌ للشرع وإبطال له، والنسخُ لا يكون إلا بتوقيفٍ من المعصوم، وإذ قد توفى الله تعالى نبيه ﷺ؛ فقد انقطعَ باب النسخ، ولم يعُد إليه سبيلٌ ألبتة، ومن ادعى القدرة على شيءٍ منه، كان داخلاً في الوعيد الذي جاء على من بدَّل أحكام الشريعة، ومنه ما رواه أبو هريرة مرفوعاً: **«ألا لَيُذَادَنَّ رجالٌ عن حوضي، كما يذادُ البعير الضالّ، أناديهم ألا هلمَّ، فيقال: إنهم قد بدَّلوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً»**(٣).

---

(١) الثبات والشمول (٥٣٣).

(٢) الغِيَر: جمع تغيُّر، وهي تغيرات الأحوال، وغِيَر الدهر: أحداثه المغيرة، انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (غير) (٥/ ٣٧).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٦٢١٢) (٥/ ٢٤٠٦)، ومسلم مطولاً برقم (٢٤٩) (١/ ٢١٨)، واللفظ له، قال البخاري عقبه: «قال ابن عباس ﵄: «سحقاً: بعداً»، يقال: سحيق: بعيد، سحَقَه وأسحَقَه: أبعده». اهـ.

وقد قرر ابن تيمية أنَّ من جوَّز النسخ بعد وفاة النبي ﷺ فهو «يجوِّز تبديل المسلمين دينهم بعد نبيهم ﷺ، كما تقول النصارى: إن المسيح سوغ لعلمائهم أن يحرموا ما رأوا تحريمه مصلحة، ويحلوا ما رأوا تحليله مصلحة، وليس هذا دين المسلمين»(١).

المستوى الثاني: التغير الواقع على الأحكام التي من شأنها الثبات:

والمقصود بالأحكام التي من شأنها الثبات، تلك الأحكام التي هي أصولُ الدين وقواعدُه، أو تلك التي شرعت لعللٍ ثابتة، وحِكَم دائمة، لا تقبل التبدُّل ولا التغير على مرِّ الأزمان. فها هنا إذن نوعان مما لا يتغير من الأحكام:

أولهما: أصول الدين وقواعده: ويدخل في هذا النوع ثلاثة أمور:

أ ـ مسائل الاعتقاد والإيمان، فهذا بابه الإخبار، وتغيير خبر الشارع تكذيبٌ له.

ب ـ أدلة الأحكام، ودلالات الألفاظ الشرعية، والأحكام الوضعية؛ كأسباب الأحكام، وشروطها، وموانعها(٢).

ج ـ كليات الفقه وقواعده، ومنها حماية الضروريات الخمس، الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.

د ـ مبادئ الأخلاق والسلوك؛ كالأمر بالعدل في الحقوق، والصدق في القول، والوفاء بالعقود، والنهي عن الظلم والكذب والخيانة.

وثانيهما: ما شُرِع من الأحكام لعللٍ ثابتة:

ويدخل فيه سبعةُ أمور:

أ ـ أحكام العبادات المختلفة، من صلاةٍ، وصيامٍ، وزكاةٍ، وحج، ويندرج تحته أيضاً: تخصيص مواسم العبادة والأعياد، وجُمَلُ أحكام الجنائز.

ب ـ أحكام أصول المحرمات؛ كالربا، والزنا، والقتل، والسرقة، والميسر، وشرب الخمر.

ج ـ أحكام أصول المباحات؛ كحل البيع، وعموم التصرفات، والطيبات من الرزق.

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/ ٩٤).

(٢) الأصل في الأحكام الوضعية الثبات والدوام؛ لأنها من باب الأخبار، لا الإنشاء والطلب، لكن قد يرد التغير لا على ذواتها، بل على سبيل تنزيلها على المكلفين، وذلك بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، مثاله: تحديد سنِّ البلوغ والحيض، الذي هو مناط التكليف، حيث يتفاوت المكلفون في هذا الشأن، تبعاً للبيئة التي يعيشون فيها، ينظر: الموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٢١٧).

د ـ أحكام الذكاة والصيد.

هـ ـ أحكام الأسرة.

و ـ أحكام المواريث.

ز ـ العقوبات المحددة، من حدود وقصاص[(١)]، وكفارات[(٢)].

والتغيير الواقع على هذا الضرب ـ أيضاً ـ إنما هو نقضٌ لعُرَى الشريعة الربانية، التي من أخصِّ خصائصها أنها جاءت مهيمنةً على ما قبلها، خاتمةً للشرائع السماوية، قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ [الأحزاب: ٤٠]، فتغيير شيءٍ من ثوابتها تبديلٌ لكلام الله، وتحريفٌ تأباه طبيعة هذا الدين، ولا تزال تطَّلع على خائنة ممن قسَت قلوبهم من هذه الأمة، يبتغون تغييراً في ثوابته، ونقضاً لعُراه، باسم التحديث والتجديد تارةً، أو الواقعية والعقلانية تارةً أخرى، إلا أن هذا الدين محفوظٌ من أولئك الجناة الجُرَآء، بحفظ الله لمصادره وخُزَّانِه الأُمَناء، الذين هم أهل العلم والفتيا.

وهذان القسمان المشار إليهما أعلاه، هما ما يسميه الشاطبي «صُلْب العلم»[(٣)]، ويجعل له خصائص ثلاثاً:

١ ـ العموم والاطراد.

٢ ـ الثبوت من غير زوال.

٣ ـ كونها حاكمة لا محكوماً عليها.

ويوضح مراده بالثبوت، فيقول: «فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمانٍ دون زمان، ولا

---

(١) قارن بالمدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوة (٥٥، ٥٦).

(٢) الأصل أن الكفارات ثابتة، لا تتغير بتغير الزمان، إلا إذا كان المفتي لا يرى أنها ثابتة بالنص، بل يعدها من باب الزجر والسياسة الشرعية، لا من باب الكفارات، ومن ذلك أن الشيخ محمد بن عثيمين ذهب إلى أن من ترك واجباً في الحج، لا يلزمه ـ فقهاً ـ دم جبران، وإنما يقول به من باب السياسة الشرعية، لئلا يتهاون الناس فيما سوى الأركان.

(٣) يقسم الشاطبي العلم إلى ثلاثة أقسام، فمنه «ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو ملح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه، فهذه ثلاثة أقسام»، ثم شرع في الكلام على الأقسام الثلاثة، الموافقات (١/ ٥٣) وما بعدها.

حالٍ دون حال، بل ما أُثبت سبباً فهو سببٌ أبداً لا يرتفع، وما كان شرطاً فهو أبداً شرطٌ، وما كان واجباً فهو واجبٌ أبداً، أو مندوباً فمندوب، وهكذا جميع الأحكام، فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فُرض بقاء التكليف إلى غير نهاية؛ لكانت أحكامها كذلك»[١]. اهـ.

المستوى الثالث: التغير الواقع على الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجهٍ واحد:

المراد بالأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجهٍ واحد: تلك الأحكام التي تختلف باختلاف العصور، وتتغير بتغير الأحوال، وتتبدل بتبدل المصالح[٢]، وهذه الأحكام نوعان:

أ ـ أحكام تكون ثابتة من أول الأمر بعرفٍ أو مصلحةٍ مرسلة أو غيرهما، ثم يتغير العرف، أو تتبدل المصلحة، تبعاً لتغير الزمان والعصر، أو المكان والبيئة، فيتغير الحكم تبعاً لذلك، وذلك مثل تعدد المصاحف في صدر الإسلام، فقد كان من الجائز لكل من يريد من الصحابة أن يكتب مصحفاً أن يكتبه، فلما انتفت المصلحة في ذلك، بسبب الاختلاف في القراءة، أَمَرَ عثمان رضي الله عنه بحرقها، ومَنَعَ تعددها[٣].

ب ـ أحكامٌ تكون ثابتة في أول نشأتها بنصٍّ جاء موافقاً لعرف موجود وقت نزول التشريع، أو معلَّلاً بعلة، أو مؤقتاً بوقت، أو مقيداً بحالٍ من الأحوال، أو مرتبطاً بمصلحةٍ معينة، ثم يتغير العرف، أو تزول العلة، وينتهي الوقت الذي وقت به الحكم، أو تتغير الحال التي قيد بها الحكم، أو تنتفي المصلحة المعينة التي ربط الحكم بها، وعندئذٍ يتغير الحكم تبعاً لذلك كله، كما تقضي بذلك القواعد العامة في الشريعة[٤]، وأمثلة ذلك فيما يأتي:

١ ـ مثال الحكم الذي جاء موافقاً لعرف وقت نزول التشريع ثم تغير العرف:

بيع الحنطة بمثلها كيلاً، وبيع الذهب والفضة بمثلهما وزناً، ففي حديث أبي سعيد

---

(١) الموافقات (١/ ٥٤).

(٢) المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوة (٤٤)، السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة؛ د. فؤاد عبد المنعم (٣٥).

(٣) المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوة (٤٥)، السياسة الشرعية؛ د. فؤاد عبد المنعم (٣٥)، وانظر في تغير الفتيا في عصر الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى؛ لأبي العباس أحمد بن خالد الناصري (١/ ٩٧).

(٤) المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوة (٤٦)، السياسة الشرعية؛ د. فؤاد عبد المنعم (٣٥).

الخدري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**لا تبيعوا الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق، إلا وزناً بوزنٍ، مثلاً بمثلٍ، سواءً بسواء**»(١)، وفي حديث عبادة بن الصامت ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثلٍ، سواءً بسواء، يداً بيدٍ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيدٍ**»(٢).

فإن المقصود من اشتراط الكيل والوزن في هذه الأحاديث تحقيق المساواة بين البدلين، وكان طريق التسوية المتعارف عليه وقت تشريع الحكم هو الكيل في الحنطة، والوزن في النقدين، ثم تطاول الزمن فجدَّ عرفٌ آخر في تحقيق التسوية، فأصبحت الحنطة تباع بالوزن، والنقود المصكوكة من الذهب والفضة تباع بالعدد، فأصبح الدينار من الذهب يباع في الأسواق بقطعتين من نصف الدينار، وبأربع قطع من ربع الدينار، وكذلك الدرهم من الفضة مع نصفه وربعه، فذهب بعض الفقهاء كالقاضي أبي يوسف إلى تغير الحكم من المنع إلى الجواز(٣)، وخالفه في ذلك آخرون، ذهاباً منهم إلى أن ما نُصَّ على كونه مكيلاً فهو مكيلٌ أبداً، وما نص على كونه موزوناً فهو موزونٌ أبداً، وسمَّى الفقهاء رأي أبي يوسف ومن معه بأنه «سياسةٌ شرعية»(٤).

٢ ـ مثال الحكم المعلل بعلةٍ ثم زالت:

إعطاء المؤلفة قلوبهم سهماً من مال الزكاة، الثابت بقوله تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ۝٦٠﴾ [التوبة: ٦٠]، فإنه كان مبنياً على علةٍ، هي ضعفُ المسلمين في أول الإسلام، فلما قوِيَ المسلمون، وزالت تلك العلة، أوقف أمير المؤمنين عمر ﷺ هذا الحكم(٥)، ومنعهم ذلك

---

(١) أخرجه مسلم برقم (١٥٨٤) (٣/ ١٢٠٩).

(٢) أخرجه مسلم برقم (١٥٨٧) (٣/ ١٢١١).

(٣) نشر العرف؛ لابن عابدين، ضمن مجموع رسائله (٢/ ١١٨)، وقال: «وظاهر كلام المحقق ابن الهمام ترجيح هذه الرواية».اهـ، وانظر كلام ابن الهمام في الانتصار لقول أبي يوسف في فتح القدير (٧/ ١٥).

(٤) المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوة (٤٧)، السياسة الشرعية؛ د. فؤاد عبد المنعم (٣٥، ٣٦).

(٥) أخرجه البيهقي برقم (١٢٩٦٨) (٧/ ٢٠).

السهم، إذ لم تبقَ حاجةٌ بعد ذلك إلى التأليف[١].

٣ ـ مثال الحكم المرتبط بمصلحة معينة ثم انتفت:

تقسيم الأراضي التي فُتحت عَنوةً على الفاتحين، الثابت بقوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١] الآية، فإنه كان مبنياً على المصلحة، إذ كان سواد المسلمين في أول الإسلام في حال من الفقر تستدعي هذا التقسيم، فكان في التقسيم مصلحة، فلما انتفت المصلحة بسبب اليسر الذي أصاب المسلمين، رأى عمر رضي الله عنه عدم التقسيم[٢]، ووجد أن مصلحة الأمة في ذلك أن يُفرض الخراج على الأرض، ليكون مورداً دائماً للدولة، تنفق منه على مصالحها العامة المتجددة، ووافق مجلس شورى عمر رضي الله عنه على ذلك[٣].

٤ ـ مثال الحكم المقيد بحال من الأحوال ثم تغيرت تلك الحال:

المنع من إمساك الإبل الضالة، الثابت بقول النبي ﷺ عندما سأله أعرابيٌّ عن إمساكها، فتمعَّر وجهه ﷺ، ثم قال: «**ما لكَ ولها، معها حذاؤُها وسقاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر**»[٤]، فإن المنع من الإمساك كان بحالٍ يراقبُ الناسُ فيها ربهم، فلا يعتدون على أموال غيرهم، فلما تغير الحال تغير الحكم، فأمر عثمان رضي الله عنه بإمساكها وتعريفها إلى أن يحضر صاحبها فيأخذها، أو تباع ويؤخذ ثمنها في بيت المال إلى أن يظهر صاحبها[٥]، كما روى مالك عن ابن شهاب قال: «كانت ضوالُّ الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلاً مؤبَّلةً، تناتج لا يمسها أحدٌ، حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان، أمرَ بتعريفها ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها»[٦].

---

(١) المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوة (٤٨)، السياسة الشرعية؛ د. فؤاد عبد المنعم (٣٦).

(٢) أخرجه البيهقي برقم (١٨١٤٩) (٩/ ١٣٤)، وانظر: الخراج؛ لأبي يوسف (٣٨).

(٣) المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوة (٤٩، ٥٠)، السياسة الشرعية؛ د. فؤاد عبد المنعم (٣٦، ٣٧).

(٤) أخرجه البخاري برقم (٢٢٩٥) (٢/ ٨٥٥)، واللفظ له، ومسلم برقم (١٧٢٢) (٣/ ١٣٤٨)، من حديث زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه.

(٥) المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوة (٥٠، ٥١)، السياسة الشرعية؛ د. فؤاد عبد المنعم (٣٧).

(٦) أخرجه في الموطأ، برقم (١٤٤٩) (٢/ ٧٥٩).

المطلب الثاني

أسباب التغير في الفتيا المعاصرة[١]

يتبين لنا مما تقدم أن لتغير الفتيا أسباباً متنوعة، وقد رصَدَ باحثون معاصرون جملةً من تلك الأسباب، وسياقها فيما يأتي:

أ ـ فساد أهل الزمان، وانحرافهم عن جادة الشرع.

ب ـ تغير العادات، وتبدل الأعراف[٢].

ج ـ تغير المصلحة.

د ـ التطور العلمي التقني.

هـ ـ تطور الأوضاع التنظيمية، والتراتيب الإدارية، والوسائل والأساليب الاقتصادية.

و ـ حدوث ضرورات وحاجات عامة، تتطلبها الحياة المعاصرة، واستجدت بتجدد الزمان[٣].

وبالنظر في هذه الأسباب، وتفحص عناصرها، يتضح ما بينها من تداخل، وأن بعضها نتائج وثمرات لبعض[٤]، مما حدا بالشيخ مصطفى الزرقا أن يحصرها في نوعين اثنين: **فسادٍ وتطوُّر**، وفيما يأتي بيان ذلك:

النوع الأول: الفساد: وحقيقته تغير الزمان الموجب لتبدل الأحكام الفقهية الاجتهادية، الناشئ عن فساد الأخلاق، وفقدان الورع، وضعف الوازع، مما يسمونه ـ خطأً ـ فساد الزمان.

النوع الثاني: التطور: وهو ذلك التطور الناشئ عن حدوث الأوضاع التنظيمية، والوسائل التقنية، والأساليب الاقتصادية، بحيث أصبحت الأحكام الاجتماعية

---

(١) لا يخفى أن ثمة تشابهاً بين الفتيا المعاصرة والفتيا في العصور الماضية، وذلك من حيث الأسباب الموجبة للتغير، فقد تكون بعض الأسباب المذكورة أعلاه صالحةً لتسبيب التغير في هذين النوعين جميعاً، ولما كان هذا البحث معنياً بالفتيا المعاصرة أصالةً، فسوف يكون البحث مقصوراً عليها خاصة، فليراعَ هذا الأمر.

(٢) نظرية العرف (٨٣)، والقواعد الفقهية وما تفرع عنها (٤٣٥)، قاعدة العادة محكمة؛ د. يعقوب الباحسين (٢٢٠).

(٣) فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم؛ لابن قاسم (١٢/ ٣٠١).

(٤) انظر: قاعدة العادة محكمة؛ د. يعقوب الباحسين (٢٢٠).

المقررة من قبلُ لا تتلاءم مع ما استجدَّ من الأوضاع[١].

وهذا الحصر تدخل فيه جميع الأسباب والعوامل المتقدمة، ولا يخرج شيءٌ منها عنها[٢].

المطلب الثالث

ضوابط التغير في الفتيا المعاصرة

الضابط الأول: ألا يخالف نصاً ولا إجماعاً:

أ ـ عدم مخالفة النص:

لا يخفى على ممارسٍ للفقه أن تغير الفتيا عملٌ اجتهادي، يضطلع به **الفقيه المعتبر**، الذي وعَى نظامَ الاستدلال في الشريعة وتمثَّله، وقد سلَفَ لنا في فاتحة البحث ترتيب الأدلة بحسَب درجتها في الحجية، وبيان أن للنصوص الشرعية ـ كتاباً وسنة ـ حقَّ التقدم والصدارة بين يدي سائر الأدلة، ومن ثم جرى الفقهاء على أنْ «لا اجتهاد مع النص»[٣]؛ أي: في مقابل النص، وليتضح المراد من هذا الضابط، أقول إن المسائل من حيث علاقتها بالنصوص لا تخلو من أحد أربعة احتمالات، إما أن يرد بشأنها نصٌّ قطعي، أو نصٌّ ظنيٌّ جارٍ مجرى القطع، أو نصٌّ ظني فقط، أو أن تخلو من نصٍّ أصلاً، وبيان هذه الأقسام فيما يأتي:

القسم الأول: المسائل الثابتة بنصٍّ قطعي:

إذا كان النص قطعي الثبوت والدلالة، على معنىً من المعاني الثابتة؛ فهذا يحرم الاجتهاد في مقابله، أو التعرض لحكمه بالتغيير والتبديل؛ لأن ما كان هذا شأنه فهو موضوعٌ في الشريعة للبقاء، مرادٌ به الدوام، ولا يُقبَل من أحدٍ الإفتاءُ بخلافه أصلاً، وذلك كما في عدة الصيام الواجبة في قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]

---

(١) انظر: المدخل الفقهي (٢/ ٩٢٥، ٩٢٦).

(٢) انظر في تفصيل القول في المسألة: المدخل الفقهي (٢/ ٩٢٥، ٩٢٦)، قاعدة العادة محكمة؛ د. يعقوب الباحسين (٢٢٠).

(٣) يمكن فهم هذه القاعدة من خلال بحث الأصوليين في قوادح القياس، ومنها: فساد الاعتبار، وذلك فيما إذا كان القياس في مقابلة النص، وانظر كذلك: القواعد الفقهية؛ للندوي (١٤٨).

الآية[١]، فهذا لفظٌ ناصٌّ على المقصود من غير تردد، فهو في أعلى درجات البيان[٢].

القسم الثاني: المسائل الثابتة بنصٍّ جارٍ مجرى القطع:

وهي المسائل التي دلت عليها أدلة ظنية، لكنها لاجتماعها وتظافرها ترتقي إلى درجة القطع بأن هذا الحكم المعين باقٍ على الدوام، وهذا القسم ملحقٌ بما قبله، من حيث امتناعه على التغيير، وبهذا تتوطَّدُ دائرة الثوابت التي ينبغي ألَّا يتحرك المفتي إلا في إطارها، قطعاً لشواغب المتعالمين وأهل الأهواء[٣]، يقول الشاطبي بعد تقريره هذا الأصل: «ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس؛ كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعاً، وإلا فلو استدل مستدلٌّ على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] [الآية]، أو ما أشبه ذلك، لكان في الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه، لكن حفَّ بذلك من الأدلة الخارجية، والأحكام المترتبة، ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلا شاكٌّ في أصل الدين»[٤].اهـ.

وبغض النظر عن المثال الذي ضربه الشاطبي، لكن الشاهد هنا الأصل الذي قرره، وهو أنه يمكن ارتقاء المسألة من رتبة الظنية إلى القطعية، لما يحتفُّ بدليلها من القرائن، بحيث يكون الشك فيه مضاهياً للشك في أصل الدين، وتكون المخالفة فيها شذوذاً في الفتيا، واتباعاً لغير سبيل المؤمنين.

القسم الثالث: المسائل التي ورد فيها نصٌّ ظني:

في هذه الحَال يكون النظر في جهتين: **الثبوت والدلالة:**

أ ـ جهة الثبوت: وهنا يُنظر في صحة الإسناد أولاً، فإن صحَّ وجب النظر في مدلوله، وإن لم يصح فقد كفينا مؤونته.

ب ـ جهة الدلالة: وهنا يُنظر في دلالة النص على الحكم؛ فإن كان قطعي الدلالة، أو جارياً مجرى القطع؛ وجب اعتباره، وإن كان ظني الدلالة فهو محل اجتهاد ونظر.

---

(١) انظر: المحصول؛ لابن العربي (٤٨)، الرسالة؛ للشافعي (٢٩)، المنخول؛ للغزالي (٦٥)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٧٧)، مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٩/ ٢٨٨)، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (١٥١).

(٢) البرهان؛ للجويني (١/ ١٢٥).

(٣) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (١/ ٢٤).

(٤) الموافقات؛ للشاطبي (١/ ٢٤، ٢٥).

ثم يبقى النظر في هذا المدلول؛ هل هو مما وضع للبقاء والدوام، أو أنه أنيط بعلة توجد ثم تزول؛ كتلك التي ترد منوطةً بعرف أو مصلحة من شأنهما التقضِّي والتحوُّل، بيد أنَّ الأصلَ الأخذُ بظواهر النصوص، والمتبادر من ألفاظ الشارع، ولا يُعدَل عنها إلا بما هو أقوى من دلالة هذا الأصل في ذلك الموضع، فيؤخذ حينئذٍ بالأدلة الرواجح، ويعجبني في هذا الصدد ما قاله الموفق ابن قدامه في المغني، في معرِض ردِّه على المعترضين على نقض الوضوء بأكل لحم الجزور، إذ قال: «لا بدَّ من دليلٍ نصرف به اللفظَ عن ظاهره، ويجب أن يكون الدليلُ له من القوة بقدر قوة الظواهر المتروكة، أو أقوى منها، وليس لهم دليلٌ»[١] .اهـ، وقد تقدم في موضعٍ سابق[٢].

والناس في هذا الباب[٣] طرفان ووسط:

أ ـ فمنهم من ينزع إلى تغيير فتياه لأول سانحٍ من حاجةٍ أو مصلحة، فيفتي بالحدس والظن، ولو خالف في ذلك النصوصَ الصريحة الصحيحة، فهؤلاء مخطئون؛ لأنهم سوف يجعلون بعض القطعي ظنياً.

ب ـ ومنهم من يفتي بظواهر النصوص بكل حال، ولو عارضها ما عارضها، من قرائن الأحوال، ومخايل الأصول والقواعد، مما يوجب تغيير الفتيا في ذلك المحل، وهؤلاء مخطئون أيضاً؛ لأنهم سوف يجعلون بعض الظني قطعياً.

ج ـ واعتدلَ الراسخون من أرباب الفتيا، فأعطوا النصوص حقها من التعظيم والقبول، ولا يجتهدون معها، لكنهم يجتهدون في تنقيح مناطها وتحقيقه، فهؤلاء هم الوقَّافون مع النصوص على الحقيقة، وبهذا استوجبوا وصف الإمامة في الدين، ومع ذا لم يهملوا مصالح الناس، وحاجاتهم المتجددة، وإلى هذا **الرسوخ في النصوص** أشار الإمام الشافعي في رسالته الأصولية العلاقة السببية بينه وبين الإمامة في الدين، فقال: «من أدرك علم أحكام الله ﷻ في كتابه نصاً واستنباطاً، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه؛ فازَ بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الرِّيَب، ونوَّرت في قلبه الحكمة، **واستوجب في الدين موضع الإمامة**»[٤] .اهـ.

والمهم هنا الإشارة إلى أن **تعظيم النص لا يتعارض مع حسن تفهمه، والبحث في تنقيح مناطه وحسن تحقيقه،** وبيان ذلك فيما يأتي:

---

(١) (١/ ١٢٢).

(٢) انظر: فصل مقاصد الشريعة من هذا البحث (٢٤٥).

(٣) أعني علاقة النص بتغيير الفتيا، قطعياً كان النص، أو ظنياً.

(٤) (١٩).

١ ـ **تنقيح المناط في النصوص**: بحيث يميز الوصف الذي تعلق به ذلك الحكم، لكيلا يزاد عليه ولا ينقص منه[١]، وذلك نحو ما ورد عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساءُ لمنعهن المسجد، كما مُنعت نساء بني إسرائيل»[٢]، مع قول النبي ﷺ: «**لا تمنعوا إماء الله مساجد الله**»[٣]، فإنها لم ترد الاستدراك على حكم النص من حيث هو، كما ظنَّ بعض الناس[٤]، وإنما أرادت ـ فيما أَرى ـ أن تلك النسوة اللاتي أحدثن الزينة عند خروجهن للصلاة، أنهن غير داخلات في مدلول النص الآذن، حتى لو أن الرسول ﷺ رآى هذه الظاهرة المستجدة في عصرها[٥]، لصرَّحَ بمنعهن سياسةً شرعية، تناسب هذه الحال، ولم ترد أنه لو رآهن لغير الحكم بإطلاق، ومما يدل لذلك قولها في آخر كلامها: «كما مُنعت نساء بني إسرائيل»، وذلك أنَّ الله تعالى قد أبقى لبني إسرائيل أنبياءهم يقومون بسياستهم، كما قال ﷺ: «**كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبيٌّ خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي**»[٦]، والمنع سياسةً؛ أي: من باب السياسة الشرعية؛ لا يعارض مطلق الإباحة، كيف وقد صرَّح الرسول ﷺ بما قررته بقوله: «**أيما امرأة أصابت بخوراً فلا تشهد معنا العشاء الآخرة**»[٧].

ومِن تفقه السلف في هذا الحديث أن بعضهم خصه بالمرأة المُتَجَالَّة[٨]، دون الشابة[٩]، وبعضهم خصه بالليل دون النهار، لما فيه من معنى الاستتار، وهذا ما

---

(١) قارن بـ: درء تعارض العقل والنقل؛ لابن تيمية (٨/ ٣٣٨)، ومجموع الفتاوي؛ له أيضاً (٣١/ ٦١).

(٢) أخرجه مسلم برقم (٤٤٥) (١/ ٣٢٩)، ومالك في الموطأ برقم (٤٦٨) (١/ ١٩٨).

(٣) أخرجه مسلم برقم (٤٤٢) (١/ ٣٢٧)، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(٤) انظر انتقادات أبي محمد ابن حزم رحمه الله لهذا الأثر في المحلى (٤/ ٢٠٠).

(٥) لقد حدثت تغيرات سريعة إثر وفاة النبي ﷺ، يشير إليها قول أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «ما نفضنا أيدينا من تراب قبر رسول الله ﷺ حين دفناه حتى تغيرت قلوبنا»، قال ابن حجر: أخرجه البزار بسند جيد، [فتح الباري (٨/ ١٤٩)]، ويقول ابن عبد البر في شرحه حديث عائشة رضي الله عنها: «فيه أن أحوال الناس تغيرت بعد رسول الله ﷺ نساءً ورجالاً». اهـ [الاستذكار (٢/ ٤٦٨)].

(٦) أخرجه البخاري برقم (٣٢٦٨) (٣/ ١٢٧٣)، ومسلم برقم (١٨٤٢) (٣/ ١٤٧١)، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٧) أخرجه مسلم برقم (٤٤٤) (١/ ٣٢٨)، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٨) المرأة المُتَجَالَّة: هي الكبيرة التي لا أَرَبَ فيها للرجال، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني؛ للآبي (٦٦٠).

(٩) انظر: التمهيد؛ لابن عبد البر (٢٣/ ٤٠١).

اختاره البخاري حيث بوب في صحيحه فقال: «باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس»[١]، ثم أورد فيه حديث ابن عمر رضي الله عنهما بلفظ: «**إذا استأذنكم نساؤكم بالليل إلى المسجد فأذنوا لهن**»[٢]، بل قال بعضهم: «يحتمل أن يكون ذلك والمسلمون يومئذ قليل، فأريد التكثير بحضورهن إرهاباً للعدو، واليوم فلا يحتاج إلى ذلك»[٣].

مما تقدم يتبين لنا أن طريقة السلف في تعظيم النصوص، والوقوف عندها، لم تتسم بالجمود ـ كما يظن البعض ـ، بحيث تمنعهم من التفقه في النص، والبحث في دلالات ألفاظه، وتنقيح الأوصاف الخارجة عنه، وإن قربت منه، وما يحتف بذلك كله من قرائن الأحوال، ومتغيرات العصر، فهذا هو الفقه الحي[٤].

٢ ـ **تحقيق المناط للنصوص**: وذلك كما في تحقيق معنى الفقير المستحق للزكاة، ومعنى الزاني المحصن، ومعنى العدالة في الشهادة والرواية، فيبحث المفتي في الوصف المناط به الحكم، وينزِّله على الوقائع اللائقة به.

وبيانه أنه قد ورد النص بإعطاء المجاهد في سبيل الله سهماً من الزكاة بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [التوبة: ٦٠] الآية، فيحدث أن يُستفتى علماء العصر في حكمِ بذل الزكاة لمن يقوم بالقتال في بلدٍ من البلدان، فيتعين على المفتي

---

(١) صحيح البخاري (١/ ٢٩٥).

(٢) المرجع السابق، الحديث رقم (٨٢٧) (١/ ٢٩٥)، كما جاء التنصيص على الليل في رواية مسلم لحديث ابن عمر رضي الله عنهما، ونصه: «لا تمنعوا النساء من الخروج إلى المساجد بالليل»، برقم (٤٤٢) (١/ ٣٢٧).

(٣) نسب ابن عبد البر هذا القول إلى أبي جعفر الطحاوي، التمهيد (٢٣/ ٤٠٤)، بل قد قال الزيلعي: «والمختار في زماننا المنع في الجميع لتغير الزمان...، والنساء أحدثن الزينة والطيب ولبس الحلي، ولهذا منعهن عمر رضي الله عنه، ولا ينكر تغير الأحكام لتغير الزمان». اهـ مختصراً [تبيين الحقائق (١/ ١٤٠)].

(٤) عبارة «**الفقه الحي**»: أطلقها ابن القيم في إعلام الموقعين، على حكم الفاروق عمر رضي الله عنه فيما أخرجه وكيع في مصنفه: أنَّ عمر بن الخطاب قضى في امرأةٍ قالت لزوجها: سمِّني، فسماها الطيبة، فقالت: لا، فقال لها: ما تريدين أن اسميك، قالت: سمني خلية، طالق، فقال لها: فأنت خلية طالق، فأتت عمر بن الخطاب فقالت: إن زوجي طلقني، فجاء زوجها؛ فقصَّ عليه القصة، فأوجع عمر رأسها، وقال لزوجها: خذ بيدها، وأوجِع رأسها، وهذا هو الفقه الحي، الذي يدخل على القلوب بغير استئذان، وإن تلفظ بصريح الطلاق». اهـ، [إعلام الموقعين (٣/ ٦٣)].

حينها النظر في توصيف الوضع المعين في البلد المعين، هل هو من الجهاد، أو من قتال الفتنة والعصبية، أو من البغي والخروج على حاكمٍ شرعي، وكثيراً ما يقع الاشتباه في هذا الجنس من المسائل، وهو محل اجتهاد لمنٍ قام به بحقه، فإذا أفتى بالمنع ـ مثلاً ـ لظنه أنه قتالٌ غير شرعي، لا يقال بتأثيمه، أو أنه عارض الآية، وعطَّل النص، بل هذا هو التفقه الصحيح في النص، وذلك المفتي مجتهدٌ، دائرٌ بين الأجر والأجرين، ما دام قد استفرغ الوسع في البحث والنظر، ولم يبتغِ بذلك غير وجه الله ﷻ، أما إن زلَّت بالمتكلم في هذا الباب القدم، وابتغى القول فيها بجهلٍ أو هوى؛ فالوعيد في شأنه عند الله شديد، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [النحل: ١١٦]، فهذا فيمن يتكلم في الأمر بغير علم تام، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [البقرة: ١٥٩]، وهذا فيمن يتكلم بالهوى، إرضاءً لغير الله ﷻ.

ومن الأمثلة على عناية فقهاء السلف بتحقيق المناط، عند تنزيل الأدلة على الوقائع، أن بعض الفقهاء كره للعالم[(١)] أعطيات السلطان، مع ما ورد من جواز الأخذ من غير مسألة، قائلاً كما قال عمر بن عبد العزيز: «الهدية فيما مضى هدية، فأما اليوم فهي رشوة»[(٢)].

وكثيراً ما تتغير الفتيا في هذا الضرب من المسائل، لتغير الوقائع، وتبدل الأحوال، فإذا ما كان المفتي واعياً بأحوال الناس، عارفاً بما يجري منهم، مستشرفاً لآثار أفعالهم؛ اقتدر على تصريف فتاويه على التي هي أحسن، وتمكن من تنزيل النصوص على ما يطابقها من الوقائع، من غير وكَسٍ ولا شطط، ولعله لأجل هذا اشترط بعض الأصوليين على المفتي أن يجدد النظر فيما إذا عُرضت عليه حادثة سبقَ أن أفتى في نظيرتها، قال ابن حمدان الحنبلي: «والأولى أنه لا يفتي بشيء حتى يجدد النظر في دليله بكل حال»[(٣)]. اهـ.

---

(١) وبعضهم يخصه بالقاضي، دون المفتي، كما في الفروع؛ لابن مفلح (٦/ ٣٩٣).

(٢) المبدع؛ لابن مفلح (١٠/ ٤٠)، وقد روى أبو داود في سننه، عن ذي الزوائد ﷺ، صاحب رسول الله ﷺ أن رسول الله ﷺ خطب في حجة الوداع، فقال: «**يا أيها الناس خذوا العطاء ما كان عطاءً، فإذا تجاحفت قريش على الملك، وكان عن دين أحدكم فدعوه**»، [رقمه (٢٩٥٨) (٣/ ١٣٧)].

(٣) صفة الفتوى (٣٧)، ونقل في المسودة عن أبي الخطاب حكاية الإجماع على «أن المجتهد=

وحالةٌ أخرى: وهي أنه قد تظهر بمرور الزمن، بعض الصور التي يتنازعها دليلان فأكثر، مما لم يتكلم فيه المتقدمون، فينظر المعاصر، فيلوح له الفرق، بناءً على ذينك الدليلين، على وجهٍ من الجمع بين أقاويل المتقدمين، فلا يكون بذلك مخالفاً للنصوص، وأنت إذا نظرت فيما كتبه المحققون من الفقهاء، ممن جاء بعد تحرير المذاهب واستقرارها؛ كابن نجيم وابن عابدين من الحنفية، والقرافي والشاطبي من المالكية، والعز ابن عبد السلام وابن دقيق العيد من الشافعية، وابن تيمية وابن القيم من الحنابلة، نجد كثيراً من الشواهد على اختيارهم التفصيل في المسائل الفقهية، مما لم يسبقهم إليه أحدٌ فيما نعلم، وفي ذلك يقول القرافي: «وكم من تفصيلٍ قد سُكِتَ عنه الدهر الطويل، وأجراه الله تعالى على قلب من شاء من عباده، في جميع العلوم العقليات والنقليات، ومن اشتغل بالعلوم، وكثر تحصيله لها، اطلع على شيءٍ كثيرٍ من ذلك»(١). اهـ.

مثال ذلك: أن الشيخ محمد بن عثيمين سئل عن الإقامة في دار الكفر، فنظَرَ فيها نظَرَ مستقرئٍ، وقسَّمها إلى الأقسام الآتية(٢):

القسم الأول: أن يقيم للدعوة إلى الإسلام والترغيب فيه، فهذا: نوعٌ من الجهاد، فهي فرضُ كفاية على من قدر عليها.

القسم الثاني: أن يقيم لدراسة أحوال الكافرين، والتعرف على ما هم عليه من فساد العقيدة، وبطلان التعبد، وانحلال الأخلاق وفوضوية السلوك؛ ليحذِّر الناس من الاغترار بهم، وهذه الإقامة: نوعٌ من الجهاد أيضاً.

القسم الثالث: أن يقيم لحاجة الدولة المسلمة وتنظيم علاقاتهم مع دولة الكفر؛ كموظفي السفارات، فحكمها: حكمُ ما أقام من أجله.

القسم الرابع: أن يقيم لحاجةٍ خاصة مباحة؛ كالتجارة والعلاج، فتباح الإقامة بقدر الحاجة، وقد نص أهل العلم على جواز دخول بلاد الكفار للتجارة، وأثروا ذلك عن بعض الصحابة.

= إذا حكم في حادثةٍ بحكم، ثم جاءته مثلها، أنه لا يقنع بذلك الاجتهاد، بل يجتهد ثانياً»، [المسودة (٤٨٣)]، قلت: والنزاع في المسألة مشهور، وانظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢١٥).

(١) الفروق (١/ ١٦٩)، وانظر ما كتبه ابن القيم في إعلام الموقعين، حول أنه «ليس للمفتي أن يطلق الجواب في مسالة فيها تفصيل، إلا إذا علم أنَّ السائل إنما سأل عن أحد تلك الأنواع» [(٤/ ١٨٧)].

(٢) مجموع فتاوى ابن عثيمين؛ فتوى رقم (٣٨٨)، باختصار.

القسم الخامس: أن يقيم للدراسة، وهي من جنس ما قبلها، إقامة لحاجة، لكنها أخطر منها، وأشد فتكاً بدين المقيم وأخلاقه.

القسم السادس: أن يقيم للسكن وهذا أخطر مما قبله، ثم استطرد الشيخ في بيان خطره، مما يفيد المنع منه.

ثم قال الشيخ: «هذا ما توصلنا إليه في حكم الإقامة في بلاد الكفر، نسأل الله أن يكون موافقاً للحق والصواب»[١] .اهـ، وقارن هذا الجواب بجواب من يطلق الحكم بالمنع في كل حال، محتجاً بحديث: «**أنا بريءٌ من كل مسلمٍ يقيم بين أظهر المشركين**»[٢].

وهذه الطريقة في الجواب من أفضل الطرق في بيان الحكم إذا كان في المسألة اشتباهٌ واشتباك بأكثر من مجال، بل هي المتعينة في مثل هذا المقام، فإن الإجمال في محل التفصيل تضليلٌ للمستفتي، على أنه ينبغي ألَّا تُفصَلَ مسألةٌ عن أصلها إلا بدليل، فليكن الدليل هو الأصل في كل فصل، ولو اقتضى الأمر اعتماد التوفيق بين أقوال المتقدمين، وكما يقول الشيخ محمد رشيد رضا: «الذي يتبع قوة الدليل، إذا وافق استدلالُه بعض الأئمة في بعض الأقوال، ومن يخالفه منهم في قول آخر، ولو في موضوع واحد؛ لا يعد ملفِّقاً ولا مقلِّداً»[٣] .اهـ.

القسم الرابع: المسائل التي لم يرد بشأنها نص خاص:

وهذه من مواطن الاجتهاد، القابلة للنظر والتغير، بحسب الأصول والقواعد الشرعية العامة.

ب ـ عدم مخالفة الإجماع:

ينبغي عند النظر في تغير الفتيا مراعاة مواقع الإجماع، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة[٤]، وإن كانت غير معصومة من تولُّج طوائف منها في الأهواء والاختلاف، ووقوع بأسها بينها[٥]، والمهم هنا أنه إذا كانت المسألة خلافيةً اجتهادية، ففي الأمر

---

(١) المرجع السابق.

(٢) أخرجه الترمذي برقم (١٦٠٤) (٤/ ١٥٥)، عن جرير بن عبد الله رضي الله عنه، ثم نقل عن البخاري أن الصحيح إرساله.

(٣) مجلة المنار، المجلد (٣٠)، (٣/ ١٨٥).

(٤) انظر بحث مسألة الإجماع في المطلب الثالث من الفصل الأول من هذا الباب (١٣٧).

(٥) انظر ما ذكره المفسرون حول قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ =

مندوحةٌ للإفتاء بما يظهر للباحث، وليس رأيٌ بأولى من رأي، يستوي في هذا جميع المجتهدين، أما إذا كان في المسألة إجماعٌ لم يجز التحوُّل عن مقتضاه، وكان الرد إليه لازماً.

ومن أحسن الأمثلة على ذلك، مما وقفتُ عليه في فقه السلف، مسألة بيع أمهات الأولاد، فقد وقع الخلاف بشأنهن بين الصحابة ﷺ، فذهب عمر ﷺ والأكثرون من الصحابة إلى أن أم الولد لا تباع مدة حياة سيدها، فإذا مات عتَقَت عليه[1]، وخالفه علي بن أبي طالب ﷺ، وقال: يباح بيعهن[2]. والشاهد هنا ما رواه عَبِيدة السلماني عن علي ﷺ قال: «خطب عليٌّ الناسَ فقال: شاورني عمر في أمهات الأولاد فرأيت أنا وعمر أن أعتقهن، فقضى به عمر حياته، وعثمان حياته، فلما وليتُ رأيتُ أن أُرِقَّهُن، قال عبيدة: **فرأي عمر وعلي في الجماعة، أحبُّ إلينا من رأي عليٍّ وحده**»[3].

والذي نستفيده من هذا السياق، أنهم كانوا لا يقبلون تغير الفتيا فيما إذا عدَلَ المجتهد إلى قولٍ مخالفٍ لقول الجماعة، وهذا من فقه عَبيدة، وكان قاضياً لعلي ﷺ، إذ لم تمنعه هيبةُ أمير المؤمنين أن يخالفه فيما ذهب إليه.

ومن ثَمَّ عقَّب ابن قدامة على مسألة بيع أمهات الأولاد بقوله: «قد ثبت الإجماع باتفاقهم قبل المخالفة، واتفاقهم معصومٌ عن الخطأ، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولا يجوز أن يخلو زمنٌ عن قائمٍ لله بحجته، ولو جاز ذلك في بعض العصر، لجاز في جميعه، ورأي الموافق في زمن الاتفاق، خيرٌ من رأيه في الخلاف بعده، فيكون الاتفاق حجةً على المخالف له منهم، كما هو حجةٌ على غيره»[4].اهـ.

قلت: ليس في المسألة إجماع، والخلاف في حكم بيعهن قديمٌ، وللفقهاء فيها رأيان، هما المرويان عن عمر وعلي ﷺ، وواضح أن عمر ﷺ إنما منع بيعهن

= [الأنعام: ٦٥]، تفسير الطبري (٧/ ٢١٩).

(١) المغني؛ لابن قدامة (١٠/ ٤١٣)، وانظر المسألة في: فتح القدير؛ لابن الهمام (٥/ ٣٣)، المحلى؛ لابن حزم (٩/ ٢١٧).

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه سعيد بن منصور برقم (٢٠٤٧) (٢/ ٨٧) بتحقيق حبيب الرحمٰن الأعظمي، وابن أبي شيبة برقم (٢١٥٩٠) (٤/ ٤٠٩)، وعبد الرزاق برقم (١٣٢٢٤) (٧/ ٢٩١)، وصحح إسناده الحافظ ابن حجر في التلخيص (٤/ ٢١٩).

(٤) المغني؛ لابن قدامة (١٠/ ٤١٤).

على جهة السياسة الشرعية، لا أنه يرى ذلك حكماً شرعياً باتّاً، وإلا فقد كنَّ يبعنَ قبل ذلك، ومن تأمل فتاويه وجدها جارية على هذا النحو في كثير من الأحيان، وإنما مقصودي من إيراد المسألة بيان عناية السلف بمراعاة رأي الجماعة، فكيف إذا كان إجماعاً.

وبما تقدم يتضح أنه لا يجوز القول بتغير الفتيا في المواضع الآتية:

أ ـ مورد النص، ما دام ذلك قاطعاً ثبوتاً ودلالة، أو كان ظنياً، لكن جرى مجرى القطع. أما البحث في تنقيح مناط النص وتحقيقه، فلا إشكال فيه، بل هو المتعين على كل مفتٍ، وهذا الجزء الأخير يمكن أن تتغير فيه الفتيا، بحسب حركة المناط، وجوداً وعدماً. وإذا كان النص ظنياً؛ فبحسب وضعِه، إما للدوام والبقاء، أو التغير والتبدل. أما المسائل التي لا نجد فيها نصاً؛ فهذه قابلة للتغير، بحسب ما تدلُّ عليه الأصول والقواعد.

ب ـ مورد الإجماع، فما أجمعت عليه الأمة صار ممتنعاً على التغيير والتبديل، سواءٌ أثبت بدليلٍ قطعي، أم ورد به دليلٌ ظني، لكن ارتفع بإجماع الأمة عليه إلى درجة القطعية[١]، أما ما دون ذلك من مسائل الاجتهاد؛ فينظر فيها بحسب التفصيل السابق في الفقرة قبلها.

الضابط الثاني: اعتبار مقاصد الشريعة:

لا يكفي أن يلتزم المفتي عند النظر في تغير الفتيا ألفاظ النصوص فحسب، بل لا بد أن يضيف إلى ذلك مراعاة غايات التشريع، ومقاصد الشريعة[٢]، عامةً كانت أو خاصة، فالعامة كحفظ النظام، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الشريعة مُهابةً مطاعةً نافذة، وجعلُ الأمة قويةً مرهوبةَ الجانب، مطمئنة البال[٣]، والخاصة هي «كل حكمةٍ روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل: قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق»[٤]، وقد تقدم في مبحث المقاصد من هذا البحث.

---

(١) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (١/ ٢٥).
(٢) انظر الكلام على مقاصد الشريعة فيما سبق من هذا البحث (٢٣٩) وما بعدها.
(٣) مقاصد الشريعة العامة؛ لابن عاشور (٢٠٠)، وانظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ للريسوني (٦).
(٤) مقاصد الشريعة العامة؛ لابن عاشور (٣٠٦، ٣٠٧)، وانظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي؛ للريسوني (٦).

ومن مقتضيات هذا الضابط أن يراعي المفتي مراتب المقاصد، فلا يغير فتياه مراعاةً لمصلحةٍ حاجية، عندما تتعارض مع مقصدٍ ضروري، وتقع في مقابلته، كما لا يصح ـ أيضاً ـ اعتبار التحسينية في مقابلة الحاجية، فحفظ الضروريات التي تجتمع عناصرها في حفظ الكليات الخمس: الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال[(١)]، مقدمٌ على توفير المصالح الحاجية، فإذا ثبت أن مصلحةً ما جاريةً مجرى الحاجي؛ يمكن أن يفضي الأخذ بها إلى الإخلال بضروريٍّ من الشريعة؛ وجَبَ الإفتاء بمنعها، تقديماً للكلي على الجزئي، وحفظاً لنظام التعايش في الأمة، مثاله ما لو ثبتَ لدى المفتي أن دواءً ما يسبب العقم لمتعاطيه، بناءً على قول أهل الخبرة من الصيادلة؛ فواجبٌ عليه حينئذٍ أن يفتي بمنعه، لما يفضي إليه من إخلالٍ بمقصِد كلي، وهو حفظ النسل في الأمة، ولا يقال: إن هذا تحريجٌ على التجار، بمنعهم من بيع ما لديهم من هذا الصنف؛ لأن التمادي مع أصل الإباحة في هذا الموضع يعود بالنقض على ما تأسَّس للناس من المصالح الكلية العامة[(٢)]، ويكون تغير الفتيا في هذا الموضع مبنياً على اعتبار المقاصد، ومراعاة تراتبها في السلم المقاصدي.

ومثالٌ آخر، لو أنه انتشر بين الناس ضربٌ من التعامل، وعمت به البلوى، وكان فيه شيءٌ من الاشتباه، إلا أنَّ القول بمنعهم منه يفضي إلى تهاونهم بما هو أعلى منه في الترتيب المقاصدي، فإن الفقه حينئذٍ يقتضي فتح الذريعة ثمّ، والإذن للناس فيه، حفظاً للمقصد العالي، وذلك كما في مسألة التورق في هذا العصر، فقد اشتدت حاجة الناس فيه إلى النقد، وقلَّ الذين يقرضون بدون ربا، ولا خيار لكثيرٍ منهم إلا أن يقترض بربا، فيقع في صريح المحرم، أو أن يأخذ بالتورق، فمراعاة مقاصد الشريعة في هذا الباب تقضي بإباحة التورق، وهذا الذي أشرتُ إليه موافقٌ لما يسميه الأصوليون «المناسب»[(٣)]؛ لأن الحكم بإباحة التورق هنا مناسبٌ لمقاصد الشارع، الذي يحافظ على دفع المفاسد باطراد، فإن تزاحمت قَدَّم دفع الكبرى بارتكاب الصغرى، ولهذا صدرت الفتاوي المعاصرة بجواز هذه المعاملة[(٤)]، وإنما الفقه

(١) المستصفى؛ للغزالي (١/٢٥٨)، الموافقات؛ للشاطبي (٢/٨).
(٢) انظر: مقاصد الشريعة العامة؛ لابن عاشور (٣٠٧).
(٣) قارن بما ذكره الطاهر بن عاشور في: مقاصد الشريعة الإسلامية (١٣١).
(٤) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٧) (٥١ ـ ٥٥)، وعموم البلوى؛ لمسلم الدوسري (٤٦٦ ـ ٤٦٨).

الرخصة عن ثقة[١].

وبهذا يتم للفقه المعاصر التوازن والتكامل مع بعضه بعضاً، فلا يطغى جانبٌ منه على آخر، ولا يشتطُّ منه بابٌ على باب، ومن شأن النظر بهذا المعيار، فيما تزدحم فيه الأصول والقواعد؛ أن يورث رسوخاً فقهياً مجدياً، في عصرٍ اختلطت فيه المصالح بالمفاسد اختلاطاً عظيماً، وصولاً إلى ما صوَّره الشاطبي بقوله: «فشأن الراسخين تصوُّر الشريعة صورةً واحدةً، يخدم بعضها بعضاً؛ كأعضاء الإنسان إذا صوِّرت صورةً مثمرةً»[٢].اهـ. وهذه التي أشار إليها الشاطبي مرتبةٌ عليا في الاجتهاد، حيث يتصرف المفتي في فتياه بنفَسٍ مقاصدي، مراعياً في ذلك النِّسَب والمقادير، ويرقب تجدد الأشياء والحاجات.

ومن هذا الباب توجيه أبي العباس ابن تيمية لنهي أمير المؤمنين عمر ﵁ عن استرقاق الأسرى العرب، بأنه «لما رأى كثرة السبي من العجم، واستغناء الناس عن استرقاق العرب، رأى أن يعتِقوا العرب من باب مشورة الإمام وأمره بالمصلحة، لا من باب الحكم الشرعي، الذي يلزم الخلق كلهم، فأخذ من أخذ بما ظنه من قول عمر ﵁»[٣]، وقبل ذلك بيَّن ابن تيمية أنَّ «دعوة محمد ﷺ شاملة للثقلين الإنس والجن، على اختلاف أجناسهم، فلا يُظَنُّ أنه خص العرب بحكمٍ من الأحكام أصلاً، بل إنما علق الأحكام باسم مسلمٍ وكافر، ومؤمن ومنافقٍ، وبر وفاجر، ومحسن وظالم، وغير ذلك من الأسماء المذكورة في القرآن والحديث، وليس في القرآن ولا الحديث تخصيص العرب بحكم من أحكام الشريعة»[٤]، فهذا فقهٌ حيٌّ من الفاروق ﵁، فقد رأيناه يرصد حاجات الناس، ويغير فتياه بحسب تجددها، ولعله اختص العرب بذلك لأنهم حمَلة الدين، كما قال هو نفسه ﵁ في وصيته فيما بعد، وذلك حين طُعن: «وأُوصِي الخليفةَ من بعدي بالعرب، فإنها مادةُ الإسلام، أن يؤخذ من صدقاتهم حقها؛ فيوضع في فقرائهم»[٥].اهـ، كما أن تحقيق ابن تيمية للمسألة يدلُّ على ما يتوفر عليه هذا الحبر من نظرٍ مقاصدي ناقد.

---

(١) قالها معمر بن راشد البصري، فيما رواه عنه ابن عبد البر في التمهيد (٨/ ١٤٧)، وأورده في الاستذكار له (٨/ ٢٧٥).

(٢) الاعتصام (٢/ ٢٤٥)، وانظر: (٢٥١) من هذا البحث.

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٩).

(٤) المرجع السابق (١٩/ ١٨).

(٥) تاريخ الطبري (٢/ ٥٦٠)، ومادة الشيء: «ما يُمِدُّه، دخلت فيه الهاء للمبالغة»، [لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (مدد،) (٣/ ٣٩٧)].

وبهذا يتبين أنَّ تغيير الفتيا ليس مقصوداً لذاتِه، وليست حركةُ الزمان نفسُها هي المغيرة لما يتغير من الفتاوي، بل المقصود تحقيق مقصود الشارع، والمفتي المتحقق بالعلم هو من يرعى أحكام الشارع باعتبارها امتحاناً من الله تعالى، فإنَّ «الله تعالى ابتلى عباده بهذه الأحكام ليمتاز الخبيث من الطيب، وقد يختلف الابتلاء باختلاف الأزمان، لاختلاف أحوال الناس»[١]، وليس الزمان بذاتِه سبباً لتغيير الأحكام وتبديلها.

الضابط الثالث: مراعاة واقع المجتمع:

لا بد للفتيا أن تراعي ظروف المكان والزمان والحال الذي تقال فيه، لئلا يدخل المفتي في حيِّز الشذوذ، ويجنِّح في فضاء الخيال، ومعلومٌ أنه «لا تبتنى الأحكام على الخيال»[٢]، ولهذا اشترط الإمام أحمد في المفتي «معرفة الناس»[٣]، وإلى هذا المعيار ـ أيضاً ـ يُعزى كثيرٌ من التغيير الذي اعترى مذهب الإمام الشافعي حين انتقل من العراق إلى مصر[٤].

والواقعية في الفتيا تعني مراعاة المفتي طبيعة البلاد، وما جرى به عمل المفتين في بلاده، وما يسنُّه ولاة الأمر من الأنظمة المعتبرة، وفيما يأتي بيان هذه الثلاثة الأمور:

أ ـ مراعاة طبيعة البلاد:

لكل بلدٍ طبيعته وتكوينه الجغرافي والتأريخي، الأمر الذي من شأنه أن يؤثر على ساكنيه تأثيراً عميقاً، من جهة طروء الضرورات، وتبدُّل الطبائع، وتولُّد الحاجات والعادات المناسبة للطبيعة التي يعيشونها، ولأنَّ «الإنسان ابن بيئته»[٥]؛ فإنَّ المفتي معنيٌّ بتعرُّف طبيعة بلد المستفتي، ليفقه حقيقة الواقعة المسؤول عنها، ويقدِّر مدى الأثر الذي تحدثه الفتيا في حال الحظر أو الإباحة، وهو ما يسميه

(١) كشف الأسرار؛ لعلاء الدين البخاري (٤/ ٣٦).
(٢) شرح أبي جعفر الفاكهاني المالكي على الأربعين النووية (٣٥ب)، مخطوط خاص.
(٣) طبقات الحنابلة؛ لابن أبي يعلى (٢/ ٥٧)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ١٩٩).
(٤) المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي؛ د. أكرم القواسمي (٣٠٦).
(٥) العرف؛ د. أحمد المباركي (٦١)، ولابن خلدون في المقدمة (١٢٥) بحثٌ حول أثر البيئة على الإنسان، يقول: «الإنسانُ ابنُ عوائدِه ومألوفِه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي أَلِفَه في الأحوالِ حتى صار خُلُقاً ومَلَكَةً وعادةً؛ تَنَزَّلَ منزلةَ الطبيعة والجِبِلَّة، واعتبر ذلك في الآدميين تجد ذلك صحيحاً كثيراً، والله يخلق ما يشاء». اهـ.

الشاطبي مآلات الفتوى[١].

إن للبيئة تأثيرها في طبائع الناس، في عاداتهم وأعرافهم وتعاملهم[٢]، كما أن للإقليم أثره في تصور الناس للوقائع، إذ يقعُ تصورهم لها في مصرٍ «مقترناً بملابساتٍ لا تقارنه في مصرٍ آخر»[٣]، لذلك تظهر معايب القوانين الوضعية جلياً؛ بانتقالها من أمةٍ إلى أخرى[٤].

وعلى سبيل المثال نشاهد في عصرنا الحاضر ما للعوامل الجوية والمناخية، من قحط ومطر، وغيثٍ وجدب، وحرٍّ وبرد، من تأثير على الأوضاع الصحية والاجتماعية والإدارية في كل بلد؛ كتحديد أوقات العمل، وسن البلوغ للشباب[٥]، وهذا له أثره في الأحكام الاجتهادية، التي تناط بالأدلة التبعية؛ كالمصلحة المرسلة، أو العرف، أو الاستحسان، أو سد الذرائع[٦].

ومن فقه ابن تيمية أنه حين تكلم في مسألة الحمَّام[٧]، ونقل عن الإمام أحمد كراهة بنائه، وبيعه، وشرائه، وكرائه، وذلك «لاشتماله على أمورٍ محرمة، كثيراً أو غالباً، مثل: كشف العورات، ومسها، والنظر إليها، والدخول المنهي عنه إليها، كنهي النساء»، قرر ابن تيمية أنه «لا بد من تقييد ذلك بما إذا لم يحتج إليها»[٨]،

---

(١) الموافقات (٤/ ١٤٠) وما بعدها.

(٢) تكلم الجاحظ ـ خطيب المعتزلة ـ في كتابه الحيوان عما يُحدِثه فسادُ الهواء ـ وهو ما يسمى البيئة بلغة عصرنا ـ في ناحيةٍ من النواحي؛ من إفسادٍ للماءِ والتربة فيَعمل ذلك في طباعِ أهلها على الأيام، بل إنَّ ذلك يظهر في طباع بهائمهم وسباعهم، وضرب لذلك كله أمثلةً يحسن الوقوف عليها، منها: أنَّك «ترى جرادَ البقول والرياحين وديدانه خُضْراً، وتراها في غير الخضرة على غير ذلك»، في أمثلةٍ عديدةٍ، انظر: الحيوان؛ لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٤/ ٧٠ ـ ٧٤)، بتحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ثانية، ١٣٨٥هـ.

(٣) الاجتهاد ماضيه وحاضره؛ لمحمد الفاضل بن عاشور (٧٨٩)، ضمن مجلة المسلمون، العدد الثامن، المجلد الثامن، ذو الحجة، ١٣٨٣هـ.

(٤) أصول التشريع؛ لبنتام (٥٩)، بواسطة: تغير الأحكام؛ د. كوكسال (٨٣).

(٥) انظر: تغير الأحكام؛ د. كوكسال (٨٤)، في البلاد الحارة مثلاً تتقدم علامات البلوغ في الظهور، وقد نقل الدكتور حسين الجبوري عن بعض وكالات الأنباء ذكرت أن فتاةً في دولةٍ إفريقية قد أنجبت وهي في سنِّ التاسعة من عمرها، وهذا مخالفٌ للمعهود في البلاد الباردة، انظر: عوارض الأهلية عند الأصوليين (١٤٧)، جامعة أم القرى، مكة، ط أولى، ١٤٠٨هـ.

(٦) انظر: المرجع السابق (٨٥).

(٧) مجموع الفتاوى (٢١/ ٣٠٠).

(٨) المرجع السابق.

وأن كلام أحمد خرج «على الحمامات التي يعهدها في العراق والحجاز واليمن، وهي جمهور البلاد التي انتابها . . . وهذه البلاد المذكورة الغالبُ عليها الحَرّ، وأهلها لا يحتاجون إلى الحمام غالباً، ولهذا لم يكن بأرض الحجاز حمامٌ على عهد رسول الله ﷺ وخلفائه ﵃»، أو أن يكون جواب أحمد «مطلقاً في نفسه، وصورة الحاجة لم يستشعرها نفياً ولا إثباتاً، فلا يكون جوابه متناولاً لها، فلا يحكى عنه فيها كراهة»، وبعد أن يصوِّر ابن تيمية حاجة أهل البلاد الباردة للحمام، للاغتسال الواجب؛ كغسل الجنابة، أو المتنازع في وجوبه؛ كغسل الجمعة، يخلص إلى أن استعمال الحمَّام في تلك البلاد «إما واجبٌ، وإما مستحب، وإما جائز»، بل يضيف أن «الحمَّام قد يحلل عنه من الأبخرة والأوساخ، ويوجب له من الراحة؛ ما يستعين به على ما أُمر به من الواجبات والمستحبات، ودخولها حينئذ بهذه النية يكون من جنس الاستعانة بسائر ما يستريح به؛ كالمنام والطعام»[١].

والمقصود أن ابن تيمية لم يقف عند المنقول عن الإمام أحمد، دون أن يتفقه فيه، مع ما عُرف عنه من احتفاله بأقواله، واحتفائه بأصوله، فنجده ينزِّل قوله على بلدٍ دون آخر، مراعياً في ذلك معيار الطبيعة المؤثرة على ساكني كل بلد.

وها هنا مسألةٌ ذات بال، إذ نبحث في مراعاة الأمكنة والبلدان، وهي أنه يفرِّق بين الفتيا في المسائل العامة والفتيا في المسائل الخاصة، فقد يسوغ في الخصوص ـ المكاني والشخصي ـ ما لا يسوغ في العموم، ولهذا لما ذكر القاضي أبو يعلى وظائف رجل الحسبة؛ قال: «ومما ينكره المحتسب في العموم، ولا ينكره في الخصوص والآحاد، التبايع بما لم يألف أهل البلد من المكاييل والأوزان التي لا تعرف فيه، وإن كانت معروفةً في غيره، فإن تراضى بها اثنان، لم يُعترض عليهما بالإنكار والمنع، ويُمنع أن يرتسم بها قومٌ في العموم؛ لأنه قد يعاملهم فيها من لا يعرفها، فيصير مغروراً»[٢]. اهـ. وهذا وإن كان في مسألة العرف الخاص والعام؛ إلا أنه يصلح شاهداً من شواهد مراعاة فقهائنا للأحوال الاجتماعية المختلفة، وهي الغاية من مراعاة اختلاف البلدان.

ومن سبَرَ فتاوي أهل العلم الكبار، تبين له أنه ليس كل ما يفتون به واحداً من أهل البلد يفتون به الجميع[٣]، فإن الظروف والأحوال تستدعي اختصاص بعض

(١) المرجع السابق (٢١/ ٣٠٩). (٢) الأحكام السلطانية؛ لأبي يعلى (٣٠٠).
(٣) انظر مثلاً: فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم (٢/ ٢١، ٢٢).

الأفراد أو الجماعات بما لا يعم الكافة، إما لداعي الضرورة الملجئة، أو المصلحة المعتبرة، التي لا يحسن إهدارها، أو لدرء مفسدة مساوية أو راجحة، وهذا كله محكومٌ بقاعدة المصالح والمفاسد.

ب ـ مراعاة ما جرى به العمل:

من الواقعية التي يحسن بالمتصدي للفتيا ألَّا يهملها، أن يستهدي بما أفتى به من قبله من علماء البلد، وهو ما يطلق عليه «ما جرى به العمل»، وكثيراً ما نجد في كتب الفقه قولهم «وبه جرى العمل»، أو «وعليه العمل»، أو «وعليه الفتوى»، أو «وعليه عمل الفقهاء»، ونحوها من العبارات(١). وطريق ذلك أن يكثر من الاطلاع على كتب الفتاوي، مما أجاب عنه علماء عصره ومصره، فللّه كم في تلك الدواوين من كشفٍ لملتبِس، وفسْرٍ لمبهم، وإيضاحٍ لمشكل.

ومن يتتبع فتاوي الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ وتقاريره، يلحظ عنايته بالتزام ما جرى به عمل المفتين في البلد، وحثه على الدوام على ذلك، ولو كان مرجوحاً(٢)، وفي بعض تقاريره يشتد الشيخ على من يفتي بجواز مسِّ المُحدِث للمصحف، والحال أنه أطبقت فتاوي علماء نجدٍ على المنع منه، وهم أئمة محققون، ويرى أن هذا خلافٌ غير مقبول في هذه البيئة المعينة، حتى ولو كان القول المعمول به مرجوحاً، لما في المخالفة من مفسدة «زعزعة فكرة الناس»(٣)، وينعي الشيخ على بعض العلماء في البلدان، الذين يكثر لديهم تغيير الفتيا، حتى لا يستقر العمل لديهم على شيء(٤).

والذي يظهر من اصطلاح الفقهاء في عبارة «ما جرى به العمل» هو **أن يشتهر قولٌ من الأقوال الفقهية، في قطر من الأقطار، ويتتابع أهل العلم فيه على الأخذ بذلك القول، من غير نكير بينهم، حتى يصير ذلك بينهم عرفاً علمياً مستقراً**(٥).

---

(١) انظر: تنقيح الفتاوى الحامدية؛ لابن عابدين (٢/ ٣٥٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٩). (٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق؛ الموضع نفسه، وانظر أيضاً: (٢/ ٢٢) منه، ومن أدب الشيخ حمادٍ الأنصاري ـ وهو فقيهٌ مالكيٌّ معاصر ـ قوله: «التصوير الفوتوغرافي حلالٌ عندي، ولكن لا أفتي بهذا احتراماً لأهل الفتوى في هذه البلاد؛ لأنهم على التحريم».اهـ، المجموع في ترجمة العلامة حماد بن محمد الأنصاري؛ لعبد الأول بن حماد الأنصاري (٢/ ٧٦٠).

(٥) هذا ما ظهر لي بعد التأمل في فتاوى علماء الأمصار، وهذه المسألة غير مسألة احتجاج الإمام مالك بعمل أهل المدينة؛ لأن مراده ما كان من باب النقل والرواية، وأما بحثنا هنا =

ولعله يمكن أن نجد لهذا النوع من الاستدلال أصلاً في عمل أهل الفتيا قديماً وحديثاً، حيث يعبرون بقولهم: «هكذا أدركنا علماءنا يفعلون»، إذ هو يشبه أن يكون نوعاً مما يسميه الأصوليون: «الاستصحاب المقلوب»، ومعناه: استصحاب الحال الحاضر في الماضي، وهو عكس الاستصحاب المعروف، الذي هو: استصحاب الماضي في الحاضر[(١)].

مثال المقلوب: ما إذا وقع البحث في أنَّ هذا المكيال مثلاً هل كان على عهد رسول الله ﷺ، فيقول القائل: نعم، إذ الأصل موافقة الماضي للحال[(٢)].

ولا شك أن استقرار قولٍ ما لدى علماء بلدٍ من البلدان، واتساق العمل به بينهم على نحو مطرد، لا بد له من مرور مدة من الزمن طويلة، يكتسب خلالها رسوخاً وتنقيحاً واطراداً. فإن الأقوال الضعيفة والمرجوحة غالباً ما تنكشف، وتستغلق على المكلفين، بمجرد إنزالها على الوقائع، ووضعها على محك التطبيق. وقد لحظ الإمام مالك هذه الظاهرة في عصره، مع قرب عهده بعصر صدر الإسلام، وذلك أنه قال لأبي جعفر لما طلب منه أن يحمل الناس على الموطأ: «يا أمير المؤمنين قد رسَخَ في قلوب أهل كل بلدٍ ما اعتقدوه، وعملوا به، وردُّ العامةِ عن مثل هذا عسير»[(٣)].اهـ، وفي رواية: «لا تفعل هذا، فإنَّ الناس قد سبقت إليهم أقاويل،

= فمقصوده بيان أهمية مراعاة المفتي ما جرى عليه العمل في بلده، وللمالكية اصطلاحٌ أخص من المذكور أعلاه ـ لا يهمنا هنا ـ، وهو أنهم يطلقون مصطلح «العمل» على: «العدول عن القول الراجح والمشهور في القضايا، إلى القول الضعيف فيها، رعياً لمصلحة الأمة، وما تقتضيه حالتها الاجتماعية»؛ أي: أنه قولٌ ضعيف، يفتى به، لسبب اقتضاه، انظر: تطور التشريع المغربي من خلال ما جرى به العمل؛ لعمر الجيدي (١١٤)، ضمن: ندوة فلسفة التشريع الإسلامي، أكاديمية المملكة المغربية، بدون تأريخ.

(١) أشير هنا إلى أن قواعد المذهب الظاهري تأبى الالتزام بما جرى به العمل، ولو بالمعنى الذي قررتُه هنا، كما أن لأبي محمد ابن حزم موقفه المعروف من العمل بالمعنى الذي يأخذ به المالكية، وقد قال في أبيات له:

ولا تَلتَقِفْ حُكمَ البلادِ وجَرْيَها ... على عَمَلٍ ممَّن أغارَ وأنجدَا

والقصيدة نشرها محمد بن إبراهيم الكتاني بمجلة معهد المخطوطات العربية، في الجزء الأول من المجلد الحادي والعشرين، عام ١٩٧٥م، ص(١٤٨ ـ ١٥١)، وأعاد نشرها أبو عبد الرحمٰن بن عقيل بجريدة الدعوة، العدد (٥١٧)، في ١٣٩٥/٨/٢٥هـ، ثم ضمنها كتابه نوادر الإمام ابن حزم (١١٢/٢ ـ ١١٧)، ط أولى، مطابع الفرزدق، ١٤٠٥هـ.

(٢) انظر: الإبهاج؛ للسبكي (١٧٠/٣)، الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٧٦).

(٣) الانتقاء في فضائل الإئمة الفقهاء؛ لابن عبد البر (٤١).

وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به، من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم، وإنَّ ردهم عما اعتقدوه شديدٌ، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم»[١]. اهـ.

ثم إنَّ قولهم «عليه العمل» مخصوصٌ بعصر القائل ومصره، هذا في المسائل التي ليس فيها نصٌّ، فإنَّ ترجيح قولٍ من الأقاويل الفقهية أمرٌ نسبي، يختلف باختلاف الظروف والأعصار، وقد كان في القديم لكل بلدٍ فقاهته وعمله، خصوصاً الحواضر الكبرى في الإسلام، وكان طلاب العلم وشُدَاتُه يفِدُون إلى أهل العلم في تلك الحواضر، ليقبسوا من معين فقهها[٢].

وقد يظنُّ ظانٌّ أن هنالك تطابقاً بين «ما جرى به العمل» وقاعدة «العادة محكّمة»، وليس هذا بصواب، بل بينهما فرقٌ بيّنٌ، فقاعدة «ما جرى به العمل» يُقصد بها أن الفقهاء والحكام أفتوا بذلك، وقضوا به، واستمروا عليه. وأما قاعدة «العادة محكّمة» فمعناها أن عامة الناس تعارفوا على فعل أو لفظ، من غير استناد إلى فتوى أو حكم، فالأولى عمل الفقهاء، والثانية عمل الناس كافة[٣].

بيد أن تواتر الفقهاء في بلد ما، على اختيار قولٍ من الأقوال؛ يشي بأنهم اطلعوا على مرجِّح لذلك القول على غيره، وأنهم رأوه أنسب الأقوال، وأصلحها زماناً ومكاناً وحالاً، فلربما عدَلَ الفقيه عن قولٍ إلى غيره، لاعتباراتٍ خارجةٍ عن المرجحات الخاصة[٤]، كمثل قولهم في تضمين الصناع: «لا يصلح الناس إلا ذلك»[٥]، مما يشير إلى أن البحث النظري المجرد ربما كان قاصراً عن إنتاج الحكم الصحيح، ما لم يُضَف إليه سبر الواقع العلمي الجاري، يقول ابن القيم: «وعلى هذا فإذا كان الناس فساقاً كلهم، إلا القليل النادر، قبلت شهادة بعضهم على بعض، ويحكم بشهادة الأمثل من الفساق فالأمثل، **هذا هو الصواب الذي عليه العمل**، وإن

---

(١) الانتقاء؛ لابن عبد البر (٤١)، سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (٨/ ٧٨).

(٢) ومن ذلك ما قاله ابن حميد في السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، في ترجمة سليمان بن عثمان المرداوي الصالحي: «ثم انتقل إلى قرية دُومة، من غوطة دمشق بعياله، وأخَذَ فقاهتها ولازمها إلى أن توفي». اهـ [(٢/ ٤١١)].

(٣) أصول الفتوى والقضاء؛ د. محمد رياض (٥١٥).

(٤) مرادي بالمرجحات الخاصة: ضوابط الترجيح بين الأدلة المتعارضة، التي تكلم عليها الأصوليون في أواخر كتب الأصول، في أبواب «التعارض والترجيح».

(٥) سبق تخريجه، انظر: ص(١٨٩).

أنكره كثير من الفقهاء بألسنتهم، كما أن العمل على صحة ولاية الفاسق ونفوذ أحكامه، وإن أنكروه بألسنتهم، وكذلك العمل على صحة كون الفاسق ولياً في النكاح، ووصياً في المال، والعجب ممن يسلبه ذلك، ويرد الولاية إلى فاسقٍ مثله، أو أفسق منه»[1]. اهـ.

وواضحٌ أن ابن القيم في كلامه المتقدم يرصد بعض مظاهر التناقض التي يقع فيها من يتجاهلون ما جرى به العمل الفقهي، ويكشف لنا وقوعهم في مفسدتين:

أولاهما: أنهم يبنون أحكامهم على خيالات ومثاليات، لا تقبل التنزيل والتطبيق.

ثانيتهما: أنهم يقعون في شرٍّ مما فروا منه؛ كهؤلاء الذين ردوا ولاية الفاسق في النكاح، ثم قلّدوها لمن هو مثله، أو شرٌّ منه.

غير أنه يجب ضبط هذه الكلية، حتى لا تكون سلاحاً في سبيل إهدار النصوص والأصول واطراحها، بحجة مخالفتها لما جرى به العمل، وقد نعى الله سبحانه على الجاهليين توسعهم في الاحتجاج بآراء رؤسائهم، وأعراف آبائهم وأجدادهم، وجريان العمل عندهم على خلاف ما جاءت به الأنبياء والرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ، قال تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف: ٢٨]، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

والآن إليك: ضوابط مراعاة ما جرى عليه العمل:

١ ـ ألا يخالف دليلاً شرعياً، أو قاعدة كلية، أما إذا لاح الدليل الشرعي، الخالي من المعارض الراجح، فالأخذ به لازمٌ لكل أحد، ولا يبالي المرء بخلاف من خالفه كائناً من كان. ولهذا شواهد كثيرة من تصرفات الأئمة الكبار عبر التاريخ، فقد ابتلي عامتهم بسبب مخالفتهم لما جرى في بلدانهم من خلاف السنن والشرائع[2]، والله المستعان، يقول ابن القيم: «إذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات؟ فحقيق بمن أقيم في هذا

---

(١) الطرق الحكمية (٢٥٦).

(٢) كما حصل لأبي العباس ابن تيمية، وابن القيم ـ رحمهما الله ـ في مسألة الطلاق الثلاث بلفظٍ واحد، وشد الرحال إلى قبر المصطفى ﷺ، وجواز المسابقة بغير محلل، انظر: ابن قيم الجوزية حياته آثاره موارده؛ د. بكر بن عبد الله أبو زيد (٦٩ ـ ٧٢)، دار العاصمة، الرياض، ط أولى، ١٤١٢هـ.

المنصب أن يُعِدَّ له عدته، وأن يتأهب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، **ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدع به؛ فإن الله ناصره وهاديه**»[١]. اهـ.

وقد كان الأصل لدى أئمة السلف قوة الدليل، لا كثرة القائلين، وهذا الإمام مالكٌ، مع ما عُرف عنه من الأخذ بعمل أهل المدينة، حتى سرى ذلك إلى أصحاب مذهبه، فتواضع بعض أهل الحواضر الكبرى من المالكية على اعتبار ما جرى به عمل أهلها، فأصبح هنالك ما يسمى: عمل فاس، وعمل تلمسان، وعمل مراكش، وعمل قرطبة . . . إلخ[٢]. ومع ذلك فإننا نجد مالكاً يخالف الجمهور، فيما ظهر له دليله، نقل ابن فرحون عن ابن خويز منداد: «أن مالكاً كان يراعي من الخلاف ما قويَ دليله، لا ما كثر قائله، وقد أجاز الصلاة على جلود السباع إذا ذكيت، وأكثرهم على خلافه، وأباح بيع ما فيه حق توفيةٍ من غير الطعام قبل قبضه[٣]، وأجاز أكل الصيد إذا أكل منه الكلب، ولم يراعِ في ذلك خلاف الجمهور»[٤]. اهـ.

وقد حُذِّرنا مما جرى به العمل؛ إذا كان في غير سنة، كما جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه: «كيف أنتم إذا لبستكم فتنةٌ، يهرم فيها الكبير، ويربو فيها الصغير، ويتخذها الناس سنةً، فإذا غُيرت قالوا: غيرت السنة، قالوا: ومتى ذلك يا أبا عبد الرحمٰن؟ قال: إذا كثرت قراؤكم، وقلت فقهاؤكم، وكثرت أمراؤكم، وقلت أمناؤكم، والتمست الدنيا بعمل الآخرة»[٥]. اهـ.

٢ ـ أن يثبت جريان أهل العلم على ذلك القول؛ لأن هذه قضيةٌ نقليةٌ، لا بد لإثباتها من الاستناد إلى نقلٍ صحيح، وإلّا فقد يزعمُ زاعمٌ أن العمل جرى بقولٍ من الأقوال، ولا يكون قولُه مطابقاً للواقع، يفعل ذلك إما غفلةً وخطأً، أو لشبهةٍ وهوى.

وربما يُعمَلُ هذا الأصلُ في وجه أهل العلم، لأغراض دنيوية، وينصب شعاراً

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ١٠، ١١).

(٢) انظر: تطور التشريع المغربي من خلال ما جرى به العمل؛ لعمر الجيدي (١١٥).

(٣) المراد بما فيه حق توفية: ما يوزن أو يكال أو يعد، وضدُّه: الجزاف، انظر: بداية المجتهد؛ لابن رشد (٢/ ١٦١).

(٤) تبصرة الحكام (١/ ٥٧)، ومسألة مراعاة الخلاف عند المالكية من مواطن الخلاف بين فقهاء المذهب، انظر مثلاً: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك؛ لأبي العباس الونشريسي (١٦٠).

(٥) أخرجه الدارمي برقم (١٨٥) (١/ ٧٥).

يُدرأ به في نحور المصلحين، وليس بخاف عليك ما حصل للإمام ابن تيمية من الابتلاء بسبب صدعه بما يراه موافقاً للسنة، فأشهَرَ خصومُهُ في وجهه تهمةَ «نقض الإجماع»، وعدم اعتبار «ما جرى به عمل أهل العلم»، وقع له هذا في فتيا الطلاق الثلاث، ومسألة شد الرحال، وغيرهما من المسائل.

ج ـ مراعاة الأنظمة:

لولي الأمر المسلم أن يصدر من الأنظمة والتراتيب الإدارية، ما يتحقق به تنظيم شؤون الناس، وضبط تزاحمهم على الحقوق المشتركة، وما يحفظ عليهم مصالحهم، ويدرأ عنهم المفاسد، وهذا من الشؤون العامة، التي يتقلدها وليُّ الأمر، والسؤال هنا: ما موقف المفتي حين يُسأل عن أمرٍ له تعلُّقٌ بنظامٍ صادرٍ من جهةٍ تنظيمية عامة؟ والجواب: أنه يُفرَّق بين ما إذا كان النظام شرعياً، أو وضعياً، وبيان ذلك كما يأتي:

١ ـ **أن يكون النظام المعيَّن شرعياً**: بمعنى أن تكون مواد ذلك النظام موافقةً للشرع، لكونها موافقةً لشرعٍ ثبت بنص خاص، أو منوطةً بالمصلحة العامة، التي لا تخالف الشرع، فهذا النظامُ نافذٌ شرعاً، وينبغي للمفتي أن يراعيه حال الفتيا، وينزِّل فتياه على وَفقِه. وعلى الرعية جميعاً ـ ومن جملتهم المفتي والمستفتي ـ أن يسمعوا ويطيعوا لما يصدره وليُّ الأمر المسلم من نُظُم، ما دامت في إطار السياسة الشرعية؛ لأنه حينئذٍ يصبح منفِّذاً للشرع، لا مشرِّعاً معه، لما قد تقرر من أن للحكام أن يجتهدوا رأيهم فيما لم يأتِ به نص، قال تعالى: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ**﴾ [النساء: ٥٩]. وحينئذ لا حرج على المفتي أن يمنع المستفتي مما منع منه النظام المصلحي، وأن يغير الفتيا بناءً على ذلك، كما إذا صدَر نظامٌ بتقييد مباحٍ من المباحات، كما إذا حصلت مجاعةٌ، ومنع الحاكم من ادخار اللحوم في أوقاتٍ معينة، فقد وجبت حينئذٍ طاعته[(١)].

٢ ـ **أن يكون النظام المعيَّن وضعياً**: بمعنى أن يشتمل على معصية؛ فلا سمعَ حينئذٍ ولا طاعة، وهذه نكتة مستفادةٌ من تقديم طاعة الله ﷻ ورسوله ﷺ في الآية على طاعة أولي الأمر، وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «**السمعُ والطاعةُ حقٌّ، ما لم يُؤمر بالمعصية، فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**»[(٢)]، وفي روايةٍ عنه

(١) انظر: مؤسسة الإباحة في الشريعة الإسلامية؛ لعبد السلام التونجي (١٣٣).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٢٧٩٦) (٣/ ١٠٨٠).

أيضاً: «**السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبَّ وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أُمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**»[١]، فهذه تفيد أنَّ «ما نهى الله عنه ورسوله ﷺ من معصيتهم فهو محرم عليه، وإن أكره عليه»[٢]، وذلك أن أدلة الشرع ملزمة لجميع أفراد الأمة، فهي من هذا الوجه أقوى من كل عرفٍ ونظام[٣].

وفي هذه الحال ينبغي على المفتي أن يصرح بالحكم الشرعي، ولو خالفه ذلك النظام الخاص، إذ الحقُّ أحقُّ أن يتبع.

وفي حديث علي رضي الله عنه قال: بعث النبيُّ ﷺ سريةً، فاستعمل عليها رجلاً من الأنصار، وأمرهم أن يطيعوه، فغضب فقال: «أليس أمركم النبي ﷺ أن تطيعوني؟ قالوا: بلى، قال: فاجمعوا لي حطباً، فجمعوا، فقال: أوقدوا ناراً، فأوقدوها، فقال: ادخلوها، فهموا، وجعل بعضهم يمسك بعضاً، ويقولون: فررنا إلى النبي ﷺ من النار، فما زالوا حتى خمدت النار، فسكن غضبه، فبلغ النبي ﷺ، فقال: لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة، الطاعة في المعروف»[٤].

واستشكل قوله ﷺ: «لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة»، مع أنهم لو فعلوا ذلك لم يفعلوه إلا ظناً منهم أنه من الطاعة الواجبة عليهم، وكانوا متأولين[٥]، وأجاب ابن القيم بأنَّ: «دخولهم إياها معصية في نفس الأمر، وكان الواجب عليهم أن لا يبادروا، وأن يتثبتوا حتى يعلموا هل ذلك طاعة لله ورسوله أم لا، فأقدموا على الهجوم والاقتحام من غير تثبت ولا نظر، فكانت عقوبتهم أنهم لم يزالوا فيها»[٦]. اهـ.

والحديث صريح في أن الأمر السلطاني لا ينشئ واجباً بذاته، بل هو موقوف على عدم مخالفة الشرع، وأنَّه إذا صدر مخالفاً للشرع كان لغواً، لا يلزم المكلف طاعته، وأنَّه «لا يمهد له عذراً عند الله، بل إثم المعصية لاحقٌ له، وإن كان لولا الأمر لم يرتكبها، وعلى هذا يدل هذا الحديث، وهو وجهه»[٧].

ومع هذا كله فالواجب عند صدور مثل هذا الأمر التلطف مع الحاكم، ومراعاة ما

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٦٧٢٥) (٦/ ٢٦١٢).
(٢) مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٣٥/ ٩).
(٣) ينظر: العرف وأثره في الشريعة والقانون؛ د. أحمد المباركي (٩٧).
(٤) أخرجه البخاري برقم (٤٠٨٥) (٤/ ١٥٧٧)، ومسلم برقم (١٨٤٠) (٣/ ١٤٦٩).
(٥) حاشية ابن القيم على سنن أبي داود (٧/ ٢٠٨).
(٦) المرجع السابق.
(٧) المرجع السابق.

تقتضيه قواعد السياسة الشرعية من سلوك مسلك الحكمة الشرعية، وعدم إثارة الفتنة، ولهذا نجد الفقهاء يعقبون على انتقادهم للوضع العام المنحرف؛ بالدعاء لولي الأمر بالتوفيق أو الصلاح(١)، وقرروا أنه «إن كانت الفتوى تتعلق بالسلطان؛ دعا له، فقال: وعلى السلطان، أو: على ولي الأمر، وفقه الله، أو أصلحه، أو سدده، أو شَدَّ أزرَه»(٢)، وذكروا أن المفتي قد يحتاج إلى أن يشدِّد في بعض الوقائع، ومن صور ذلك أن يقول: «هذا إجماع المسلمين، أو لا أعلم في هذا خلافاً»(٣)، أو «على ولي الأمر أن يأخذ بهذا، ولا يهمل الأمر، وما أشبه هذه الألفاظ، على حسب ما تقتضيه المصلحة، وتوجبه الحال»(٤).

وأمرٌ آخر ينبغي أن يراعى في هذا المقام، وهو أن تقرير مخالفة نظام ما للشريعة، ينبغي أن يستأني فيه المرء، ويستشير من هو فوقه في العلم؛ لأنَّ الخَطأ يقع كثيراً في هذا الموضع، وقد كان دأبُ السلف الاجتماع في المسائل، فكان فقههم جماعياً لا فردياً، فقد كان أبو حنيفة يجمع أصحابه ويناقشهم، وكان مالك ينقل ما اجتمع عليه علماء المدينة في موطئه(٥).



(١) انظر أمثلةً على ذلك في: فتاوى ابن الصلاح (١/ ١١٦)،

(٢) روضة الطالبين؛ للنووي (١١/ ١١٤). (٣) فتاوى ابن الصلاح (١/ ٨٢).

(٤) المرجع السابق، وانظر في التلطف في الإنكار على الأمراء: تلبيس إبليس؛ لابن الجوزي (١٨٣).

(٥) ومن عباراته في هذا المعنى، أنه لما روى عن ابن شهاب قوله: من أدرك من صلاةِ الجمعةِ ركعةً؛ فليُصَلِّ إليها أخرى، قال ابنُ شهابٍ: وهي السنة، علَّق مالكٌ فقال: «وعلى ذلك أدركتُ أهلَ العلمِ ببلدِنا». اهـ. الموطأ (١/ ١٠٥)، وهذا الضرب من الفقه كثيرٌ في الموطأ، ويكاد يكون مدارُ الصناعة الفقهية في الموطأ على ما استقر عليه فقه أهل المدينة، وما جرى به عملهم، ولمالك ﷺ إلماحات عديدة تشير إلى هذا «الفقه الجماعي».





المبحث الثاني

اضطراب الفتيا المعاصرة

تمهيد: مفهوم الاضطراب في الفتيا المعاصرة

الاضطراب في اللغة مشتقٌّ من الفعل «ضَرَبَ»، والضربُ معروفٌ كما يقول ابن منظور[١]، ويقال: تضَرَّبَ الشيءُ واضْطَرَبَ: تحرَّكَ وماجَ[٢].

والاضطِرابُ: تضَرُّبُ الوَلَدِ في البطن، ويقال: اضطَرَبَ الحبلُ بين القوم، إذا اختلفت كلمتُهم، واضطَرَبَ أمرُه: اختلَّ، وحديثٌ مضطرِبُ السَّنَد، وأمرٌ مضطربٌ، والاضطراب: الحرَكَة، والاضطراب: طولٌ مع رخاوة، ورجلٌ مضطربُ الخَلْق: طويلٌ غيرُ شديد الأسر، واضطرب البرقُ في السحاب: تحرَّك، والضريبُ: الرأس، سمي بذلك لكثرة اضطرابه[٣].

ويتحصل من كلامهم أنَّ الاضطراب مقولٌ على معانٍ، هي:

أ ـ **الحركة المتابعة**؛ كحركة البرق.

ب ـ **التموُّج**: وهو دخول الشيء بعضه في بعض[٤]؛ كاضطراب البحر.

ج ـ **الاختلال وعدم الاتساق**؛ كالرَّجُلِ المضطرب الخَلْق.

وكما يجيء الاضطراب على المعاني الحسية ـ كما في الأمثلة السابقة ـ، فيطلق أيضاً على المعنوية، فيقال: اضطربت آراءُ الناس في كذا، أو اضطربت فتاوي المعاصرين في مسألة كذا، وهذا الأخير هو المقصود في هذا البحث، فإن الفتاوي في المسألة المعينة، يصدق عليها وصفُ الاضطراب، إذا ما كثُرَ صدُورُها، وتعارَضَت أدلَّتُها، واختلَّت أحكامُها، فحينئذٍ تسَّاقطُ حجيَّاتُها، وتَنقُضُ أعجازُها صدُورَها، كما سيأتي بيانُه.

وهذا الخلل هو ما دعا الأئمةَ إلى تصنيف العلوم في بدايات التدوين، وحفَزَهم

---

(١) لسان العرب، مادة (ضرب) (١/ ٥٤٤). (٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، مادة (موج) (٢/ ٣٧٠).

إلى تأصيل القواعد، كما فعل أبو الأسود الدؤلي في علم النحو، فقد قال أبو سليمان الخطابي: «في حديث أبي الأسود: أنه وضع النحو حين **اضطرب كلام العرب**، فغلبت السَّلِيقِيَّةُ، حُدِّثْتُ به عن أبي خليفة[١]، عن محمد بن سلام الجمحي[٢] قال: (أولُ من أسَّسَ العربيةَ، وفتحَ بابها، وأَنْهَجَ سُبُلَها، وَوَضَعَ قِيَاسَها؛ أبو الأسود، وكان رجُلَ أهلِ البصرة، وإنما فَعَلَ ذلك حين اضطربَ كلامُ العرب، فغلبت السَّلِيقِيَّةُ)»، ثم قال أبو سليمان: «السَّلِيقَةُ من الكلام: ما كان الغالبُ عليه السهولة، وهو مع ذلك فصيحُ اللفظ، منسوبٌ إلى السَّلِيقَةِ، وهي الطبيعة، ومعناه: ما سَمَحَ به الطبعُ، وسهل على اللسان، من غير أن يُعهدَ إعرابُه، يقال: فلانٌ يقرأ بالسَّلِيْقَةِ؛ أي: بطبعه، لم يقرأ على القُرَّاءِ، ولم يأخذه عن تعليم»[٣].اهـ، ونحو هذا ما فعله الإمامُ الشافعي في وضع الرسالة في أصول الفقه، حينَ اضطرب الناس بين الرأي والحديث.

واضطرابُ الناس في الدين عظيمٌ في الشرع، ونذيرُ شؤم وهلاك، ومنذرٌ بالفرقة المنهي عنها بنصوصٍ مستفيضة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٠٥]، وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [الشورى: ١٣].

وقد وَصَفَ الله ﷻ حال المكذِّبين للقرآن بالاضطراب، فقال: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ فَهُمْ فِىٓ أَمْرٍ مَّرِيجٍ ﴿٥﴾﴾ [ق: ٥]؛ أي: «وهذا حالُ كلِّ مَن خرَجَ عن الحَقِّ، مهما قال بعد ذلك؛ فهو باطلٌ، والمريج: المختلف المضطرب الملتبس المنكر»[٤]، وأَصْلُ المَرْجِ: الاضطرابُ والقَلَقُ، يقال: مَرَجَ أمرُ الناسِ، ومَرَجَ أمرُ

---

(١) **أبو خليفة الجمحي**: الفضلُ بن الحُبَاب، واسم الحُبَاب: عمرو بن محمد بن شعيب الجمحي البصري الأعمى، المحدث الأديب الأخباري، شيخ الوقت، سمع القعنبي ومسلم بن إبراهيم وسليمان بن حرب ومحمد بن كثير وأبا الوليد الطيالسي ومحمد بن سلام الجمحي ـ والفضلُ هو ابنُ أخت محمد بن سلام هذا ـ، كما سمع خلقاً كثيراً، وكان ثقةً صادقاً مأموناً أديباً فصيحاً مفوهاً، رُحِلَ إليه منَ الآفاق، توفي عام (٣٠٥هـ)، سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١٤/٨)، الوافي بالوفيات؛ للصفدي (٢٤/٢٦).

(٢) **محمد بن سلام**: أبو عبد الله الجمحي، كان عالماً إخبارياً أديباً بارعاً، حدَّثَ عن مبارك بن فضالة وحماد بن سلمة وأبي عوانة وطبقتهم، وهو صاحب كتاب: طبقات الشعراء، قال صالح جزرة: صدوق، توفي عام (٢٣١هـ)، سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١٠/٦٥١).

(٣) غريب الحديث (٣/٥٩).

(٤) تفسير ابن كثير (٤/٢٢٣).

الدِّينِ، ومَرَجَ الخاتَمُ في أصبعي؛ إذا قَلِقَ من الهزال[١].

وهذا الاضطراب في الدِّين من أعلام[٢] الساعة وأشراطها، حين يقل العلم، ويفشو الجهل، ويأتي الزمان الموصوف في الحديث: «**يبقى شرارُ الناس، في خفةِ الطير، وأحلامِ السباع**»[٣]، قال النووي: «قال العلماء: معناه يكونون في سرعتهم إلى الشرور، وقضاء الشهوات والفساد؛ كَطَيَرَانِ الطَّيْرِ، وفى العدوانِ وظلم بعضهم بعضاً؛ في أخلاق السباع العادية»[٤]. اهـ، وعن أبي موسى رضي الله عنه قال النبي ﷺ: «**إنَّ بين يَدَي الساعةِ لأيَّاماً يُرفَع فيها العلمُ، ويَنْزِل فيها الجهلُ، ويَكثُرُ الهَرْجُ، والهَرْجُ: القَتْلُ**»[٥].

ولله كم حصل جَرَّاءَ اضطرابِ المتكلمين في الأحكام من فسادٍ وشرور، وحسبُك أن اضطرابَ القائلين بالقياس، وتوسُّعَهم في الرأي المخالف للنصوص، كان من أسباب إنكار من أنكر القياس جملةً وتفصيلاً، وقالوا: ومما يبين فساد القياس وبطلانه؛ تناقض أهله فيه واضطرابهم تأصيلا وتفصيلاً[٦].

ومما يكرِّسُ الاضطراب أن يدخل في هذا الشأن من ليس من أهله، ممن هو موصوفٌ بالخِفَّةِ وضعفِ العِلْم، وهم العَامَّة، ولذا سمي العلماء بالراسخين[٧]، ويقابلهم ذوو الجهل، والرويبضَة، والأصاغر، ممن لم ترسخ لهم قدم، ولم يَصْفُ لهم نظرٌ، فهم كما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «لا تقومُ الساعةُ إلا على شِرَارِ الناسِ، كرجرجَةِ الماءِ الخبيثِ»، قال ابن الجوزي: «وهي بقية الماء في الحوض، يكون كُدْرَةً مختلطةً بالطين»[٨]. اهـ.

---

(١) تفسير القرطبي (١٧/ ٥)، وقال ابن منظور في اللسان [مادة (مرج) (٢/ ٣٦٥)]: «وأصلُ المَرْجِ: القَلَقُ، وأمرٌ مريجٌ؛ أي: مختلط». اهـ، وانظر أيضاً: الأمالي؛ للقالي (٢/ ٣١٤)، مطبعة بولاق، القاهرة، ط أولى، ١٣٢٤هـ، يقال: مَرِجَ الأمرُ ـ كفَرِحَ ـ مَرَجاً، فهو مارِجٌ، ومَرِيجٌ: التبَسَ واختلَط، انظر: تاج العروس؛ للزبيدي، مادة (مرج) (٣/ ٤٨٤).

(٢) الأعلامُ: جمع علامَة، وهي السِّمَة، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (علم) (١٤٧٢).

(٣) أخرجه مسلم برقم (٢٩٤٠) (٤/ ٢٢٥٩)، عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٤) شرح النووي على مسلم (١٨/ ٧٦).

(٥) أخرجه البخاري برقم (٦٦٥٤) (٦/ ٢٥٩٠).

(٦) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٢٦٨).

(٧) كما قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧].

(٨) غريب الحديث (١/ ٣٨١).

وهؤلاء الرِّجرِجة كما يقول ابن قتيبة: «رَعَاعٌ[١] هَبَاء»[٢]، فوصْفُهم بالهباء، وهو الغبار، المعروف بالخفة والاضطراب، يشير إلى أن من شأنِ العوام ـ ومن في حكمهم ـ لو تدخلوا فيما ليس إليهم من أمر الدين، أن يُكَرِّسُوا الفوضى، ويبثوا الاضطراب والمعاضلات الإفتائية، وهذا ما يحصل في عصرنا الحاضر، حيث صارَ أمر الفتيا ـ في بعض مظاهرها ـ إلى أمرٍ مريج.

المطلب الأول

مظاهر الاضطراب في الفتيا المعاصرة

الفرع الأول: الاضطراب في المصطلحات

قضية المصطلح الفقهي المعاصر قد بلغت من التعقيد والاضطراب مبلغاً لا يحسن تجاهله، ولا السكوت عنه، ذلك أنها قضيةٌ تتعلق بأدوات البحث المنهجي، وهي أولى مواقع النظر الفقهي، بحيث يترتب على الإخلال بها تصوراً وتحديداً وضبطاً؛ الإسراع إلى الإخلال بنتائج البحث جملةً، والتهوُّك[٣] في حيِّز الغلط.

فلا جرَمَ أن وجدنا المتقدمين من علماء الإسلام يعتنون بالمصطلحات والمواضعات، فيستقرئون مواضعها، ويحررون معانيها، ويصنفون في تثقيفها التآليف، ومما وصل إلينا من هذه الجهود: كتاب الزينة[٤]؛ لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي، المتوفى سنة (٣٢٢هـ)، شرح فيه نحواً من أربعمائة لفظ، وكتاب: الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي[٥]؛ لأبي منصور الأزهري، المتوفى سنة (٣٧٠هـ)، وكتاب: مفاتيح العلوم[٦]؛ لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب

(١) الرَّعَاعُ: كسَحابٍ، الأحداثُ الطغام، ومن لا فؤادَ له ولا عقل، والرَّعرَعَةُ: اضطرابُ الماء الصافي على وجهِ الأرض، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (رعع) (٩٣٣).
(٢) غريب الحديث (٢/ ٦١٥)، وانظر: الفائق؛ للزمخشري (٢/ ٤٨).
(٣) التهوُّك: الوقوع في الأمر بغير رويَّة، فهو كالتهوُّر، انظر: الفائق؛ للزمخشري (٤/ ١١٧)، وقارن باللسان؛ لابن منظور، مادة (هوك) (١٠/ ٥٠٩).
(٤) طبع بتحقيق حسين بن فضل الله الهمداني، في القاهرة، عام (١٩٥٧م) وطَبَعَ منه جزئين في مجلد، محتواهما (٣٤٥) صفحة.
(٥) طبعته وزارة الأوقاف بالكويت، بتحقيق: د. محمد جبر الألفي، في مجلد واحد، صدرت طبعته الأولى عام ١٣٩٩هـ، وطبع أخيراً في دار الفكر ببيروت، في (٢٨٨) صفحة.
(٦) طبع مراراً.

الخوارزمي، المتوفى سنة (٣٨٧هـ)، وكتاب: حلية الفقهاء[١]؛ لأحمد بن فارس، المتوفى سنة (٣٩٥هـ)، وكتاب: الصاحبي[٢] له أيضاً، في مصنفاتٍ أُخَر مبثوثة بين الناس اليوم.

والمقصود هنا أن الفقه المعاصر قد أصابه ارتباكٌ واختلالٌ ليس باليسير، جرَّاء تفريط المسلمين في لغتهم، واستدخالهم فيها ما ليس منها، مما تلقفوه من ألسن الأمم الغالبة، حتى غابت «طائفةٌ كبيرةٌ من لغة الشريعة المسطَّرة في معلَمة فقهها، فحلَّت مصطلحاتٌ أجنبية عن دينها ولغتها، في جوانب الحكم، والقضاء، والتعليم، ولغة الحياة العامة والسلوك»، وأصبح الناس يتحدثون بلغةٍ هجينة، ويستفتون عما لم يُعهد له في الشريعة وضعٌ ولا لسان، مما كان له أثره في اختلال حركة الفتيا، جرَّاءَ تعاطي المصطلحات القلقة، ومن ثمَّ اختلال تصور النوازل على حقيقتها.

ولما لهذه القضية من أثر على الفتيا أهابَ ابن القيم بالعناية بها، فقال: «ينبغي للمفتي أن يفتي بلفظ النص مهما أمكنه، فإنه يتضمن الحكمَ والدليلَ، مع البيان التام، فهو حكمٌ مضمونٌ له الصواب، متضمنٌ للدليل عليه في أحسن بيان، وقول الفقيه المعين ليس كذلك، وقد كان الصحابة والتابعون والأئمة الذين سلكوا على منهاجهم، يتحرون ذلك غاية التحري، حتى خلَفَت من بعدهم خُلوفٌ، رغبوا عن النصوص، واشتقوا لهم ألفاظاً غير ألفاظ النصوص، فأوجب ذلك هجر النصوص، ومعلومٌ أن تلك الألفاظ لا تفي بما تفي به النصوص من الحكم والدليل وحسن البيان، فتولَّد من هجران ألفاظ النصوص، والإقبال على الألفاظ الحادثة، وتعليق الأحكام بها على الأمة، من الفساد ما لا يعلمه إلا الله، فألفاظ النصوص عصمةٌ وحجةٌ بريئةٌ من الخطأ والتناقض والتعقيد **والاضطراب** . . .»، إلى أن قال: «ولما استحكم هجران النصوص عند أكثر أهل الأهواء والبدع؛ كانت علومهم في مسائلهم وأدلتهم في غاية الفساد **والاضطراب** والتناقض»[٣].اهـ.

وينشأ الفساد الأكبر في هذا الباب حين يعمد أناسٌ إلى تبديل الحقائق الشرعية،

---

(١) طبع بتحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ثم طبعته أخيراً (١٤٢١هـ) دار الكتب العلمية ببيروت، بتحقيق محمد حسن إسماعيل.

(٢) طبع غيرَ مرة، ومنها الطبعة التي حققها الدكتور عمر فاروق الطباع، دار المعارف ببيروت، ط أولى، ١٩٩٣م، وينظر كتاب: المواضعة في الاصطلاح؛ للدكتور بكر بن عبد الله أبو زيد (١٥ ـ ٣١)، ط أولى، ١٤٠٥هـ، فقد استفدت منه جملاً من هذا المبحث.

(٣) إعلام الموقعين (٤/ ١٧٠).

بغية استحلال المحرم، واستباحة الممنوع، «ليسارع المسلمون إلى تقبلها، والوقوع في شرَكِهَا؛ كتسمية الربا قرضاً، وتسميته ضماناً، وتسميته فائدة»[(١)]، في ألفاظٍ أُخَرَ رِخْوَة[(٢)] لا تنضبط، أو كاذبة لا تصدق على ما قيلت فيه، فهذا كله من عوامل اضطراب الكلام في الشرعيات في هذا العصر، وهؤلاء لهم سلفٌ ماضون، حذَّر النبي ﷺ منهم، وكشف فعلتهم، فقال: «**يشرب ناسٌ من أمتي الخمر، يسمونها بغير اسمها**»[(٣)].

وهذا واقعٌ في الناس اليوم، ولم تسلم منه بعض الكتابات المتعلقة بعلوم الشريعة والفتيا، فإن استحلال الربا ـ مثلاً ـ باسماء شرعية؛ كالبيع والاستثمار والفوائد والأرباح والعوائد، على سبيل الحيلة المذمومة شرعاً؛ أمرٌ لا يخفى على ذي عينين.

كما فشت الحيل الربوية، التي صورتها صورة البيع، وحقيقتها حقيقة الربا، ومعلومٌ أنَّ الربا إنما حرم لحقيقته ومفسدته، لا لصورته واسمه، فهب أن المرابي لم يسمه رباً، وسماه بيعاً، فذلك لا يخرج حقيقته وماهيته عن حكم الربا[(٤)].

وقد استطرد ابن القيم في استقصاء الأمثلة المتعلقة بالتحايل في عصره، مما سبيله تغيير المصطلحات، والعبث بالألفاظ، فالحشيشة تستحل عندهم باسم لُقَيمة الراحة، والمغني بالحادي والمطرب والقوال والديوث بالمصلح والموفِّق والمحسن، قال: «ورأيتُ من يسجد لغير الله من الأحياء والأموات، ويسمي ذلك وضع الرأس للشيخ، قال: ولا أقول هذا سجود، وهكذا الحيل، فإن أصحابها يعمدون إلى الأحكام فيعلقونها بمجرد اللفظ، ويزعمون أن الذي يستحلونه ليس بداخل في لفظ

---

(١) المواضعة في الاصطلاح؛ د. بكر أبو زيد (٨٨).

(٢) الرِّخْو: بالكسر: اللَّيِّنُ السهل، المصباح المنير؛ للفيومي، مادة (رخو) (١/ ٢٢٤).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ النسائي برقم (٥٦٥٨) (٨/ ٣١٢)، عن رجلٍ من أصحاب النبي ﷺ، وبنحوه أخرجه أبو داود برقم (٣٦٨٨) (٣/ ٣٢٩)، عن أبي مالك الأشعري، وابن ماجه برقم (٣٣٨٤) (٢/ ١١٢٣)، وابن حبان برقم (٦٧٥٨) (١٥/ ١٦٠)، وبوب البخاري لذلك فقال: «باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه». اهـ [(٥/ ٢١٢٣)]، قال الحافظ في الفتح: «قلت الرواية التي أشار إليها أخرجها أبو داود من طريق مالك بن أبي مريم عن أبي مالك الأشعري عن النبي ﷺ: «**ليشربن ناس الخمر يسمونها بغير اسمها**» وصححه بن حبان وله شواهد كثيرة منها لابن ماجه من حديث بن محيريز عن ثابت بن السمط عن عبادة بن الصامت رفعه: «**يشرب ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها**» ورواه أحمد بلفظ: «**ليستحلن طائفة من أمتي الخمر**» وسنده جيد». اهـ [فتح (١٠/ ٥١)].

(٤) انظر: إعلام الموقعين (٣/ ١١٦).

الشيء المحرم، مع القطع بأن معناه معنى الشيء المحرم»[١].اهـ.

فإذا كان هذا شأن المصطلح الشرعي في القرن الثامن الهجري ـ عصر ابن القيم ـ فماذا يقال في عصرنا هذا، حيث تفجَّرَت حربُ الأفكار، وتلاعَبَ الإعلاميون والسَّاسَة بعقول الجماهير، وخلطوا المفاهيم بعضها ببعض، عن سبق إصرار وترصد، مستخدمين في ذلك «كل المؤثرات التقنية الحديثة، فضلاً عن منهجيات العلوم النفسية والاجتماعية والإنسانية، لتمرير خطابها السياسي الدعائي، عبر المشهد الإعلاني، والبرنامج الثقافي، والأغنية، لا سيما الأغاني السياسية»[٢]، وكانت أدوات المعركة هي المصطلحات الغامضة، والألفاظ الموهِمَة، بهدف تمرير أهدافهم، وكما يقول الفيلسوف الفرنسي «غوستاف لوبون»: «فإن «الكلمات» و«المصطلحات» التي يستخدمها السياسي هي أهم العوامل في تشكيل آراء الجماهير»[٣]، «والكلمات التي يصعب تحديد معانيها بشكلٍ دقيق، هي التي تمتلك أحياناً أكبر قدرة على التأثير والفعل»، ثم يضرب مثلاً بالكلمات الآتية: «ديمقراطية، اشتراكية، مساواة، حرية، . . . إلخ»، يواصل فيقول: «فمعانيها من الغموض بحيث إننا نحتاج إلى مجلداتٍ ضخمةٍ لشرحها، ومع ذلك فإن حروفها تمتلك قوةً سحرية بالفعل، كما لو أنها حلٌّ لكل المشاكل»[٤].اهـ.

وقل مثل ذلك في كلماتٍ أخرى كثيرة؛ كمصطلح: الإرهاب، وحقوق الإنسان، وتحرير المرأة، والإصلاح، والحوار . . . إلخ من المصطلحات المتحركة، بحسَب أهواء مصدِّريها.

كل هذا يوجب على الفقيه المفتي أن يكون على حذرٍ من أن يُستزلَّ بالخطاب السياسي الحمَّال للأوجه، وألَّا يتصرف في الفتيا العامة كما يتصرف في الفتيا الخاصة، فإن الخطر في الفتاوي العامة أكبر، قال القرافي: «ومتى كان الاستفتاء في واقعةٍ عظيمة، تتعلق بمهام الدين، ومصالح المسلمين، ولها تعلق بولاة الأمور، فيحسن من المفتي الإسهاب في القول، **وكثرة البيانات، والمبالغة في إيضاح الحق بالعبارات السريعة الفهم**»[٥].اهـ، وواضح من هذا أنه يؤكد على ضرورة ضبط الألفاظ في الفتاوي والبيانات العامة.

---

(١) المرجع السابق (٣/ ١١٧) بتصرف يسير.

(٢) معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية؛ د. خليل أحمد خليل (٤٣).

(٣) سيكولوجية الجماهير (١١٥)، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ثانية، ١٩٩٧م.

(٤) المرجع السابق (١١٦).

(٥) الإحكام (٨٣).

على أن معركة الشريعة ووُعاتها مع العابثين بالمصطلح الشرعي قديمة، بدءاً بظهور الفرق الباطنية في العصور المتقدمة، وانتهاءً بدعاة الحداثة وما بعد الحداثة من العصريين.

وفي تأصيل هذه القضية يرشد القرافي المفتين إلى ألَّا يأخذوا بظاهر لفظ المستفتي، حتى يتبين مقصوده «فإن العامة ربما عبروا بالألفاظ الصريحة، عن غير مدلول ذلك اللفظ، ومتى كان حال المستفتي لا يصلح له تلك العبارة، ولا ذلك المعنى، فذلك ريبةٌ للمفتي، الكشف عن حقيقة الحال كيف هو، ولا يعتمد على لفظ الفتيا، أو لفظ المستفتي، فإذا تحقق الواقع في نفس الأمر ما هو أفتاه، وإلا فلا يفتيه مع الريبة»[1].

إن قضية ضبط المصطلحات الإسلامية، والمفردات الشرعية، من الأهمية بمكان لحفظ هوية الأمة، فضلاً عن أهميتها في ترشيد حركة الفتيا المعاصرة، وعليه فالمتعين على وُعاة العلم، وولاة الأمر، بذل الخطى الجادة لتوحيد المصطلحات العلمية، وتداولها رسمياً ومدرسياً، وتكثيف نشرها، والدعوة إليها، وفي ذلك شدٌّ لآصرة العلوم، وضبطٌ للنظر الشرعي، ودفعٌ للبلبلة والالتباس[2]، وردٌّ للعامة والخاصة إلى المعيار الأوفق.

الفرع الثاني: الاضطراب في الاستدلال

معلومٌ أن الدليل الشرعي هو روح الفقه ونوره، فإذا ما اختلَّ هذا الأصل، ولم يُسلَك إليه مسلَكُه المعتبر؛ ولم يَحْتَط المفتي لدى استدلاله بضبط أصله الذي اعتمده، ويستوثق من كونه وافياً بالغرض، عريَّاً عن التشكيكات العارضة، كان ذلك عنوانَ اضطراب فقهه، وأمارةَ تقلقله.

ومن ثَمَّ اعتنى المتقدمون بتأصيل قواعد الاستدلال، وتحرير مدارك الأحكام، مما تمخَّضَ عنه علمٌ أصيلٌ في علوم الشريعة، هو علمُ أصول الفقه[3].

وفي عصرنا الحاضر ضعفت عناية المتفقهة بعلوم التأصيل، وأدوات الاستدلال، وحصَلَ هجومٌ من البعض على موارد الأحكام، أعني الأدلة النصية، واجترحوا منها

---

(١) المرجع السابق (٧٩).

(٢) انظر: المواضعة؛ د. بكر أبو زيد (٩١).

(٣) ومما يفيد في هذا الصدد الاطلاع على كتب الجدل والمناظرة، حيث اعتنى مؤلفوها بتحرير أوجه الاستدلال، والجواب عن العوارض والمشككات الواردة عليها.

أحكاماً ليست من الشريعة بسبيل، ومن ذلك ما أفتت به المحكمة الشرعية في البحرين، في شأن اللقطاء، حيث أجازت بصريح العبارة لكل أحدٍ أن يستلحق اللقيط، ويضمه إلى نسبه، ويصبح بذلك ابناً له، تترتب له كل حقوق البنوة، وعليه تتنزل كل واجباتها[١]. ومقتضى هذه الفتيا أن «التبني» مباحٌ، وإن سمي «الاستلحاق»، فمدار الحكم على المسميات، لا على الأسماء[٢]. ويعلق الدكتور يوسف القرضاوي على ذلك فيقول: «ويعجب المرء كيف تصدر الفتوى بهذه الصورة، وبهذا التعميم، وهي مخالفة لنصوص القرآن الحاسمة القاطعة، التي حرمت «التبني» وأبطلته، وأجمع على ذلك المسلمون من جميع المذاهب، وفي جميع الأزمان، إجماعاً مستقراً متصلاً بعمل الأمة طوال أربعة عشر قرناً؟!.

وحسبنا أن نقرأ أوائل سورة الأحزاب، وفيها يقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ۝٤ ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْۚ﴾ [الأحزاب: ٤ ـ ٥]»[٣]، ويستطرد الدكتور في بيان جهة الغلط التي وقع فيها أصحاب هذه الفتيا الغريبة، فيقول: «يبدو أن أصحاب هذه الفتوى لم يقصدوا معارضة القرآن، ولا السنة، ولا الثابت بإجماع الأمة، ولكنهم أساءوا فهم ما جاء عن الفقهاء في الاستلحاق، أو الإقرار بالنسب، وما ذكروا له من شروط معروفة في الفقه. فقد فهموا مما ذكره الفقهاء أن لكل أحدٍ أن يستلحق أو يقرَّ بنسبٍ من يشاء، والفقهاء إنما أرادوا الإقرار بنسبٍ حقيقي، وبنوة حقيقية، مبني على نكاحٍ سري، أو نكاحٍ فيه خلاف، أو وطء بشبهة، أو غير ذلك. . .، أما إذا لم تكن هناك بنوة من حلالٍ، ولا من شبهة، ولا من حرام، وإنما هو مجرد تبنٍّ، فهذا هو الحرام الصرف، الذي لم يقل به فقيهٌ قط، ولهذا نصوا على أن الاستلحاق، أو الإقرار بالبنوة أو النسب ـ إذا كان مبنياً على الكذب ـ حرامٌ، بل من الكبائر، ويكاد يؤدي إلى الكفر»[٤].اهـ.

ويورد الدكتور القرضاوي مثالاً آخر يكشف مدى اختلال الاستدلال في العصر الحاضر، وهو أن بعض المعاصرين أباح التصوير كله، حتى المجسَّم منه، وهي التماثيل، استناداً إلى أن التصوير إنما حرم لقرب العهد بالوثنية، وما كان فيها من

---

(١) انظر نص الفتيا في: الاجتهاد المعاصر؛ د. القرضاوي (٥٢ ـ ٥٣).
(٢) انظر: المرجع السابق (٥٣). (٣) الاجتهاد المعاصر (٥٤).
(٤) المرجع السابق (٥٤) باختصار.

صور تعبد من دون الله، فأما اليوم فقد تحررت العقول ـ زعموا ـ، ولم يعد ثمة مجالٌ لأن يعبد إنسان القرن العشرين صورةً أو تمثالاً. وهذا التأويلُ «مردودٌ كله، فالنصوص التي حرمت التصوير قد نصت على علته، وهي مضاهاة خلق الله، وليس مشابهة الوثنية...، أما تحرر العقول في القرن العشرين، فليذهب صاحب هذا الكلام إلى الهند، وبلادٍ كثيرة في آسيا وإفريقيا، ليرى أن الوثنية لا زالت معششة حتى في رؤوس كبار المتعلمين»[١].

ويمكن إرجاع الخلل في هذا المظهر من مظاهر اضطراب الفتيا المعاصرة، إلى الجهل بأوجه اقتضاء الأدلة للأحكام، وقد جعَلَ الشاطبي اقتضاءَ الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين:

أحدهما: الاقتضاء الأصلي: أي: قبل طروء العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة الصيد، والبيع، والإجارة، وسَنِّ النكاح، وندب الصدقات غير الزكاة، وما أشبه ذلك.

والثاني: الاقتضاء التبعي: وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أَرَبَ له في النساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام، أو لمن يدافعه الأخبثان، وبالجملة: كل ما اختلف حكمُه الأصلي لاقترانِ أمرٍ خارجي[٢].

ولهذا فإن الاقتصار في الفتيا على الاجتهاد الاستنباطي، دون الاجتهاد التنزيلي[٣]، من مثارات الغلط، إذ لا يكفي حفظ الدليل الواحد في فقه التنزيل، وفي ذلك يقول السيوطي: «وإن خاضوا تنزيل الفقه الكلي، على الموضع الجزئي، فذلك يحتاج إلى تبصرٍ زائد على حفظ الفقه وأدلته»[٤].اهـ، فقوله: «الفقه الكلي» يعني به تلك الأحكام الكلية المطلقة المجردة، غير المختصة بنازلةٍ معينة[٥]. وقوله: «الموضع الجزئي»؛ أي: الواقعة الجزئية المعينة المشخصة[٦].

---

(١) المرجع السابق (٥٦).

(٢) الموافقات (٣/٥٨)، وقارن بالإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام؛ للقرافي (٢١، ٢٢).

(٣) انظر في الاجتهاد التنزيلي: ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية؛ د. وورقية عبد الرزاق (٢٥) وما بعدها، دار لبنان، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

(٤) الرد على من أخلد إلى الأرض (١٢٠).

(٥) ضوابط الاجتهاد التنزيلي؛ د. وورقية عبد الرزاق (٢٧).

(٦) المرجع السابق.

وبالجملة فإن من مظاهر الاضطراب في الفتيا المعاصرة الإخلال بأصول الأدلة وتراتبها، وتجاوز مصادر الشريعة، بناءً على توهماتٍ وإخالاتٍ بعيدة، أو إهمال النظر في الظروف والملابسات المحيطة بالنازلة.

والعجيب في حال بعض المعاصرين، وبالأخص من عُرف منهم بالتساهل في الفتيا، أنهم متناقضون في هذا الباب، فتارةً ينكرون أحاديث الآحاد، ولو كانت مخرَّجةً في الصحيحين، وتارةً يحتجون بأحاديث ضعيفة، بل موضوعة، ومرةً ينفون حجية الإجماع، بينما يحتجون بالإجماع عندما يوافق ذلك قولاً يميلون إليه، وهكذا في تناقضاتٍ أُخَرَ مُشَابِهَة[1].

الفرع الثالث: الاضطراب في الردود

من المستقر في دين الإسلام اعتقاداً وفقهاً، ألَّا معصوم إلا الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ، ومن ثم جرى قلمُ التقدير بالخطأ على من سواهم من أهل العلم والإيمان، وليس ذلك بقادحٍ في أصل مذاهبهم، وإنما غاية ما هنالك أن يبيَّن خطأ المخطئ، لئلا يسري قولُه إلى العامة فيزلون بزلته، ولا يُثرَّب عليه، ولهذا جرت عادةُ السلف الصالح على مناقشة الأقوال، والرد على المخطئ منهم، بما لا يحُطَّ من قدره، ولا يوحش قلبه من الثَّوَبان[2] إلى الحق.

وعندئذٍ يكون الرد في المسائل الدينية، سواءٌ في أصول الدين أو في فروعه، ضرباً من ضروب الحِسبة، وهي من جنس الجهاد في سبيل الله، ومن بابَتِه، ولما قيل للإمام أحمد بن حنبل: «الرجل يصوم ويصلي ويعتكف، أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع؟ فقال: إذا قام وصلى واعتكف فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو للمسلمين، هذا أفضل»[3].اهـ، وقال يحيى بن يحيى النيسابوري: «الذبُّ عن السنة أفضل من الجهاد في سبيل الله»[4].اهـ.

---

(١) انظر: إعلام الأنام؛ للشيخ عبد الله بن يابس (١٦١، ١٦٢).

(٢) ثابَ الرجُلُ، يَثُوبُ، ثَوْباً، وثَوَبَاناً: رَجَعَ، انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (ثوب) (١/ ٢٤٣).

(٣) مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٨/ ٢٣٠).

(٤) سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١٠/ ٥١٨)، ويقول العز ابن عبد السلام: «ينبغي لكل عالم إذا أُذِلَّ الحقُّ، وأُخمِلَ الصوابُ؛ أن يبذل جهده في نصرهما، وأن يجعل نفسه بالذلِّ والخَمول أولى منهما».اهـ، طبقات الشافعية الكبرى؛ للسبكي (٨/ ٢٢٨).

ولما كان الصحابة ﷺ أعمق هذه الأمة علماً، وأكمل معرفةً بالخير والشر، وأتم الناس فقهاً لمراتب الأعمال الصالحة، فقد كانت لهم الجهود المباركة، والمساعي المحمودة في الرد على المخطئ، والدفاع عن السنة، يقول أبو العباس ابن تيمية: «كان الصحابة ﷺ أعظم إيماناً وجهاداً ممن بعدهم، لكمال معرفتهم بالخير والشر، وكمال محبتهم للخير وبغضهم للشر؛ لما علموه من حسن حال الإسلام والإيمان والعمل الصالح، وقبح حال الكفر والمعاصي . . .»، إلى أن قال: «وكذلك من دخل مع أهل البدع والفجور، ثم بين الله له الحق وتاب عليه توبةً نصوحاً، ورزقه الجهاد في سبيل الله، فقد يكون بيانه لحالهم، وهجره لمساويهم، وجهاده لهم أعظم من غيره، قال نعيم بن حماد الخزاعي ـ وكان شديداً على الجهمية ـ: أنا شديد عليهم؛ لأني كنت منهم»[(١)] .اهـ.

بيد أنه قد حدث في هذا العصر من المبالغة في امتهان الرد، والإكباب على الترادِّ والتهارش بين المنتسبين إلى العلم والفقه، ما تجاوز حدود الحِظار الشرعي، والأدب العلمي، واللباقة الاجتماعية، ولربما شرَعَ الردَّادون باجتراح الردود من باب النصيحة في الدين، والاحتساب على المخالفين، ثم لا يلبث أن يصير ـ في بعض صوره ـ ديدناً لبعض المتفقهة، فيهاجمون من يخالفهم بالحق تارةً، وبالباطل تارةً.

ثُمَّت انبجست عن هذه الظاهرة صورٌ غثَّةٌ من التحزب والتعصب للأشياخ والمشهَّرين من الإسلاميين، وصار الحق عند أكثرهم ما رجحه الشيخ، بغض النظر عن دليله وتعليله. وانطبع الفقه المعاصر ـ في أحيان كثيرة ـ بطابع الفقه الشخصي، بمعنى أن يلفق الأتباع لأنفسهم مذهباً من فتاوي شيخهم، وينبني موقفهم من المذاهب الفقهية، والشخصيات العلمية، حباً وبغضاً، قبولاً ورداً، على أساس قربِ تلك المذاهب والشخصيات من آراء الشيخ وترجيحاته[(٢)]، وهو ما يجب على العلماء والمصلحين أن يسعوا في استصلاحه، وأن يبينوا أن هذا النمط من التمذهب ليس من دين الإسلام في شيء، فلقد كان من خُلُق الجاهلية الأولى أن يُحتكَر الصواب لصالح مُعَظَّم في النفوس، من السادة والكبراء[(٣)].

على أن هذا الاضطراب في مواقف الناس تجاه الخطأ والمنكَر من قِبَلِ الخاصة

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠/٣٠١ ـ ٣٠٣) مختصراً، وانظر: مجلة البيان، العدد (٩٥)، ص(٩٤)، رجب، ١٤١٦هـ.

(٢) انظر: مجلة البيان، العدد (١٠)، ص(٤)، جمادى الآخرة، ١٤٠٨هـ.

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية؛ لابن تيمية (٤/٥٤٣ ـ ٥٤٥).

والعامة قديمٌ فيهم، وقد أرجَعَ أبو العباس ابن تيمية الفتن والتعادي الواقعين في الأمة إلى ذلك، يقول: «وإذا كان الكفر والفسوق والعصيان سبب الشر والعدوان، فقد يُذنِبُ الرجل أو الطائفة، ويسكت آخرون عن الأمر والنهي، فيكون ذلك من ذنوبهم، وينكر عليهم آخرون إنكاراً منهياً عنه، فيكون ذلك من ذنوبهم، فيحصل التفرق والاختلاف والشر، وهذا من أعظم الفتن والشرور قديماً وحديثاً، إذ الإنسان ظلومٌ جهول، والظلم والجهل أنواع، فيكون ظلم الأول وجهله من نوع، وظلم كل من الثاني والثالث وجهلهما من نوعٍ آخر، ومن تدبر الفتن الواقعة رأى سببها ذلك، ورأى أن ما وقع بين أمراء الأمة وعلمائها، ومن دخل في ذلك من ملوكها ومشايخها، ومن تبعهم من العامة من الفتن هذا أصلها»[1] .اهـ، وبه يُعلَم ما للفتيا من أثرٍ في إذكاء نار الفتنة، أو في إخمادها، ذلك أن تصرف العلماء والمشايخ إنما يكون غالباً بطريق الإفتاء، أو بالبيانات الجارية مجرى الفتيا.

كلُّ أولئك كان سبباً من أسباب اضطراب الفقه المعاصر، واختلال معاييره لدى الخاصة، فضلاً عن العامة، بحيث لم يَعُد يستقيم لكثيرٍ منهم معيارٌ يؤولون إليه عند التنازع، ويحتكمون إليه عند الاختلاف، ما دام المُحَكَّم هو آراء الرجال على كل حال، ومن طبائع الآراء أن يعتورها التغير والتبدل، بل التناقض والاضطراب، ومن المحال أن يوجد عالمٌ يحوز الصواب كله، في كل حال، ومسائل الاجتهاد مأخذها مظنونٌ، فليكن إجراؤها على هذا السبيل، فإنَّ «القطع في موضع التجويز غلطٌ وجهالةٌ»[2].

الفرع الرابع: الاضطراب في الفتاوي والبيانات الجماعية

للفتيا الجماعية مكانتها الخاصة في نفوس الناس، وذلك لما يجتمع لها من المختصين في الشريعة، من أنحاء متعددة من العالم، مما أكسبها الاعتبار والاحترام، وفي عصرنا الحاضر أنشئ عددٌ من هذه المجامع، انبثقت عن مؤسساتٍ رسمية وغير رسمية، وليس هذا موضع البحث في الفتيا الجماعية المنظمة، إذ قد خصصتُ لها باباً مستقلاً في هذا البحث، لكنني أشير هنا إلى أن تلك المجامع، على الرغم مما يعترض طريقها من عقبات، إلا أنها أسهمت في ترشيد الفتيا المعاصرة، وتنظيم سيرها، وإن لم يكن على النحو المرجو.

---

(١) الاستقامة (٢/ ٢٤١).

(٢) المعلم؛ للمازري (٣/ ١١٥).

بيدَ أنه من مظاهر الاضطراب التي حَبَلَ بها العقدُ الأخير ظاهرة الفتاوي والبيانات الجماعية، التي لم تنبثق من المؤسسات الإفتائية الرسمية، وإنما يضطلع بها أفاضل «مستقلُّون» من أهل الغيرة الدينية، يتوجه إليهم الناس بالاستفتاء في قضيةٍ عامة، فيأخذون زمام المبادرة، ويصدرون فيها فتيا عامة، أو بياناً عاماً، يحمل طابعاً إفتائياً.

وليس من مؤاخذةٍ على تلك الفتاوي العامة، ما دامت صادرةً عمن يصح له الإفتاء شرعاً، مراعىً فيها أصول النظر في أمثالها من أحكام الشرع المطهَّر، وإنما يتوقف المرء عند ثلاثة أمور تتصل بهذه الظاهرة:

أولها: نظام إصدارها، إذ لا يضبط مساقها نظامٌ محدد، وإنما تخضع للظروف التي سيقت الفتيا لعلاجها، ومن ثم يمكن أن تتأثر ـ سلباً أو إيجاباً ـ بتلك الظروف.

ثانيها: مدى أهلية المضطلعين بها، خصوصاً وأنها تعالج ـ غالباً ـ قضايا كبرى، تتعارض في محيطها المدارك، وتتداخل هنالك المصالح والمفاسد.

ثالثها: من الواضح أن تلك الفتاوي والبيانات لا تنطلق من مشروعٍ إصلاحيٍّ متكامل، تكون آحادها بعضاً من سلسلةٍ متساوقة، للإصلاح الديني الشامل، تؤسِّسُ له مؤسساتٌ علميةٌ راشدة، بل هي ردود أفعال، يُتوخى من خلالها معالجة أزمة واقعة، تحل بالمسلمين هنا أو هناك، وبهذا يقع الخلل على المدى الطويل، وإن خالَه الناس علاجاً وقتياً، لأزمةٍ عارضة، إذ تتحول هذه الفتيا من جوابٍ لمسألة مشكلة، إلى مجرد مسكنات قصيرة المدى.

إن التأسيس لهذه الفتاوي والبيانات الجماعية والتأصيل لها لمن الأهمية بمكان، حفظاً للشريعة من التجزئة والتعضية[1]، وصوناً لمناهج الفكر من الانحراف والاضطراب، وعصمةً للمسلمين من الاختلاف والافتراق.

المطلب الثاني

أسباب الاضطراب في الفتيا المعاصرة

تمهيد:

تقدم آنفاً البحثُ في مظاهر اضطراب الفتيا المعاصرة، وتجليات ذلك، سواءٌ على صعيد المصطلحات، أو طرق الاستدلال، أو أساليب الردود العلمية، وأخيراً

---

(١) التعضية: التفريق، مأخوذٌ من الأعضاء، تقول: عضَّيتُ الشيءَ، تعضيةً، فرَّقتُه، انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (عضا) (١٥/ ٦٨).

الفتاوي والبيانات الجماعية، وفي هذا المطلب ننتقل من استشراف تجليات هذه الظاهرة، إلى النفوذ إلى مسبباتها والعوامل المؤثرة في وجودها واستمرارها، وصولاً إلى تبيُّن الحلول المناسبة لعلاجها، كي لا يبقى الكلام في حيز التلاوم والتشكي، والإبقاء على الواقع على ما هوَ بِه.

ولا يفوتني هنا أن أذكِّر بأن جملة العوامل المسببة لاضطراب الفتيا المعاصرة عائدةٌ إلى **التساهل والتهاون بشأن هذه الوظيفة الدينية**، والتساهل في شأن الإفتاء، نذيرُ فسادٍ واضطرابٍ عريض، وقد أفتى غير واحدٍ من الفقهاء بهجر المفتي المتساهل[١]، وفسَّروا التساهل بأحد أمرين[٢]:

أولهما: التسرُّع: بأن لا يتثبت، ويُسرِع بالفتيا قبل استيفاء حقها من النظر والفكر، قالوا: «وربما يحمله على ذلك توهُّمُه أن الإسراعَ براعةٌ، والإبطاءَ عجزٌ ومنقصة، وذلك جهلٌ، ولأن يبطىء ولا يخطىء، أجملُ به من أن يعجَلَ فيَضِلَّ ويُضِل»[٣].

ثانيهما: التحيُّل: بأن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحظورة، أو المكروهة، والتمسك بالشُّبَه للترخيص على من يروم نفعَه، أو التغليظ على من يريد ضره، قالوا: «ومن فعل ذلك هانَ عليه دينه، نسأل الله العافية والعفو»[٤].

والذي يتلخص من خلال التأمل في ظاهرة الاضطراب في الفتيا، أن وراءها أسباباً كثيرة، أهمها: دخول غير المختصين، وتجاوز الأصول والقواعد الخاصة بالفن، وغربة الدين في دياره، وفيما يأتي بيان هذه الأسباب:

الفرع الأول: دخول غير المختصين

جرَت سنة السلف المتقدمين على أن تُبحَث المسائل الفقهية من لدن المختصين في هذا الفن، وألَّا يتقحَّمَ ميدانَ البحث الفقهي والسجال العلمي، إلا من توفر على آلات النظر وأدواته، وشدا في علوم الاجتهاد وشارَك، ذلك أن القول في الفتيا - عندهم - موقوفٌ على الحائزين رتبة الاجتهاد، ولا بد للاجتهاد من «مجتهد»

---

(١) انظر: فتاوى ابن الصلاح (١/ ٤٦، ٤٧)، ومواهب الجليل؛ للحطاب (٦/ ٩١، ٩٢).

(٢) فتاوى ابن الصلاح (١/ ٤٦، ٤٧)، وقارن بما في التقرير والتحبير؛ لابن أمير حاج (٣/ ٤٥٥).

(٣) فتاوى ابن الصلاح (١/ ٤٧).

(٤) فتاوى ابن الصلاح (١/ ٤٧)، ومواهب الجليل؛ للحطاب (٦/ ٩١، ٩٢).

بالضرورة، وقد قالوا في معنى الاجتهاد: «بذل **المجتهد** وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»[(١)]، فالمدار إذن على وصف الاجتهاد، وهي ملكةٌ علميةٌ خاصة، ومرتبةٌ في الفقه عالية، لا يَتسنَّمُها إلا من تدرج في رتب التفقه، ومَرَنَ في مسائل الفقه تأصيلاً وتنتيجاً[(٢)]، ولهذا قال ابن الهمام في تعريفه: «بذلُ الطاقة من **الفقيه** في تحصيل حكمٍ شرعي، عقلياً كان أو نقلياً، قطعياً كان أو ظنياً»[(٣)].اهـ، يشير إلى أن ما هنالك من مآخذ الأحكام، في عموم المسائل، قطعيها وظنيها، لا يقتدر على التعامل معها إلا **الفقيه**، وليس كلُّ مشتغلٍ بالفقه فقيهاً[(٤)].

أما من كان دون هذه المرتبة، من طلبة العلم، وصغار المتفقهة، فواجب هذا النمَط ما قرره القاضي عياض، وهو الاهتداء بنظر من فوقه من الأعلَمِين؛ لأنه «لو ابتدأ الطالبُ في كل مسألةٍ فطلَبَ الوِقافَ على الحق منها بطريق الاجتهاد، عسُرَ عليه ذلك، إذ لا يتفق له إلا بعد جمع خصالِه، وتناهي كمالِه»[(٥)].

وعلى هذا السمت اطَّردت مسيرة الفقه لدى المتقدمين[(٦)]، فكان يتلقى الجاهل من العالم، ويتتلمذ غير المختص في كل فنٍّ لأهله، وربما وُجد عالمان، يأخذ كل واحدٍ منهما عن صاحبه ما يحسنه، كما أخذ الإمام أحمد من الشافعي الأصولَ وفقهَ الحديث، وأخذ الشافعيُّ عنه الحديث تصحيحاً وتضعيفاً، وقال أحمد: «قال الشافعي: يا أبا عبد الله إذا صح الحديثُ عندكم عن رسول الله ﷺ فأخبرونا نرجع إليه»[(٧)]، وقال أحمدُ أيضاً: «كان الفقهُ قفلاً على أهلِه؛ حتى فَتَحَه اللهُ بالشافعي»[(٨)].اهـ، وقال أحمدُ أيضاً: «لولا الشافعيُّ ما عرفنا فقهَ الحديث»[(٩)].اهـ.

بل قد نص الشافعي على أنه ينبغي للعالم أن يقول للناس: «لا تستفتوا فلاناً فإنه

(١) المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٣٥٠).
(٢) التنتيج: التفريع، وأول من نطق بها بهذا المعنى بحسب ما وقفتُ عليه: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي (ت٥٤٤هـ)، في ترتيب المدارك (١/ ٧٧).
(٣) التقرير والتحبير (٣/ ٢٩١).
(٤) يقول القاضي عياض: «ولا يترك المقلِّدُ الأعلمَ، ويعدل إلى غيره، وإن كانَ يشتغلُ بالعلم».اهـ [ترتيب المدارك (١/ ٧٦، ٧٧)].
(٥) ترتيب المدارك (١/ ٧٨).
(٦) انظر: فتح القدير؛ لابن الهمام (٧/ ٢٥٦)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٤٦).
(٧) طبقات الحنابلة؛ لابن أبي يعلى (٢/ ٥١).
(٨) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق بإسناده (٥١/ ٣٤٥).
(٩) أخرجه أيضاً ابن عساكر في تاريخ دمشق بإسناده، في الموضع المشار إليه قبله.

لا يحسن الفتوى»، معلِّلاً بأن هذا نصحٌ للناس، قال: «وليس هذا بعداوةٍ ولا غيبة، إن كان يقوله لمن يخاف أن يتبعه، ويخطىء باتباعه»[١]. اهـ.

وفي عصرنا الحاضر تداعى المتكلمون في الفقه إلى فتح باب الاجتهاد، نظراً لما فُتح على الناس فيه من الوقائع الجديدة، التي لا يُعرف لها في السلف الماضين مثال، وما من شكٍّ في أنه لا يسَع الناس في هذا العصر إلا هذا، بعد أن غبَرَ زمانٌ ضعفت فيه الملكة الفقهية، وصار أكثر المنتسبين إلى العلم من المسلمين من أهل التقليد المذهبي.

غير أنه قد كدَّرَ صفو هذه الدعوة أنْ دخَلَ في هذا الشأن من ليس منه بسبيل، بدعوى أنه «لا كهنوتَ في الإسلام»، وأن العامة لهم الحق في الفصل في الأحكام، بدليل قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وأن التجديد في الدين سنةٌ إسلامية، بدليل حديث: «**إنَّ الله يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مائةِ سنة، من يجدد لها دينها**»[٢]، وقد صنَّفَ دعاةُ التحرر في ذلك تصانيف، وعقدوا لأجله الندوات، وأنشأوا في سبيله المؤسسات والجمعيات، وآخر هذه السلسلة الجريئة المؤتمر الذي عُقد في العاصمة الفرنسية «باريس»، في (١١ أغسطس، ٢٠٠٣م)، وابتغى منظِّموه بحث «السبل العملية لتجديد الخطاب الديني»[٣] كما عبَّروا، وخلصوا إلى ما أسموه «إعلان باريس حول سبل تجديد الخطاب الديني»، والغريب أن عامة المشاركين في هذا المؤتمر من غير المختصين في الشريعة، بل هم من خصومها الألدَّاء[٤].

لقد كان لدخول غير المختصين في علوم الشريعة مجال الفتيا، واجترائهم على البحث فيما لا يحسنون من المسائل الكبار؛ أثره السيء في الحركة الفقهية بعامة،

(١) مغني المحتاج؛ للشربيني (٤/ ٤٣٥).

(٢) أخرجه أبو داود برقم (٤٢٩١) (٤/ ١٠٩)، والحاكم برقم (٨٥٩٢) (٤/ ٥٦٧)، وصححه جماعة منهم: العراقي والسخاوي والسيوطي والألباني، انظر: فيض القدير؛ للمناوي (٢/ ٢٨٢)، والمقاصد الحسنة؛ للسخاوي (١٢٢)، والسلسلة الصحيحة؛ للألباني برقم (١٨٧٤).

(٣) عقد المؤتمر بدعوة من مركز القاهرة لحقوق الإنسان، وبتمويلٍ من الاتحاد الأوروبي، انظر: جريدة الوطن الكويتية، الصادرة في (٣٠/ ٩/ ٢٠٠٣م).

(٤) يقول الأستاذ فهمي هويدي: «حين ألقيت نظرة على المشاركين في اللقاء (٢٩ شخصاً، دُعوا من ٨ أقطار عربية)، وجدتُ أن ٨٥٪ منهم من غلاة العلمانيين والشيوعيين السابقين، أحدهم اعترض مرةً على ذكر اسم الله في مستهل بيانٍ صدر عن مؤتمر عقد في صنعاء». اهـ من المقالة المشار إليها أعلاه.

وعلى المجال الإفتائي بخاصة، ويعزو الدكتور حسن الشاذلي الفوضى الفقهية المعاصرة إلى «ولوج باب الاجتهاد من لم يكن من أهلِه، ولم تتوافر فيه شروطه، وقد كثُرَ ذلك في هذا العصر، إما لجرأة على الدين، أو بغية للشهرة، أو حب للظهور، وتطلُّع إلى سلطة أو مال، أو مسايرة لأفكار فاسدة، ومصطلحات براقة»[1]. اهـ.

الفرع الثاني: تجاوز القواعد والأصول

من نافلة القول أن لهذه الشريعة المباركة أصولاً وقواعد حاكمة، ومراعاة تلك المعايير باعتدال تضبط النظر الفقهي، وترشِّد حركة الفتيا، وتجاوزها إهمالاً لها، وردُّها تكذيباً لها؛ من أسباب اضطراب الحال ومُرُوجِه، قال ابن القيم: «مَن ردَّ الحقَّ مَرَجَ عليه أمرُه، واختلط عليه والتبس عليه وجه الصواب فلم يدر أين يذهب، كما قال تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ فَهُمْ فِىٓ أَمْرٍ مَّرِيجٍ ۝٥﴾ [ق: ٥]»[2]. اهـ.

ومكمن الخلل في هذا الموضع أن بعض من يتصدر للفتيا والبحث في الأحكام يهملون مراعاة هذا الأصل تارةً، أو يبالغ في الاستمساك ببعض القواعد، بما يخرجها عن سياقها الصحيح تارةً أخرى، فها هنا إذن نوعان من الخلل: إهمالٌ وإعمال؛ أي: إما إهمالٌ للقواعد، أو المبالغة في إعمالها، وفيما يأتي بيان هذين النوعين:

أ ـ إهمال القواعد:

لا شك في أهمية مراعاة المفتي في فتياه للقواعد والأصول الفقهية، لتكون فتياه مصوَّبةً متسقة مع جملة أحكام الشرع، وقصور الفتيا عن درك القواعد والأصول منتجٌ لفتيا شاذةٍ، تلوح عليها علائم النكارة لأول وهلة، وإن خالها قائلها صحيحة مقتعدة، وقد برزت ظاهرةُ الفتاوي الشاذة في هذا العصر، لمَّا حصَل التوسُّع في مناهج التفقه والتلقي، وأصبح الطالب يتلقن الفقه مقارناً بين المذاهب المختلفة، فتُعرض الأقوال المختلفة أمامه كعرضِ الحصير عُوداً عوداً، لا يُستثنى من ذلك الروايات الضعيفة والشاذة، مع إغفالٍ بيِّنٍ لاختلاف مناهج الاستنباط بين

---

(١) الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي (٤٠)، بحثٌ مقدم إلى ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، كلية الشريعة، جامعة الإمارات، ١١ ـ ١٣ شعبان ١٤١٧هـ.

(٢) إعلام الموقعين (٢/ ٢٤٥).

المذاهب[١]، وهذه الطريقة قد أسهمَت في استطلاق الأسس المنهجية التي ابتُني عليها الفقه المذهبي[٢]، وأصبح الفقه المعاصر يعاني مما يمكن أن نسميه «الفراغ التأصيلي»، واكتفى كثيرٌ من الباحثين في الشرعيات، والمتكلمين بلسان الشريعة؛ بأن يوافقَ قولُه قولَ أحدٍ من الفقهاء، ولو ضعُفَ المأخذ، ما دام يحقق في نظره مصلحةً ما[٣]، وأكثر من هؤلاء جُرأةً من يبتغي استحداث قولٍ لم يُسبَق إليه، باسم المصلحة أو التجديد الفقهي.

والمخرج من هذا المأزق لا يكون إلا بالرجوع إلى القواعد المنهجية للتفقه، فالفقه صناعةٌ مقنَّنةٌ، لا أقاويل مبثثة[٤]، وفي هذا الصدد يقول ابن رشد الحفيد: «كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأَفقَهَ هو الذي حفظ مسائلَ أكثر، وهؤلاء عَرَضَ لهم شبيهُ ما يعرِض لمن ظنَّ أن الخفَّافَ هو الذي عنده خِفَافٌ كثيرةٌ، لا الذي يقدر على عملها، وهو بيِّنٌ أن الذي عنده خفافٌ كثيرةٌ سيأتيه إنسانٌ بقدمٍ لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانِع الخفافِ ضرورةً، وهو الذي يصنع لكل قدم خفاً يوافقه، فهذا هو مثالُ أكثر المتفقهة في هذا الوقت»[٥].اهـ.

وها هنا مثالان يتضح بهما المقصود:

المثال الأول: ما أفتى به أحد المغاربة المعاصرين، وهو الشيخ خليل المومني، حيث سئل: هل تجوز صلاة التراويح مع إمام مكة بواسطة التلفاز؟ فأجاب بالجواز،

---

(١) هذا موطن الخلل، فمجرد العناية بعلم الخلاف العالي، أو ما يسمى بلغة العصر «الفقه المقارن»؛ لا إشكالَ فيه، بل هو ضروريٌّ للمتأهل، لكن يرد الخلل من التبسُّطِ فيه، أمام المبتدئين ومن في حكمهم، دون رعيٍ للقواعد المنهجية للمذاهب المختلفة.

(٢) ولعل هذا المنهج جاء ردةَ فعلٍ لما كان سائداً في عصر التمذهب، من اعتماد المختصرات الفقهية، التي عزى إليها ابن خَلدُون التعقيد والالتباس الواقع لدى المتفقهة في تلك العصور [المقدمة (٥٨٨)]، وكلا طرفي قصدِ الأمور ذميمُ، فكما أن **المختصرات** تُزحِمُ المعاني على الذهن، فيختلُّ تصوره، فكذا استعراض الأقاويل المتناقضة في المسألة أمام المتفقهة، تشتِّتُ الفكر، فلا ينضبط له أصلٌ، ولا تطَّرد له قاعدة، ولا ينفتح له مصطلح.

(٣) وأنصار هذا المنهج موجودون، سواءٌ في مجال الإفتاء، أو مجال تقنين الشريعة، يقول الشيخ محمد مصطفى المراغي ـ عفا الله عنه ـ للجنة تنظيم الأحوال الشخصية: «ضعوا من المواد ما يبدو لكم أنه موافق للزمان والمكان، وأنا لا يعوزني بعد ذلك أن آتيكم بنص من المذاهب الإسلامية يطابق ما وضعتم».اهـ، تراجم الأعلام المعاصرين؛ أنور الجندي (٤٢٨).

(٤) بثَّ الخبَرَ: نشَرَه وفرَّقَه، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (بثث) (٢١١).

(٥) بداية المجتهد (٢/ ١٧٠، ١٧١).

وقال: «قرأتُ كتاباً للشيخ أحمد بن محمد بن الصديق الغماري، أجاز فيه الصلاة خلف المذياع، أما التلفاز في حياة الشيخ فكان نادراً جداً، ولهذا تحدث عن المذياع بالخصوص، مع أن التلفاز أقرب من المذياع، أجاز الصلاة خلف المذياع بشروط ذكرها في كتابه . . .»، إلى أن قال: «فمن صلى خلف التلفاز بشروطه فصلاته صحيحة»[1]. اهـ. ولم يذكر لنا هذا المفتي أدلةً على ما قال، ولا شروط الصلاة خلف التلفاز، وإنما أحال على الكتاب المذكور.

وبغض النظر عن تفاصيل المسألة، ودون الخوض في تفصيل الفقهاء شروطَ اقتداء المأموم بإمامه، إذ هي مبحوثةٌ في محلها من كتب الفروع، إلا أن المهم هنا بيان مخالفة هذه الفتيا للقواعد الفقهية العامة، ومقاصد هذا الباب من أبواب الفقه.

فإن مقتضى الجماعة المأمور بها في الصلاة؛ أن يوجد تناسبٌ مكانيٌّ بين المأموم وإمامه، ليحصل المقصود وهو الاجتماع، وعدم التفرق، ومما هو متقررٌ في قواعد الفقه أنَّ «الأمور بمقاصدها»[2].

ومن ثمَّ فقد اشترط الفقهاء أن «يجتمع المأموم والإمام في مكانٍ واحد، فلا يَبعُد تخلفه، ولا يكون بينهما حائلٌ، لتحصل نسبة الاجتماع»[3]، وألا يوجد ما يمنع الاستطراق والمشاهدة[4]، والظاهر أنهم إنما اعتبروا المشاهدة لكونها وسيلةً إلى اجتماعهما في المكان، فالمقصود الاجتماع، وما اشتراط إمكان النظر إلا وسيلةٌ لتحقيق هذا المقصد، وهذه مقدمةٌ مسلَّمة، تنتج أنَّ من اعتبر المشاهدة دون الاجتماع، فقد أخلَّ بمقصد الباب، وضادَّ مراد الشارع، واختبَطَ في الفتيا.

ومَنْ تَوَسَّع من الفقهاء في معنى الاقتداء، وذهب إلى التسامح في بُعد المسافة بين المأموم وإمامِه؛ أناطَ المسافة المؤثرة بالعرف، قال ابن قدامة: «معنى اتصال الصفوف أن لا يكون بينهما بُعدٌ لم تجر العادة به، ولا يمنع إمكان الاقتداء»[5]. اهـ.

والصلاة خلف التلفاز لا تسمى صلاة جماعة، لا لغةً، ولا شرعاً، ولا عرفاً، ومن أفتى بها فقد «تهوَّرَ قبلَ أن يتصوَّر»[6].

---

(١) الفتاوى البدرية؛ لخليل المومني (٢٠٦، ٢٠٧)، دار الرشاد، الدار البيضاء، ط أولى، ١٤١٨هـ.

(٢) انظر ص(٣٩٦) من هذا البحث.

(٣) الوسيط؛ للغزالي (٢/ ٢٣١).

(٤) المغني؛ لابن قدامة (٢/ ٢٠).

(٥) المغني (٢/ ٢٠).

(٦) هذا الوصف مستفادٌ من الشيخ محمد بن الحسن الحجوي لمن أفتى في عصرِه بأن الورق النقدي من جنس العُروض، فردَّ عليهم بأنها صكوك دَين، وقال فيهم: «هذا نشأ عن عدم=

المثال الثاني: قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، هي مما استقرَّ عليه الفقه الإسلامي، وقام بها على سوقه[(١)]، لكننا نجد بعض المعاصرين يحاولون هدم هذا الأصل، ابتغاء محاصرة النصوص الشرعية، بحيث لا يبقى لها في واقع الناس اليوم حجيةٌ تذكر، فكل نصٍّ يخالف ما قرروه يمكن أن يعارضوه بأنه قضيةُ عين لا عموم له، وأنه نزل على سبب، والعبرة بخصوص الأسباب، وهذا ما صرَّح به غير واحدٍ من العصرانيين[(٢)]، حتى غدا من أعظم أصولهم، وقد قال بدر الدين الزركشي: «مما عُرف بالضرورة من دينه ﷺ أنَّ كلَّ حكم تعلَّق بأهلِ زمانه؛ فهو شاملٌ لجميع الأمة إلى يوم القيامة»[(٣)].اهـ، والضرورية التي قررها الشيخ منصوصةٌ في كتابِ الله في غير ما آية، منه قوله تعالى: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الأعراف: ١٥٨]. يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «فعموم الشريعة لسائر البشر، في سائر العصور؛ مما أجمع عليه المسلمون، وقد أجمعوا على أنها مع عمومها صالحةٌ للناس في كل زمانٍ ومكان»[(٤)].اهـ.

وليس بخافٍ أن ادعاء تخصيص النصوص الشرعية بعصر النبوة، فضلاً عن كونه دعوى لا يسندها شرعٌ صحيح، ولا نظرٌ رجيح، هو مرقاةٌ لإلغاء الشرائع، وإبطال حجية أدلتها، إذ لا يعجز أحدٌ من الناس يروم ردَّ هذا النص أو ذاك؛ أن يدعي تخصيصه بزمانٍ أو مكان ما.

= اعتناء أهل العلم بأحوال زمنهم، وتهوُّرهم في الأحكام قبل تصوُّرِهم».اهـ من رسالته: الأحكام الشرعية في الأوراق المالية، أو إثمد الآفاق بوجوب الزكاة من عين الأوراق، نشرها سعيد بنسعيد العلوي ضمن كتابه: الاجتهاد والتحديث، دراسة في أصول الفكر السلفي المغربي (١٧٠)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط ثانية، ١٤٢١هـ.

(١) ما وجد في كتب الأصول من حكاية الخلاف بينهم في هذه المسألة لا يتعلق بتقرير عموم الشريعة ولزوم أحكامها لعامة المكلفين، وإنما الخلاف في اندراج الوقائع تحت النص هل يكون بمنطوقه أم بمفهومه، وانظر: ص(٦٤) من هذا البحث.

(٢) انظر أيضاً: التجديد في الفكر الإسلامي؛ د. عدنان محمد أمامة (٤٤٠ ـ ٤٤٣)، دار ابن الجوزي، الدمام، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

(٣) البحر المحيط (٣/١٨٣).

(٤) مقاصد الشريعة (٩٢).

ب ـ المبالغة في إعمال القواعد والأصول:

مما تقرر في علم القواعد أن قواعد الفقه أغلبية، ومن ثمَّ عبروا عن القواعد بقولهم: «هي الأمر الكلي، الذي تنطبق عليه جزئيات كثيرة، تُفهم أحكامها منه»[١]؛ أي: أنه لا يسري الحكم فيها إلى جميع الجزئيات المندرجة تحت عمومها اللفظي، ولهذا كان لكل قاعدةٍ شواذ، والعناية بهذه الشذوذات الجارية مجرى الاستثناء من قواعد الفقه بالغ الأهمية بالنسبة للفقيه والمفتي.

وقد اعتنى الفقهاء[٢]، وبالأخص المصنفون في القواعد الفقهية؛ بذكر الاستثناءات الواردة على كل قاعدة، وربما ذكروا لبعض القواعد مستثنىً من المستثنى، وذلك كما في قاعدة «الظن لا ينقض بالظن»[٣]، وقاعدة «الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد»[٤]، فقد قرروا أن الحكم المبني على الظن والاجتهاد لا يجوز نقضه، خشية الإفضاء إلى التسلسل[٥]، إذ «لو جاز فسخه؛ لجاز فسخُ الثاني والثالث، ولا يقف إلى حدٍّ»[٦]، فتفوت بذلك مصلحة نصب الحاكم، ثم استثنوا من هذه القاعدة مسائل، يُنقَض حكمها، كما لو اجتهد فخالف نصاً، أو إجماعاً[٧].

ثم إنهم استثنوا من هذا المستثنى: ما لو كانت المخالفة لمعارضٍ راجح، كالحكم بصحة عقد القراض والسلَم والقرض ونحوها، قالوا: فهذه العقود جاءت على خلاف النصوص والأقيسة والقواعد، لكن حُكم بصحتها لمعارضٍ أرجح، وهو الأدلة الخاصة، فإن الأدلة الخاصة من سنة النبي ﷺ مقدمة على الأدلة العامة والأقيسة والقواعد[٨].

---

(١) مقدمة الأشباه والنظائر؛ لتاج الدين ابن السبكي.

(٢) انظر مثلاً: أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري؛ للإمام أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي (٢/١٠١٩، ١٠٢٠).

(٣) إيضاح المسالك؛ للونشريسي (٦٣)، الإسعاف بالطلب؛ للتواتي (٣٧).

(٤) المنثور؛ للزركشي (١/٩٣)، الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (١٠١).

(٥) انظر: المنثور؛ للزركشي (١/٩٣).

(٦) تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية؛ د. الصادق بن عبد الرحمٰن الغرياني (٣٣).

(٧) المرجع السابق (٣٣).

(٨) شرح المنهج المنتخب؛ للمنجور (٣٣)، وأنبه هنا أنَّ للإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم طريقاً أخرى في بحث هذا الموضع من الفقه، فهما لا يريان شيئاً من مسائل الشريعة يخالف القواعد والقياس أصلاً، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأحكام بحكم يفارق به نظائرَه؛ فلا بد أن يختص ذلك النوعُ بوصف يوجب اختصاصه بالحكم، ويمنع مساواته =

وللمبالغة في إعمال القواعد صورٌ كثيرة في عصرنا لكنني أكتفي بمثالين لذلك:

المثال الأول: قاعدة «المشقة تجلب التيسير»[(١)]، وهي من القواعد الكبرى المقررة فقهاً، لكن بعض المعاصرين قد بالغ في الأخذ بالأيسر في كل ما وقع فيه خلافٌ بين أهل العلم[(٢)]، حتى أفضى بهم ذلك إلى ما يشبه تتبع الرخص، ووجهُ المبالغة هنا أن القاعدة تنصُّ على أنَّ موجِب التيسير هو المشقة المعتبرة، وقد قرر أهل العلم أن المعتبر هنا نوعٌ خاصٌّ من المشاق، وهي المشقة غير المعتادة، وهذه مسألةٌ نسبيةٌ، وهي تختلف في كل عملٍ بحسبه، فالمشقة المبيحة للتيمم في البرد، ليست كالمشقة المبيحة لترك الحج بنفسه، وهذه الأخيرة ليست كالمشقة المبيحة لترك الجهاد في سبيل الله إذا تعيَّن، بل هي دونها، وهكذا[(٣)].

ووجهٌ آخر من أوجه الاضطراب في هذه القاعدة أن نجد قولين معاصرين متناقضَين، كلٌّ منهما يحتجُّ بهذه القاعدة نفسها، وذلك كما في مسألة حكم البيع بالتقسيط، فإن جمهور المعاصرين على جوازها، وذهب بعضهم؛ كالشيخ محمد ناصر الدين الألباني إلى تحريمها، مقرراً أنها حيلةٌ إلى الربا، وقال: «اعلم يا أخي المسلم أن هذه المعاملة التي فشت بين التجار اليوم، وهي بيع التقسيط، وأخذ الزيادة مقابل الأجل، وكلما طال الأجل زيد في الزيادة، إن هي إلا معاملةٌ غير شرعية، من جهة منافاتها لروح الإسلام، القائم على التيسير على الناس . . .»[(٤)].اهـ.

= لغيره، لكن الوصف الذي اختص به ذلك النوع قد يظهر لبعض الناس، وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كلُّ أحد، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس؛ فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر، وحيث علمنا أن النص ورد بخلاف قياس؛ علمنا قطعاً أنه قياسٌ فاسدٌ، بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، ولكن يخالف القياس الفاسد، وإن كان بعض الناس لا يعلم فساده، انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٢/٣).

(١) المنثور؛ للزركشي (٣/١٦٩)، الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٧٦).

(٢) قارن بـ: الاجتهاد بين مسوغات الانقطاع وضوابط الاستمرار؛ د. محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ (٩٨).

(٣) للفرق بين المشقة المعتبرة في الشريعة، والمشقة غير المعتبرة؛ انظر: الفروق؛ للقرافي (١/١١٨ ـ ١٢٧)، وهو الفرق الرابع عشر.

(٤) السلسلة الصحيحة (٥/٤٢٦).

ووجه الغرابة هنا أن الشيخ قلَبَ الاستدلال، وجعل مستند الإباحة لهذه المعاملة دليلاً لمنعها[١]، ولا يخفى على مطَّلعٍ على واقع الناس أن القول بإباحتها أدنى إلى قاعدة التيسير، وألصق بمقاصد الحنيفية السمحة، ولهذا فقد أثارت هذه الفتيا جدلاً كبيراً بين عامة الناس[٢]، خصوصاً أنه قد شهَّرَها تلاميذ الشيخ ومقلِّدوه، يقول أحدهم: «وقد شاع نوعٌ جديدٌ من البيع، هو بيع التقسيط، بأن يجعل البائع لبضاعته ثمنين، أحدهما نقداً، والآخر إلى أجل، ومن الطبيعي أن يكون الثمن المؤجل أكثر من المعجل، وهذا نوعٌ آخر من حيل الربا أيضاً، وإن كان أفتى بعض المشايخ بحله، وأجازه عامة مشايخ السعودية مع الأسف»[٣].اهـ، فهو ينكر على جماهير المعاصرين إباحة هذا النوع من البيوع، مع أنه نوعٌ من بيع الأجل، المشمول بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقد جرى عمل المسلمين عليه قديماً وحديثاً، والقاعدة أنَّ «أمور المسلمين محمولةٌ على السداد والصلاح، حتى يظهر غيره»[٤].

ولو غضضنا الطرف عن تفصيل القول في هذه المسألة، مما ليس هذا موضعه، إلا أن الغرض من الإشارة إليها بيان وجه الخطأ عند المانعين، وهو وضع تلك القاعدة الفقهية في غير موضعها، وهو أحد مظاهر الخلل في الاستدلال.

المثال الثاني: قاعدة المصالح، ولا إشكال في مراعاة المصالح بضوابطها

(١) هذا من وجهة نظري، وإلا فللشيخ أن يقول: مقصودي التيسير على الناس بوضع الديون عنهم، وتقليل العوائد المترتبة في ذممهم جراء بيع التقسيط، إلا أن المتأمل يجد أن هذا القول أكثر مشقة وعسراً على الناس من إباحة بيع التقسيط، وعلى كل حال فالمقصود بيان وقوع الخلاف والتوسع فيه، بين فريقين دعواهما واحدة، وهذا من تغير الأحوال.

(٢) انظر: الوهم والتخليط؛ للزبير دحان أبو سلمان (٧)، مطبعة إليت، سلا، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

(٣) بدعة التعصب المذهبي؛ لمحمد عيد العباسي (١٨٦).

(٤) أصول الكرخي (١٢)، مطبوع ضمن مجموعة قواعد الفقه، لجامعها المفتي محمد عميم الإحسان، كراتشي، ١٩٨٦م، وانظر: أصول البزدوي (٣٦٨)، حاشية ابن عابدين (٢/ ١٤١)، فتاوى السبكي (٢/٥٣٨)، وهي قاعدة صحيحة تؤيدها أدلة رجيحة، منها حديث عائشة ﵂ أن ناساً قالوا: يا رسول الله، إن قوماً يأتوننا باللحم لا ندري أذكر اسم الله عليه أم لا؟، قال: «**سموا عليه أنتم وكلوا**»، قالت: وكانوا حديثي عهد بالكفر، أخرجه البخاري، قال ابن كثير في تفسيره (٢/ ١٧٠): «فأمرهم بالاحتياط بالتسمية عند الأكل، لتكون كالعوض عن المتروكة عند الذبح إن لم تكن وجدت، وأمرهم بإجراء أحكام المسلمين على السداد».اهـ.

المحددة في موضعٍ سابق، إلا أنه قد وقع لبعض المعاصرين إيغالٌ في اعتبار المصالح، ولو كانتْ مما ثبت إلغاؤه بالشرع، بإجماع الفقهاء، وذلك مثل هذه الفتيا التي صدرت عن شيخ الأزهر الدكتور محمد سيد طنطاوي عام (١٤١١هـ)، حين سئل عن الحكم الشرعي في التعامل بأذونات الخزينة، فأجاب بأنها «حلالٌ، والأرباح التي تأتي عن طريقها حلالٌ»، «حيث إن الأغراض التي صدرت من أجلها هذه الأذونات أغراضٌ شريفةٌ ونافعةٌ . . .»، «وحيث إن تحديد نسبة الربح، أو العوائد مقدماً لا يوجد ما يمنع منه شرعاً، ما دام هذا التحديد قد تمَّ بالتراضي المطلق والمشروع بين طرفي التعامل»[(١)].

وغنيٌّ عن القول أنَّ تعليل الحِلِّية بشرف الغرض، واشتمال العقد على المنفعة؛ لا ينتهض للقول بإباحة الإقراض بشرط الزيادة، ذلك أن هذا هو الربا الصراح[(٢)]، وهو ما لا يحِلُّه التراضي بين طرفي العقد، ولا يبيحه اشتماله على منفعةٍ، والغاية ـ في الشريعة ـ لا تسوِّغ الوسيلة، ولو أن الشيخ أرشد السائل إلى ما أقرَّه مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة قبلَ ذلك؛ أي: في عام (١٤٠٨هـ)، من صيغة صكوك المقارضة[(٣)]، وهي الصيغة البديلة للسندات الربوية، لكان خيراً وأقوم قيلاً.

وبأمثال هذه الآراء الغريبة يضطرب حبل الفقه المعاصر، وتنتابُه غيثرةٌ[(٤)] تتمدَّد كلما تجاوزنا القواعد والأصول، ولا يغني عنا شيئاً أن نكون محفوزين بتوفير المنفعة القريبة، ولا بد بعد هذا من حركةٍ تصحيحيةٍ، تستمدُّ مشروعيتها من ردِّ الاعتبار لفقه الشريعة، ذلك الفقه الذي يتأسس على صحيح النصوص، وعريقِ الأصول، ومتين القواعد.

الفرع الثالث: غربة الدين

منذ أن بدأ الضعف يدِبُّ في جسد الدولة العثمانية، إلى يومنا هذا، مروراً بسقوط

---

(١) وقد أثبت الدكتور هذه الفتيا الغريبة في كتابه: معاملات البنوك وأحكامها الشرعية؛ د. محمد سيد طنطاوي (٢٢٥، ٢٢٦).

(٢) تقدم نقلُ الإجماع على تحريم القرض بفائدة، انظر ص(٤١٥) من هذا البحث.

(٣) انظر: نص القرار في الاقتصاد الإسلامي؛ د. علي السالوس (٢/ ٧٢٤ ـ ٧٣٠)، والمقصود بصكوك المقارضة كما في نص القرار المشار إليه: أدوات استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال القراض ـ المضاربة ـ، بإصدار صكوك ملكية، برأس مال المضاربة، على أساس وحدات متساوية القيمة.

(٤) اضطراب شديد.

الخلافة، وتمزُّق الأمة إلى دويلات، دخل المسلمون في حالٍ من التردي والتمزُّق، لا يخفى أثره على مناحي الحياة كلها، حيث حصَلَ الفصام النكد بين الشريعة والحياة، وأُقصيت شريعة الإسلام عن الحكم إلا ما شاءَ الله، وعادَت غريبةً في كثيرٍ من ديار المسلمين، وقد استتبع هذا الإقصاءُ ارتباكاً في حركةِ الفقه، وخلخلةً في مناهج التفقه، وقد سَرَى هذا الضعف على عدة مستويات، منها:

أ ـ على مستوى المرجعية الإسلامية: حيث نرى فئاتٍ عريضة من أبناء الأمة تعتزي إلى مرجعيات أخرى، لا صلةَ لها بالمرجعية الشرعية، وهي مصادر التشريع، والمترجمون عنها، وهم الفقهاء، بالإضافة إلى استمرار تردِّي صلة تلك الفئات بالمرجعية الإسلامية، والتأبِّي على الإذعان لها، وتوثيق الصلة بها.

ومما يزيد هذا المرض علةً؛ النقص الشديد في العلماء المؤهلين للفتيا، الباذلين أوقاتهم للمستفتي الجادي[1]، حتى إنه ربما وُجد الإقليمُ الكبير في ديار المسلمين؛ ليس فيه من يصلح للفتيا، كما يوجد في أطراف البلاد الإسلامية، فضلاً عن الأقليات الإسلامية خارج ديار الإسلام، مما يفسِح الطريق لكل متعالم متهوِّكٍ في الدين، إذ الناس بلا عالمٍ فقيه؛ كالرعية بلا سائسٍ، ومآلُ حالهم إلى الفوضى والاضطراب، يقول الشيخ عبد العزيز بن باز: «أهلُ العلم رعاةٌ وهداةٌ، فعليهم أن يُعنَوا برعيتهم، الشعوبُ رعيةٌ لهم، فعليهم أن يعنوا بهذه الرعية، وأن يخلفوا الله فيها، وأن يرشدوها إلى أسباب النجاة، ويحذروها من أسباب الهلاك»[2].اهـ.

وسوف يكون شأن الفتيا أكثر انضباطاً لو أننا أخذنا بما قرره الفقهاء قديماً، حيث اشترطوا أن يتوفَّر مفتٍ لكل بلد، قال النووي: «ولا يكفي أن يكون في الإقليم مفتٍ واحد، لعسرِ مراجعته، واعتبر الأصحابُ فيه مسافة القصر، وكأن المراد أن لا يزيد ما بين كل مفتيين على مسافة القصر»[3].اهـ.

وما قد يوجد في هذا العصر من إقبال العامة على استفتاء أهل العلم، وازدياد جمهور البرامج الإفتائية في وسائل الإعلام، كل ذلك ليس على المستوى اللائق بعلماء الأمة، وذوي الرأي المستنير بنور الوحي، إذ المطلوب أن يتحقق ذلك على مستوى الرؤساء والقادة، وأجهزة الدول الإسلامية، ومؤسساتها المدنية، لا أن

---

(١) الجادي: طالب الجدوى، وهو هنا بمعنى مستجدي العلم.
(٢) من محاضرة ألقاها في الجامعة الإسلامية، بعنوان «فضل العلم».
(٣) روضة الطالبين (١٠/ ٢٢٣).

ينحصر مجال الاستفتاء في طبقة العوام والأميين، وفي القضايا الفردية، المتعلقة بشؤون التعبدات والمعاملات غير المتعدية.

بل لقد أصبح بعض الكتَبَة من أبناء الأمة يطالب بالتقليل من شأن المكانة العلمية لهذه المرجعية، والتضييق من دائرتها المتسعة في زعمهم.

ب ـ على مستوى اللغة: إذ الملاحظ أن هنالك ضعفاً خطيراً في لغة المعاصرين من المسلمين، والمقصود هنا بالطبع اللغة العربية، ولم يَنجُ من هذا البلاء كثيرٌ من طلبة العلوم الشرعية، والباحثين في مجالها، ولا شك أن هذا لا بد أن يكون له أثره في القرائح والفهوم، إنْ في فهم الكتاب، أو في الفقه عن الرسول ﷺ.

وليس يُنكر وجود كوكبة من أهل العلم ممن قد حاز حظاً وافراً من العلم بالعربية، إلا أن من يلقي السمع إلى كثيرٍ من المتصدرين للتعليم في بلاد الإسلام، سوف ينكشف له مدى الضعف الحاصل في هذا المجال.

ج ـ على مستوى العادات: فقد أصبح لدى الأمة رجالاً ونساءً، كباراً وصغاراً؛ ضعفٌ شديدٌ، وخللٌ كبيرٌ في الانتماء الحضاري لهذا الدين، من جهة العادات والأعراف، التي هي بدورها تؤثر في مدى استجابتهم لأحكام الشريعة، وتسهم في إبعاد مطالِبِه عن واقع الحياة، ومن ثم عدم تصورها التصور الصحيح.

د ـ على مستوى النظم الحياتية: سواءٌ في مجال النظام السياسي، أو الاقتصادي، أو التربوي، أو التعليمي، أو على مستوى النظام الاجتماعي والخلقي، فبالرغم مما جاءت به هذه الشريعة الخاتمة من نظم تشريعية متينة، إلا أننا نجد واقع المسلمين في كثيرٍ من بلاد الإسلام بعيدةً عن التمثُّل لها، والاعتزاز بها.

هـ ـ على مستوى الأمة الواحدة: لم يعد قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ۝٩٢﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ۝٥٢﴾ [المؤمنون: ٥٢]؛ متحققاً في واقع المسلمين، بل حصل لهم من التمزق والتفرق، والتحزُّب والتعصب، ما جعلهم يختلفون ويضطربون فيما لا يسوغ فيه الخلاف، ويتفرقون وقد نُهُو عنه، كما في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورى: ١٣].

وقد كان لهذه العوامل أثرها السيء في إضعاف العلوم الشرعية لدى عموم الأمة، وحصول الاختلال في فهم الكثيرين من أبنائها للأدلة والأصول، واعتناقِ طوائف منهم آراء شاذة، وأفكاراً منحرفة.

إنَّ هذا الاغتراب الذي يعيشه المسلمون، بسبب جهلِ طوائف منهم بدينهم، وتكذيبِ طوائف أخرى ببعضه، لهو من أهم أسباب الاضطراب العلمي والفكري الذي أصابَ الفتيا المعاصرة، ولا جَرَم فإنَّ من أعرض عن كتاب الله فهماً وتدبُّراً وقع في الاضطراب لا محالة، قال قتادة: «مَن تَرَكَ الحقَّ مرَجَ عليه أمرُه، والتَبَسَ عليه دينُه، وقال الحسن: ما ترك قومٌ الحقَّ إلا مَرَجَ أمرُهم»[١].اهـ، ويقول ابن سعدي: «كلُّ من كذَّب بالحق فإنه في أمرٍ مختلطٍ، لا يُدرَى له وجهٌ ولا قرارٌ، فترى أمورَه متناقضةٌ مؤتفكةٌ، كما أنَّ مَن اتبع الحقَّ وصدَّق به قد استقامَ أمرُه، واعتدَل سبيلُه، وصدَّق فعلُه قيلَه»[٢].اهـ.

أضف إلى ذلك ما تميز به عصرنا الحاضر من سرعة التغيرات، وكثرة المستجدات، وتبعاً لذلك تغيرت أوضاعٌ كثيرة داخل العالم الإسلامي وخارجه[٣]، وبسبب هذه التغيرات أيضاً تطرأ للناس حاجاتٌ جديدة، لم تكن فيما مضى، فكلما طرأت حاجةٌ؛ نظر الفقهاء في مقدار هذه الحاجة، وأثرها على الأحكام، هل تستدعي اعتباراً جديداً، يُغيِّر على وفقه الحكم، أم يُستَصحَب الحكم السابق، وتُهدر هذه الحاجة وتلغى، فهذا من منازع الخلاف والاضطراب في هذا العصر، لما أسلفتُ من تدخل عوامل جديدة، أضعفت الملكة الفقهية لدى بعض المتصدرين للبحث الفقهي والإفتاء[٤].

ومن المناسب هنا ذكر الواقعة التي حكاها البرزلي، وقد حصلت في القرن السادس الهجري، وحاصلها أنه سئل علماء القيروان عن حكم السفر إلى صقلية لجلب الأقوات، والحال أنها في يد الكفار، فاضطرب رأيُهم فيها، واشتد فيها نزاعهم، فذهب الأكثرون إلى الجواز، لمحل الحاجة، ومنعه المازري، وقال: «إن كانت أحكام الكفر جاريةً على من يدخلها من المسلمين؛ فالسفر إليها لا يجوز»، وقد جمع السلطان أهل الفتوى، وسألهم عن المسألة، قال البرزلي: «فوقع في ذلك

(١) تفسير البغوي (٤/ ٢٢١).
(٢) تفسير السعدي (١/ ٨٠٤).
(٣) انظر: تغير الأحكام؛ د. كوكسال (٩).
(٤) وليس هذا الإرباك قاصراً على أهل الفقه، بل هو جارٍ على المشتغلين بالقانون الوضعي أيضاً، فقد تسببت التغيرات المعاصرة في إحداث اضطرابات كثيرة في عملية سنِّ القوانين في بلدان العالم الغربية والشرقية، وأورثت القضاة والمحامين وأساتذة القانون إرباكاً ما يزال مستمراً، ما دام التغير واقعاً، انظر: فلسفة القانون؛ لميشيل تروبير (٢٤ ـ ٢٨)، ترجمة: جورج سعد، دار الأنوار، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٤م.

اضطرابٌ، لأجل حاجة الناس إلى الأقوات، ولكن المازري أصرَّ على حكمه، ووجَّه قوله للمفتين: أنْ لا عذرَ في الحاجة إلى الأقوات، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَاۚ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ عَيۡلَةٗ فَسَوۡفَ يُغۡنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦٓ إِن شَآءَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ۝٢٨﴾ [التوبة: ٢٨]، فنبَّه تعالى أن حرمة المسجد الحرام يجب أن تصان من ابتذال الكفار ونجاستهم، وأنَّ هذه الحرمة لا يرخص في تركها للحاجة إليهم في حمل الطعام، وجلبِه إلى مكة، وكذلك حرمة المسلم لا تنتهك بالحاجة إلى الطعام، فإن الله سبحانه يغنيه من فضله إن شاء»[(١)]. اهـ.

وواضحٌ من هذه الحكاية أن الاضطراب وقع بسبب تعارض الحاجة العامة مع مفسدة الخضوع للكافر، ورأينا كيف تخلَّص هذا الفقيه المالكي بالقرآن، من ذلك الإشكال الفقهي، وأذعَنَ له الفقهاء[(٢)]، ورُفع النزاع بحكم السلطان، ولك أن تتصور مدى الاضطراب الذي يمكن أن يحصل لو تعصَّب كل فقيهٍ لقوله، أو كان ذلك السلطان لا يقيم لفتيا الفقهاء وزناً، أو كانت العامة لا ترفع بها رأساً.

وفي سبيل تأييد فتياه، لما لها من خطورةٍ؛ بعَثَ المازري لأحد مشايخه، وكان قد انزوى وانقطع عن الفتيا لمَّا هرم، فكان جوابه بمثل ما أفتى به تلميذه، واعتلَّ بعلة أخرى، وهي أنه «إذا سافرنا إليهم صار إليهم من قِبَلنا أموالٌ عظيمةٌ تقوَّوا بها على حرابة المسلمين، وغزو بلادهم، وإنفاق تلك الأموال في إصلاح الثغور التي تضرُّ بالمسلمين»[(٣)]، قال المازري: «وكذا كان الأمر في أيامه، أنهم ينفقون مما يصل إليهم من الأموال على أمور ثغورٍ تضر بالمسلمين»[(٤)]. اهـ.

---

(١) فتاوى البرزلي؛ لأبي القاسم بن أحمد البلوي التونسي، المعروف بالبرزلي (١/ ٥٩٥، ٥٩٦)، بتحقيق د. محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٢م.

(٢) فتاوى المازري (٢٠٨).

(٣) مقدمة فتاوى المازري للدكتور الطاهر المعموري (٨٣، ٨٤)، الدار التونسية للنشر، تونس، ط أولى، ١٩٩٤م.

(٤) فتاوى المازري (٢٠٩).

المطلب الثالث

آثار الاضطراب في الفتيا المعاصرة

الفرع الأول: إضعاف هيبة الشريعة في النفوس

للدين في نفوس أهله جلالةٌ وهيبة، تحملهم على الانقياد لأمره، والإذعان لحكمه، وهذه المزية إنما تستتبُّ له بتعظيم حمَلَتِه، وتبجيل نقَلَتِه[١]، الذين هم أولو العلم به، الآخذون إيَّاه من مأخذِه[٢]، فهؤلاء اختصَّهم الله دون سائر المؤمنين «فتفضَّلَ عليهم فعلَّمَهم الكتاب والحكمة، وفقَّههم في الدين، وعلَّمهم التأويل، وذلك في كل زمانٍ وأوان»[٣]، فهذا اصطفاءٌ من الله لهم، ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]. إنهم الناطقون بلسان الشرع، المبلِّغون عنه، «بهم يُعرفُ الحلالُ من الحرام، والحقُّ من الباطل، والضارُّ من النافع، والحسنُ من القبيح»، فلا جرَمَ أن كانت هذه الأمة خير الأمم؛ حين كانت تعرف لهم قدرهم، وتنزلهم منازلهم، حينها كانوا أهلَ الرأي والحلِّ والعقد فيها، «فما ورَدَ على إمام المسلمين من أمرٍ اشتبه عليه، حتى وقف فيه؛ فبقول العلماء يعمل، وعن رأيهم يصدر، وما ورد على أمراء المسلمين من حكمٍ لا علم لهم به؛ فبقولهم يعملون، وعن رأيهم يصدرون، وما أشكل على قضاة المسلمين من حكمٍ؛ فبقول العلماء يحكمون، وعليه يُعوِّلون»[٤].

---

(١) التبجيل: التعظيم، ورجلٌ بجيلٌ وبَجَالٌ: الشيخ الكبير العظيم السيد، مع جمالٍ ونُبْلٍ، انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (بجل) (١١/ ٤٤)، وفي صحيح مسلم قول النبي ﷺ لأَبي بن كعب ﷺ: «**لِيَهنِكَ العلم أبا المنذر**»، قال النووي: «فيه تبجيلُ العالِم فضلاء أصحابه، وتكنيتهم، وجوازُ مدح الإنسان في وجهه إذا كان فيه مصلحة، ولم يخَف عليه إعجابٌ ونحوه، لكمال نفسه، ورسوخه في التقوى»، [شرح صحيح مسلم (٦/ ٩٣)].

(٢) مأخذ العلم: مصادِرُه الصحيحة، من كتاب الله ﷻ، وسنة نبيه ﷺ، وما تفرع عنهما من أدوات الاجتهاد، ينظر: مأخذ العلم؛ للإمام اللغوي أحمد بن فارس، طبع بعناية محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ، وزغل العلم، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق محمد بن ناصر العجمي، مكتبة الصحوة الإسلامية، الكويت، بدون رقم الطبعة، ولا تأريخها.

(٣) أخلاق العلماء؛ لمحمد بن الحسين الآجري (١٣)، باختصارٍ يسير، بتحقيق بدر البدر، مكتبة الصحابة، الكويت.

(٤) أخلاق العلماء؛ للآجري (١٤) باختصار يسير.

فلهذا الجنس من العلماء هيبةٌ، هي مقصودةٌ للشارع الحكيم، لما لها من أثرٍ في تعظيم ما عندهم من العلم، وترسيخٍ لمرجعيتهم لدى الكافة، التي هي ضروريةٌ في اقتدارهم على بيان حقائق الإسلام، وصد باب الفتنة عن المسلمين.

واعتبر ذلك في الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، إذ كان سبباً من أسباب استقرار الدولة الإسلامية بالمدينة، وباباً منيعاً دون الفتنة[1]، لما له من المهابة في نفوس الناس، ورسوخ القدم في العلم، قال ابن عباس رضي الله عنهما: «مكثتُ سنةً أريدُ أن أسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن آيةٍ؛ فما أستطيع أن أسأله هيبةً له»[2]. فإن عمر رضي الله عنه كان من سياسته في هذا الباب التشوُّف إلى تعظيم شأن الفتيا، ومن متين فقهه أنْ قال لذلك الشاب المعترض على فتياه في صيد الحرم: «إني أراكَ شاباً فصيحَ اللسان، فسيح الصدر، وقد يكون في الرجل عشرةُ أخلاق، تسعٌ حسنةٌ، وربما قال صالحةٌ، وواحدةٌ سيئة، فيفسد الخلق السيىء التسع الصالحة، فاتق طَيَرَاتِ الشباب»[3].

وبالجملة فقد كان عهد الفاروق ترسيخاً للمكانة التي حظي بها العلماء بعدُ، وتمكينهم من تدبير شأن الإفتاء، وعلى منهاجِه سار عمر بن عبد العزيز رحمه الله، فإنه لما تولى الخلافة، عظَّم شأن العلماء، وأجرى لمن تفرغ للعلم منهم الأرزاق من بيت المال[4]، وكتب لأمراء الأجناد: «ومُر أهل العلم والفقه من جندك، فلينشروا ما علمهم الله من ذلك، وليتحدثوا به في مساجدهم»[5].

ثم إن الزمان قد استدار، وعاد الإسلام غريباً في كثيرٍ من الأرضين، وكان من أسباب ذلك أنَّ العدو قد عرَفَ سرَّ قوة المسلمين، وهو وجود العلماء المستمسكين

---

(١) وذلك أن البخاري روى في صحيحه [برقم (١٣٦٨) (٢/ ٥٢٠)] قصة سؤال عمر لحذيفة رضي الله عنهما عن الفتنة، فقال: «ليس عليك بها يا أمير المؤمنين بأسٌ، بينك وبينها بابٌ مغلقٌ، قال: فيُكسَر الباب أو يفتح، قال: قلت: لا بل يكسر، قال: فإنه إذا كسر لم يغلق أبداً، قال: قلت: أجل»، قال أبو وائل الراوي: «فهبنا أن نسأله من الباب، فقلنا لمسروق: سله، قال: فسأله فقال: عمر رضي الله عنه، قال: قلنا: فعلم عمر من تعني، قال: نعم، كما أن دون غدٍ ليلة، وذلك أني حدثته حديثاً ليس بالأغاليط»، وهي في مسلم أيضاً [برقم (١٤٤) (٤/ ٢٢١٨)].

(٢) أخرجه البخاري برقم (٤٦٢٩) (٤/ ١٨٦٦)، واللفظ له، ومسلم برقم (١٤٧٩) (٢/ ١١٠٨).

(٣) أخرجه عبد الرزاق برقم (٨٢٤٠) (٤/ ٤٠٧)، والبيهقي برقم (٩٦٤٢) (٥/ ١٨١).

(٤) انظر: سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه؛ لأبي محمد عبد الله بن عبد الحكم (١٣٧)، بتعليق أحمد عبيد، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٧٣هـ.

(٥) المرجع السابق (٦٨).

بالقرآن والسنة، القائمين بهما، فكان أن جمع في حربه الصليبية لهم بين الحرب العسكرية، والحرب الفكرية الثقافية، ومن أبرز معالم خطته: تصفية العلماء، وإسقاط هيبة من بقي منهم، وقد سلك في سبيل ذلك مسالك لا يخفى خبثها على من يقرأ تأريخ القرنين الماضيين[١]. وهذا الدور السيء نفسه، هو ما يتولى كبره بعض المضللين من أبناء المسلمين، بعد أن تولوا زمام الحرب على دينهم وأمتهم[٢].

ومن أعجب صور الاغتراب الديني في هذا الزمان، ما يقع من هؤلاء الضالين من هجومٍ على الحقائق الشرعية، والتهكم بالرموز الدينية، والاشتغال بالبحث والتنقيب عن مواطن الخلاف الفقهي بين علماء العصر، فيعمدون إلى إبرازها بصورة النزاع والاضطراب، ويعلنونها في وسائل الإعلام، بطرائق تشكك المتلقي في وَثَاقَةِ[٣] أهل العلم والفقه[٤]، إنه اجترارٌ نكِدٌ لسلَفهم الأولين، ممن رامَ إسقاط حجج الله على خلقه، بإسقاط هيبة الفقهاء[٥]، ومن لطيف ما ذكره الفقيه برهان الدين ابن فرحون

(١) انظر في كشف خيوط هذه المؤامرة: المشايخ والاستعمار؛ لحسني عثمان، مكتبة الصديق، جدة، ط ثانية، ١٤٠٨هـ، فقد تحدث عن تصوير العلماء بصور مشينة، وإظهارهم بما لا يليق بشريف مكانتهم، ابتغاء إسقاط مكانتهم في النفوس.

(٢) انظر نماذج من تهجم بعض الكتَبَة المعاصرين على علماء الإسلام في: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها؛ د. سعيد بن ناصر الغامدي (٣/ ١٧٩٢ ـ ١٨٠٣).

(٣) الوَثَاقَة: مصدر وثُقَ به، يثِقُ، وَثَاقةً: ائتَمَنَه، انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (وثق) (١٠/ ٣٧١).

(٤) دأبَت بعض الصحف العربية المتحررة على تخصيص صفحةٍ دينية، يقوم محررها باختيار مسألة من مسائل الخلاف بين المعاصرين، ويتصل باثنين ـ أو أكثر ـ من الشرعيين، وينتقيهم بحيث ينقسمون إلى فريقين: فريقٍ يبيح، والآخر يحرم، ثم يعرض أقوالهم بطريقةٍ تسطيحية فجّة، ليخرج القارئ بعد ذلك بأن المسألة المطروحة ـ أياً كانت ـ من مسائل الخلاف السائغ، فلا عليه أن يأخذ بأحدهما، وعلى سبيل المثال: تحكي لنا صحيفة الشرق الأوسط اختلاف المعاصرين في حكم الاحتفال بعيد الأم [العدد (٩٢٣٧)، في ١٣ مارس ٢٠٠٤م]، ومسألة التداوي بالمُسكِر [العدد (٩٢٠٨)، في ١٣ فبراير ٢٠٠٤م]، ومسألة الاحتفال بعيد رأس السنة، وعيد الميلاد [العدد (٩١٦٦)، في ٢ يناير ٢٠٠٤م]، ومسألة الطلاق عبر الهاتف الجوال [العدد (٨٤٠٠)، في ٢٧ نوفمبر ٢٠٠١م]، ومسألة دهان الوجه أثناء الصيام [العدد (٨٧٦٤)، في ٢٦ نوفمبر ٢٠٠٢م]!.

(٥) كما نجده عند الكاتب ابن المقفع (ت١٤٥هـ) في مصنفه: الصحابة، والإخباري أبي الفرج الإصفهاني (ت٣٥٦هـ) في كتابه الأغاني، والشاعر أبي العلاء المعري (ت٤٩٤هـ) في لزومياته.

أن على القاضي أن يؤدب أحد الخصمين فيما إذا تطاول على أهل الفتوى، أو عرض لهم بما يؤذيهم أدباً موجعاً، ونقل ذلك عن غير واحدٍ من فقهاء المالكية[١].

الفرع الثاني: إفساح المجال للمبطلين

لقد تمهَّد في أصول الشريعة أنها نزلت لتكون حاكمةً على الحياة البشرية، فاصلة فيما يشتجر فيه الناس، والإيمان بذلك هو فيصل التفرقة بين الإيمان والكفران، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، ومن ثم فإن أي انحسارٍ لبساط هذه الشريعة المباركة سوف يستتبع حلولَ ـ أو إحلال ـ أفكارٍ وآراء مضادة لما جاءت به من الهدى والرحمة، وهذا ما حصل بالفعل حين وقعت الفوضى والاضطراب في الفتيا المعاصرة، واستُفتي من ليس بفقيه، وزوحِمَ الأمناءُ من الفقهاء عليها، فانفتح الباب لكلِّ شاذٍّ من القول، وهُجرٍ من الرأي، حتى رأينا صوراً عجيبةً من الغلو والترخص، مما لا تجوز نسبته إلى الدين الحنيف بحال، هذا بعضٌ من كلٍّ من آثار الفوضى الفقهية المعاصرة[٢].

لقد أفرَزَ الاضطراب الإفتائي المعاصر خللاً في التراتب الفقهي، سواءٌ في أدواته، أو في شخوصه، فأما الإخلال بالأدوات: فأعني به الإخلال بأصول الاستدلال؛ كتقديم بعض المعاصرين المصلحة على النص، أو إيقاف النص بحكم العقل[٣]، مما أدى إلى انفساح المدى الفقهي لبروز معايير غريبة عن النهج الإسلامي، أو نَوط الأحكام بقوالب غير منضبطة، وإن كانت براقةً جذابة؛ كاعتبار «روح الشريعة»، أو «حقوق الإنسان»، أو «تحرير المرأة»، أو «التقريب بين المذاهب»، أو «فقه التيسير»، وبعض هذه المصطلحات لا غبار على إطلاقه في المجال الإعلامي العام، لكنه لا يصلح للإعمال في البحث الفقهي المنضبط، فليتنبه الفقهاء والمتفقهة إلى الأدوات التي يعالجون بها أحكام الشريعة المطهرة، ولا يكن

---

(١) تبصرة الحكام (١/ ٣٩).

(٢) انظر ما كتبه الأستاذ محمد عبد الله السمان في تحليل أسباب الغلو والجفاء، وأهمها حالة الفوضى الفكرية الراهنة، وذلك في بحثه: الفكر الإسلامي قاعدة ومساراً، ضمن أبحاث ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر (٧٦)، المنعقدة في البحرين (٣ ـ ٦/٦/ ١٤٠٥هـ)، مكتب التربية العربي لدول الخليج.

(٣) انظر: الثبات والشمول؛ د. عابد السفياني (٤١٩).

قولهم صدىً للموجات الإعلامية المحلية والعالمية، فإن المشرط الذي يستعمله الطبيب يختلف عن سكين الجزار، وإن تشابها بعض الشيء.

وأما الإخلال بشخوصه الفقهية، فالمراد به أن يَجعَل العامي[(١)] نفسَه على محكِّ الفتيا ـ أو يُجعَلَ كذلك ـ، ويتصَدَّر للحديث في الشرعيات، والفصل في جُمَل الحلال والحرام ومفرداتهما، هذا كله قد وقع في عصرنا الحاضر، تصديقاً لقوله ﷺ: «**إنَّ الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلمَ بقبض العلماء، حتى إذا لم يبقِ عالماً؛ اتخذ الناس رؤوساً جُهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا**»[(٢)]، فإن قوله ﷺ: «**اتخذ الناس رؤوساً جُهالاً**»، وفي لفظٍ: «**رؤَساء**»[(٣)]؛ يفيد أمرين:

أولهما: أنَّ المفتي في الشريعة حائزٌ منصب الرئاسة الدينية، وهو ما يقتضي المرجعية والطاعة من قِبَل من ليس كذلك[(٤)].

ثانيهما: أنه خبرٌ عن أمرٍ غيبي آنذاك، حيث يأتي زمانٌ يعمد فيه الناس إلى الجهلاء، فيضعونهم موضع العلماء، الذين لهم حق الرئاسة العلمية[(٥)]، فيستفتونهم في المشكلات، فيفتونهم خبطاً وخلطاً، فتقع بذلك الفتنة، فإن «ترؤُّسَ الرويبضة»[(٦)] من أهم العوامل المفضية إلى الاضطراب المنهجي والفقهي.

---

(١) العامي: «منسوبٌ إلى العامة، الذين هم خلاف الخاصة، لأن العامة لا تعرف العلم، وإنما يعرفه الخاصة، فكل واحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصل علمه، وإن حصل علماً سواه»، المطلع؛ للبعلي (٣٤٠).

(٢) أخرجه البخاري برقم (١٠٠) (١/ ٥٠)، واللفظ له، ومسلم برقم (٢٦٧٣) (٤/ ٢٠٥٨)، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما.

(٣) قال النووي في شرح مسلم [(١٦/ ٢٢٤)]: «ضبطناه في البخاري (رؤُوساً) بضم الهمزة وبالتنوين، جمعُ رأسٍ، وضبطوه في مسلم هنا بوجهين: **أحدهما**: هذا، **والثاني**: رُؤَسَاء بالمد، جمع رئيس، وكلاهما صحيح، والاول أشهر».اهـ.

(٤) ليس المراد بهذا أنَّ قول المفتي ملزمٌ لأمثاله من أهل العلم والفتيا، أو أن قوله يرفع الخلاف كما يظن البعض، بل المراد أن العامي يلزمه قبول قول مفتيه، وأن مذهب المستفتي هو مذهب من أفتاه، انظر: حاشية ابن عابدين (٢/ ٤١١)، إيقاظ الهمم؛ للفلاني (٥٧)، الإنصاف؛ للدهلوي (١٠٧).

(٥) انظر بحث: حديث قبض العلم؛ د. صالح أحمد رضا؛ ضمن مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي العدد (٢٧) (٨٨ ـ ٩٠)، ربيع الآخر، ١٤٢٥هـ.

(٦) في رسالته إلى أهل «آمُل طَبَرستَان» ـ شمال إيران ـ؛ يؤكِّد الإمام أبو جعفر الطبري ـ وهي مسقط رأسه ـ، أن تشتُّت الآراء فيها، وكثرة الأهواء، إنما هو بسبب «ترؤُّس الرويبضة»=

إنَّ قبض العلماء الراسخين من أهمِّ أسباب الاضطراب العلمي، لما فيه من ظهور دولة الجهل، ومما يتوقف المرء عنده، ما قاله ابن الصائغ في نازلةٍ من مسائل الطلاق: «أول ما نزلت بالقيروان، في أيام الأشياخ المشاهير، ثم لما انقرض مشاهير العلماء من القيروان تحيَّرَ الناس»[1]. اهـ، خصوصاً في ظلِّ الدعوة إلى اعتماد أسطورة «الفقه الشعبي»[2]، لتحلَّ محل أولي العلم، المستنبطين له، «بحيث يُفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، حتى يكون لكل أحدٍ رأيٌ وفتوى واجتهادٌ في دين الله»[3].

لقد قصَّ الله ﷻ علينا من قصص الأوائل ما فيه مزدجر، ومن ذلك أنهم أسلموا دينهم لكلِّ متخوِّضٍ فيه، فأثخن المبطلون في كتبهم تحريفاً وتبديلاً، قال تعالى: ﴿كَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ كَانُوٓا۟ أَشَدَّ مِنكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا فَٱسْتَمْتَعُوا۟ بِخَلَٰقِهِمْ فَٱسْتَمْتَعْتُم بِخَلَٰقِكُمْ كَمَا ٱسْتَمْتَعَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُم بِخَلَٰقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَٱلَّذِى خَاضُوٓا۟ أُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [التوبة: ٦٩]، وقال تعالى في النهي عن الاقتداء بهم في التفرق بعد ورود العلم: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٠٥].

إذا تقرر هذا فإن الذي يُفهم من النهي عن التشبه بالأمم الماضية، بعد تقرير النهي عن الاختلاف والتفرق في تلكم الآيِ الكريمة وأمثالها؛ إنما هو التحذير من تبديل الدين، وتغيير محكمات الشريعة، كما حصل لأرباب الأديان المتقدمة، حين ضعف العلم وتنسَّخ بموت أهله، فخلا الجو لكل مجادلٍ في الكتاب، متعالمٍ في الدين؛ خابطٍ فيه بغير علمٍ ولا هدىً ولا كتابٍ منير.

وهذا ما كان يخشاه حذيفة بن اليمان رضي الله عنه حين قدم على عثمان رضي الله عنه ـ وكان يغازي أهل الشام في فتح إرمينية وأذربيجان مع أهل العراق ـ، فأفزع حذيفةَ اختلافُهم في القراءة، فقدم على عثمان وقال له: «يا أمير المؤمنين: أدرِك هذه الأمة

= فيهم، انظر: التبصير في معالم الدين (١٠٦)، بتحقيق علي بن عبد العزيز الشبل، دار العاصمة، الرياض، ط أولى، ١٤٦هـ، والرويبضة: الرجل التافه الحقير ينطق في أمر العامة، انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (ربض) (٧/ ١٥٣).

(١) فتاوى المازري (٩٠).

(٢) هذه إحدى الدعوات الغريبة، التي اخترعها الدكتور حسن الترابي، وردَّ عليه فيها علماء العصر، فأزهقوها، وانظر الحاشية الآتية.

(٣) الدكتور حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين؛ لعبد الفتاح محجوب محمد إبراهيم (١٥)، مطابع الصفا، مكة، ط ثانية، ١٤١٦هـ.

قبل أن يختلفوا في الكتاب، اختلافَ اليهود والنصارى»[١].

الفرع الثالث: مناقضة أصل الشريعة

وضعُ الشريعة في الأصل لبيان الحق، واستصلاح الخلق، وقطع دابر النزاع[٢]، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾﴾ [آل عمران: ١٨٧]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩]، وقد سمَّى الله اضطراب الآراء، والتنازع المذموم معصيةً وفشلاً، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ ۚ﴾ [آل عمران: ١٥٢]، وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الأنفال: ٤٦]، وذلك أنَّ هذا الاضطراب مفضٍ إلى التباس الحق، واستفسادِ الخلق.

وفي هذه الآيات الكريمة وأمثالها تقريرُ «أصل عظيم في المعقول والمشروع»[٣]، وهو أن مراد الله من الأمة لا يتحقق إلا بالتوافق على الحق، والتواضع عليه، واطِّراحِ التشاكُس والتعاسُر فيه، ونبذ الاختلاف عليه، «فإذا ائتلفت القلوب على الأمر؛ استَتَبَّ وجودُه، واستمرَّ مَرِيرُه، وإذا تخَلخَلَ القلبُ؛ قصُرَ عن النظر، وضعفت الحواس عن القبول، والائتلافُ طمأنينةٌ للنفس، وقوةٌ للقلب، والاختلافُ إضعافٌ له، فتضعف الحواس، فتقعد عن المطلوب، فيفوت الغرض، وذلك قوله: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ﴾، وكنى بالريح عن اطراد الأمر ومضائه، بحكم استمرار القوة فيه، والعزيمة عليه، وأتبع ذلك بالأمر بالصبر، الذي يبلغ العبد به إلى كل أمرٍ متعذرٍ، بوعده الصادق في أنه ﴿مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾»[٤].

ولعلَّ ابن عاشور أسنَدَ على هذا المبحث وأمثالِه ـ وإن لم يذكره ـ، حين ذهب إلى أن من مقاصد هذه الشريعة أن تكون «نافذةً في الأمة»، معلِّلاً بأنَّه «لا تحصل المنفعة المقصودة منها إلا بنفوذها، فطاعةُ الأمةِ الشريعةَ غرضٌ عظيم»[٥].

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٤٧٠٢) (٤/١٩٠٨).

(٢) انظر: فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم (٢/٦).

(٣) أحكام القرآن؛ لابن العربي (٢/٤١٨). (٤) أحكام القرآن؛ لابن العربي (٢/٤١٩).

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣/٣٥٠)، بتحقيق الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة.

ويدل على هذا الأصل قوله ﷺ لمعاذٍ وأبي موسى رضي الله عنهما حين بعثهما إلى اليمن: **«يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا، وتطاوعا ولا تختلفا»**[(١)]، وهذا الخطاب متوجِّهٌ إلى ذوي الولايات العامة، من إمارةٍ، وقضاءٍ، وإفتاء.

وهذا إنما يظهر بجلاء في مسائل السياسة الشرعية، مما يتصدى فيه المفتي للنظر في أمرٍ عام، سواءٌ أكان عموماً مطلقاً، مما يتعلق بعموم الأمة في كل أرض، أم كان عموماً نسبياً، بأن كان يتعلق بإقليمٍ معين، أو بلدٍ معين[(٢)]، فيتعين على الناظر في أحكام هذا الباب أن يراعي اجتماع الكلمة، ووحدة الصف، ونبذ النزاع والشقاق، ونفي الشاذِّ من الأقاويل، أو تقليلها بقدر الإمكان، يقول القاضي أبو يعلى في الأحكام السلطانية: «وإذا تنازع أهل المذاهب المختلفة فيما يسوغ فيه الاجتهاد، لم يَعترض عليهم فيه، إلا أن يحدث بينهم تنافرٌ فيُكفُّوا عنه»، قال: «وإن حدث منازعٌ ارتكب ما لا يسوغ في الاجتهاد؛ كُفَّ عنه، ومُنِع منه، فإن أقام عليه، وتظاهرَ باستغواء من يدعو إليه، لزم السلطان أن يحسمه بزواجر السلطنة، ليبين ظهور بدعته، ويوضح بدلائل الشرع فساد مقالته، فإن لكل بدعةٍ مستمعاً، ولكل مستغوٍ متبعاً»[(٣)]. اهـ.

والمخاطب بهذا أصالةً القائمون على الفتيا الجماعية؛ كمؤسسات الإفتاء، والمجامع الفقهية، ولجان الفتيا الشرعية، لما لهم من قبولٍ لدى الكافة، وحضورٍ في مجال التدابير الإدارية، ودوائر سنِّ الأنظمة، فلا يذهب فقيهٌ أو مؤسسةٌ فقهية إلى الاستمساك بجزئيٍّ يفضي إلى الشقاق أو الاحتراب بين الأمة، ما وجَدَ إلى الاجتماع المشروع سبيلاً، لما تقرَّر عقلاً وفقهاً أن الفرع يبطل إذا ما عادَ على أصله بالإبطال.

فالمسلمون اليوم بحاجةٍ إلى اجتهادٍ راشدٍ، تصدُر على وفقِه أنظمةٌ شرعية، ملائمة لحاجات العصر وضروراته، «والمؤسسة الاجتهادية هي القادرة على ذلك»[(٤)]؛ لأجلِ أن تتكامل فتاويها وتتضابط، لا أنْ تتناقض وتتفاسد.

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٢٨٧٣) (٣/ ١١٠٤)، وانظر في ذم التنازع في الدين ما حرره ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين (١/ ٢٥٩).

(٢) انظر تأصيلاً للفرق بين البلاد، واختلاف الأحكام باختلافها، فيما كتبه القاضي أبو يعلى الفراء (ت٤٥٨)، في الأحكام السلطانية، عند قوله: فصلٌ فيما يختلف أحكامُه من البلاد، (١٩٣) وما بعدها.

(٣) (٢٣٦).

(٤) الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد؛ ندوةٌ قامَ بتنسيقها: محمد الروكي (١٠٠)، بحث: الاجتهاد بين الفرد والمؤسسة؛ لإسماعيل الخطيب.



الباب الثاني

مناهج الفتيا المعاصرة



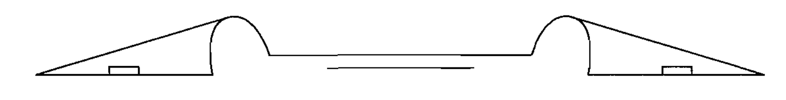
الفصل الأول

منهج التشدد في الفتيا المعاصرة

المبحث الأول: مظاهر التشدد في الفتيا المعاصرة.

المبحث الثاني: أسباب ظاهرة التشدد في الفتيا المعاصرة.





تمهيد
مفهوم التشدد في الفتيا المعاصرة وموقف الشريعة منه

المسألة الأولى: مفهوم التشدد في اللغة:

التشدُّدُ: من الشِدَّة، وهي الصلابةُ[(١)]، نقيضُ اللين[(٢)]. ومادَّةُ «شَدَدَ» عريقةٌ في اللسان العربي، وهي - كما يقول ابن فارس - «أصلٌ واحدٌ يدلُّ على قوةٍ في الشيء، وفروعُه ترجع إليه»[(٣)].اهـ.

وفي الحديث: «**نهى عن بيع العنب حتى يسودَّ، والحب حتى يشتد**»[(٤)]، أراد بالحَبِّ: الطَّعَام؛ كالحنطة والشعير، واشتدادُه: قوَّتُه وصَلابَتُه[(٥)].

ومن الباب: الشَّدِيدُ، والمُتَشَدِّد: تُقَالانِ على البَخِيل[(٦)]، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ۝٨﴾ [العاديات: ٨]، قال الشاعر:

أرى الموتَ يعتامُ الكرامَ ويصطفي   عقيلةَ مالِ الفاحِشِ المتشدِّدِ[(٧)]

ثُمَّ إنهم تجوَّزوا في هذا الموضع، فقالوا للرجل البخيل المتشدد: فِلِزّ[(٨)]، شبَّهوه

---

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (شدد) (٣/ ٢٣٤).

(٢) المرجع السابق.

(٣) مقاييس اللغة، مادة (شد) (٣/ ١٧٩).

(٤) أخرجه أبو داود برقم (٣٣٧١) (٣/ ٢٥٣)، والترمذي برقم (١٢٢٨) (٣/ ٥٣٠)، وقال: حسنٌ غريبٌ، لا نعرفه إلا من حديث حماد بن سلمة.

(٥) النهاية؛ لابن الأثير (٢/ ٤٥١).

(٦) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (شدد) (٣/ ٢٣٤)، أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (قصد) (١/ ٤٩٨).

(٧) انظر: تفسير الطبري (٣٠/ ٢٧٩)، وتفسير القرطبي (٢٠/ ١٦٢)، والبيت لطرفة بن العبد، من معلقته المشهورة، وهو في ديوانه (٣٦)، بتحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، مجمع اللغة العربية، دمشق، ط أولى، ١٣٩٥هـ.

(٨) الفِلِزُّ: اسمٌ جامعٌ لجواهر الأرض، من الذهب، والفضة، والصفر، والنحاس وغيرها، أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (فلز) (٢/ ٣٤)، وأصلُه: الصلابة والشِّدَّةُ والغِلَظ، انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (فلز) (٥/ ٣٩٢).

بهذا الجنس «لِيُبْسِهِ، وجَسَاوَتِه[١]، أو لِنُبُوِّه على طالبيه»[٢].

والشَّدَّةُ في الحرب: الحملَةُ على العدو[٣].

والمشادَّةُ في الشيء: التشدُّدُ فيه[٤]، ومثلُه: المشادَدَة[٥]، وضدُّ التشديد: التخفيف[٦]، وفي الحديث: **«ولن يُشادَّ الدينَ أحدٌ إلا غلبه»**[٧].

ويقال في الحرب: شدَّ، يشُدُّ، شدًّا؛ أي: حمَلَ مرةً واحدة[٨].

المسألة الثانية: مفهوم التشدد في الاصطلاح:

يتلخص مما تقدم أنَّ هذه المادة راجعةٌ إلى أصلٍ واحدٍ، هو: **قوَّةٌ في الشيء**، لكننا نجده يتفرع في موارده إلى معانٍ متقاربة، كلها ملحوظٌ في منقولِ كلام العرب، كما أنها حاضرةٌ في المعنى الفقهي لهذا الحرف، وجملة تلك المعاني المتقاربة ثلاثةٌ:

أولها: الصلابة والقساوة: كما يقال على الحب: اشتدَّ.

ثانيها: المبالغة في المنع: كما قيل في البخيل: متشدِّد.

ثالثها: الإيغال والتعمق: كما يقال في الحرب: شدَّ على العدوِّ، حين يحمِلُ عليهم مرةً واحدة.

ولا يخرج الاستعمال الاصطلاحي لكلمة «التشدُّد» عن هذه المعاني الثلاث، **والجامع بينها مخالفةُ الوسط والاعتدال، واليُسر والسهولة**، فإنَّ المراتب ثلاثٌ:

أ ـ تيسيرٌ وتسهيل.

ب ـ تشدُّدٌ وتعمُّقٌ.

ج ـ توسُّطٌ واعتدال.

---

(١) جَسَا الشيءُ: صلُبَ، ضدُّ: لطُفَ، ويدٌ جاسِيَةٌ: يابسةُ العظام، انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (جسا) (١٤/ ١٤٥).

(٢) أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (فلز) (٢/ ٣٤).

(٣) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (شدد) (٣/ ٢٣٥)، القاموس؛ للفيروزآبادي، مادة (شدد) (٣٧٢).

(٤) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (شدد) (٣/ ٢٣٣).

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

(٧) سيأتي تخريجه قريباً إن شاء الله تعالى.

(٨) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (شدد) (٣/ ٢٣٥).

المسألة الثالثة: موقف الشريعة من التشدد:

بالنظر في عمومات الشريعة وجملة تكاليفها، نجد أنها قد قصَدَت إلى السماحة واليسر في دِقِّها وجِلِّها، وأعرضت عما يحرج المكلفين، ويحملهم على ما يشقُّ ويُعنِت، في حالِهم ومآلِهم، وناطت عامةَ أحكامها «بالقدرة والاستطاعة والوسع والطاقة»(١)، لكن إن قُدِّرَ حصولُ الشِدَّة في بعضِ مواردها، فليس ذلك لكونه مقصوداً إليه بالذات، بل لما يستلزمه ذلك التكليف من معاني الرحمة والرفق بالمكلف، وإلا فإنَّ الرفق المحض عزيزٌ في الوجود(٢).

ومع ذلك فإن نصوص الشريعة مستفيضةٌ في نفي الحرج، ونبذ القسوة والمبالغة والتعمُّق، والأمر بما ينافي ذلك كله، **ففي مقابلة القسوة أُمِرنا بالتيسير، وفي مقابلة المبالغة في المنع أُمرنا بالمقاربة، وفي مقابلة الإيغال والتعمُّق أُمرنا بالاقتصاد**، فهذه معانٍ ثلاثةٌ للتشدُّد مقابَلَةٌ في الشرع بأضدادها، وبيان ذلك فيما يأتي:

أولاً: الصلابة والقساوة:

الصلابة والقسوة من معاني التشدد، فما موقف الشريعة منهما، وما أثرهما في واقع الناس، فيما يأتي بيان ذلك:

أ ـ الصلابة والقسوة في الفتيا مخالفان لمقاصد الشريعة:

إن حملَ الناس على القاسي من الأحكام قصداً، أو الإكثار من الفتاوي المغلَّظة، التي تقصُرُ عنها قدراتهم الإيمانية والبدنية، إنما هو خروجٌ عن مقاصد الشرع، ونبوٌّ عن أصول السياسة الشرعية كما سيتبين فيما بعد(٣)، وكثيرةٌ هي النصوص الآمرةُ

---

(١) انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٠/ ٤٩).

(٢) المراد أن التكليف لا يخلو من نوع مشقة، ضرورةَ اختلاط المصالح بالمفاسد في هذه الدنيا، والمشقة من جنس المفاسد المدفوعة بالشرع، هذا من حيث الجملة، وقد قال العز ابن عبد السلام: «اعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود»أهـ، ثم بسط القول في بيان هذا المعنى بالأمثلة، فلينظر: قواعد الأحكام (٧) وما بعدها، وانظر (١٤) منه، ط: مكتبة الكليات الأزهرية.

(٣) أؤكد هنا على أن الصلابة المذمومة هي ما لم يكن له أصلٌ في الدين، فأما الصلابة فيما تبين صوابه فليس بمذموم، ومنه ما كان يوصف به سعيد بن المسيب من الصلابة تجاه حاكم زمانه، وهو عبد الملك بن مروان، انظر قصة دالة على ذلك في: أخبار الشيوخ وأخلاقهم؛ لأبي بكر أحمد بن محمد بن الحجاج المرُّوذِيِّ (ت٢٧٥هـ) (٤٥، ٤٦)، بتحقيق د. عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط أولى، ١٤٢٦هـ.

بالتيسير والتسهيل، الناهيةُ عن التعسير على الناس وحملهم على الشاق من الأمر، وفيما يأتي أورد بعضاً مما صحَّ في الباب، مما يدلُّ على ما وراءه:

فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا بعث أحداً من أصحابه في بعض أمره قال: «**بشروا ولا تنفروا، ويسروا ولا تعسروا**»[(١)]، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «**يسروا ولا تعسروا، وسكنوا ولا تنفروا**»[(٢)]، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما خُيِّرَ رسول الله ﷺ بين أمرين قطُّ إلا أخذ **أيسرهما**، ما لم يكن إثماً، فان كان إثماً كان أبعد الناس منه»[(٣)]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن أعرابياً بالَ في المسجد، فثار إليه الناس ليقعوا به، فقال لهم رسول الله ﷺ: «**دعوه، وأهريقوا على بولِه ذنوباً من ماء، أو سجلاً من ماء، فإنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين**»[(٤)].

ولمَّا علِمَ أصحاب النبي ﷺ ذلك منه؛ اقتبسوه منه واستطرقوه في فتاويهم، فقد قال الأزرق بن قيس: «كنَّا على شاطئ نهرٍ بالأهواز، قد نضب عنه الماء، فجاء أبو برزة الأسلمي رضي الله عنه على فرس، فصلَّى وخلَّى فرسَه، فانطلقت الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها، فأخذها، ثم جاء فقضى صلاته، وفينا رجلٌ له رأيٌ[(٥)]، فأقبل يقول: انظروا إلى هذا الشيخ، ترك صلاته من أجل فرس، فأقبل فقال: ما عنَّفني أحدٌ منذ فارقتُ رسول الله ﷺ، وقال: إن منزلي متراخٍ، فلو صليتُ وتركتُ،لم آتِ أهلي إلى الليل، وذكر أنه صحِبَ النبي ﷺ، «**فرأى من تيسيره**»[(٦)].

فقوله هنا: «**فرأى من تيسيره**»؛ في الكلام حذفٌ على سبيل الاختصار، والأظهر أن التقدير: «**فرأى من تيسيره الكثير**»، فكأنه يقول: إنَّ ما أنكرته عليَّ من الترخص في الحركة أثناءَ الصلاة، هو بعضُ ما أخذتُه من رسول الله ﷺ من صور التيسير[(٧)]، والله تعالى أعلم.

---

(١) أخرجه مسلم برقم (١٧٣٢) (٣/ ١٣٥٨).

(٢) أخرجه البخاري برقم (٥٧٧٤) (٥/ ٢٢٦٩)، ومسلم برقم (١٧٣٤) (٣/ ١٣٥٩).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٥٧٧٥) (٥/ ٢٢٦٩)، ومسلم برقم (٢٣٢٧) (٤/ ١٨١٣).

(٤) أخرجه البخاري برقم (٥٧٧٧) (٥/ ٢٢٧٠).

(٥) قال الحافظ: «لم أقف على اسمه، وحكى ابن التين عن الداودي: أن معنى قوله: «له رأي، يظن أنه محسنٌ وليس كذلك»، ثم ذكر أن المراد بالرأي هنا: رأي الخوارج، كما في روايةٍ للبخاري [الصحيح برقم (١١٥٣) (١/ ٤٠٥)]، فيكون من باب التحقير؛ أي: أنه رأيٌ فاسدٌ، [فتح الباري (١٠/ ٥٢٦)].

(٦) أخرجه البخاري برقم (٥٧٧٦) (٥/ ٢٢٦٩).

(٧) قال الحافظ في الفتح (٣/ ٨٢): «أشارَ أبو برزةَ بقوله: «ورأيت تيسيره» إلى الردِّ على من=

ولما سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن الصوم في السفر، فقال: «يُسْرٌ وعسر، **فخذ بيسر الله**»[١].

وقد أوصى بذلك عطاءٌ رحمه الله بعض أصحابِه فقال: «إذا تنازعك أمران فاحمل المسلمين على **أيسرهما**»[٢]، وقال قتادة رحمه الله في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]: «فأَرِيدوا لأنفسكم الذي أراد الله لكم»[٣]. اهـ.

هذه النصوص وأضعافها مما لم يُذكَر هنا، دالَّة على أن هذه الشريعة المباركة يُقصد بها إيلاف المكلفين على الحق، والرفق بهم، والتيسير عليهم، لا أن يُحرَّجَ عليهم بالتكاليف العسِرة، والأحكام المغلظة، التي إنْ عُسِفوا عليها زادتهم رهَقاً، وانقطعوا عن التكاليف جملةً، أو ضعفوا عما هو ألزم وأوجب.

ب ـ الصلابة والقسوة في الفتيا منفِّرَان للمكلفين:

والتنفير المنهي عنه في النصوص السابقة هو تفريق الناس، والمعنى أنْ «يلقى الناس بالغلظة والشدة، فينفرون من الإسلام والدين»[٤]، فنَهَى النبي ﷺ عن التشديد على الناس بهذا المعنى، وأنْ يُقابَلوا بما يحملهم على النفور[٥]، وهو في معنى قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فإنَّ الفَظَّ هو: الجافي[٦]، الكريهُ الخُلُق[٧]، وغليظُ القلب: قاسِيه[٨]، «الذي لا يتأثر قلبُه عن شيء، فقد لا يكون الإنسانُ سيء الخلق، ولا يؤذي أحداً، ولكنه لا يرِقُّ لهم ولا يرحمهم»[٩]، وعليه فإن مراعاة ضعف الضعيف، وحاجة المحتاج، مطلوبٌ حضورُه في الفتاوي والأحكام.

= شدَّدَ عليه في أن يترك دابته تذهب ولا يقطع صلاته». اهـ.
(١) أخرجه الطبري في تفسيره بإسناده (٢/ ١٥٦).
(٢) أخرجه ابن أبي شيبة برقم (٢٦٤٧٨) (٥/ ٣١٨).
(٣) أخرجه الطبري في تفسيره بإسناده (٢/ ١٥٦).
(٤) النهاية؛ لابن الأثير (٥/ ٩١).
(٥) انظر: المرجع السابق.
(٦) تفسير الطبري (٤/ ١٥١).
(٧) الفظُّ: مستعارٌ من ماء الكَرِش، وهو ما يكون في كرش الدابة، غليظٌ تكره العرب شربه، ولا تتناوله إلا في الضرورة، انظر: المفردات؛ للراغب (٣٨٢).
(٨) تفسير الطبري (٤/ ١٥١).
(٩) التفسير الكبير؛ للرازي (٩/ ٥٢).

لقد أَمَرَ الله ﷻ ورسوله ﷺ بأخذ الناس بالأيسر، وترك الأشدِّ الأغلظ، ذلك أنَّ «الأخلاق السيئةَ من الرئيس في الدين تنفِّر الناسَ عن الدين، وتبغضهم إليه، مع ما لصاحبها من الذم والعقاب الخاص، فهذا الرسول المعصوم ﷺ يقول الله له ما يقول، فكيف بغيره»[(١)].

والمقصود هنا أنَّ المفتي الثقة هو من يرعى حاجات المستفتين وضروراتهم، ويصَرِّفُ فتاويه على حسب قدراتهم، وهذا من اللين المأمور به في الآية الكريمة كما أشار ابن سعدي في الموضع الآنف الذكر[(٢)]، فإنَّ النبي ﷺ هو إمامُ المفتين في هذه الأمة، والأصلُ فيما يؤمر به أنه عامٌّ له ولمن هو في مثلِ منصبِه في الأمة، إلا ما دلَّ فيه الدليلُ على الفرق[(٣)].

وفي حديث أبي موسى المتقدم[(٤)]، من الفقه ما يدلُّ على تشوُّف الشريعة للتيسير على المكلفين، فإنه ﷺ إنما جَمَعَ في هذه الألفاظ بين الشيء وضده؛ أي: بين التيسير والتعسير؛ لأن المرء قد يفعلهما في وقتين، فلو اقتصر على **«يَسِّرُوا»**؛ لَصَدَقَ ذلك على من يَسَّرَ مرةً، أو مرات، وعسَّرَ في معظم الحالات. فإذا قال: **«ولا تعسروا»**، انتفى التعسير في جميع الأحوال، من جميع وجوهه، وهذا هو المطلوب[(٥)].

وكذا يقال في: **«يَسِّرَا ولا تُنَفِّرَا، وتَطَاوَعَا ولا تختلفا»**؛ لأنهما قد يتطاوعان في وقتٍ، ويختلفان في وقت، وقد يتطاوعان في شيءٍ، ويختلفان في شيء[(٦)].

وفي هذا الحديث من الفقه: تأليف من قرب إسلامه، وترك التشديد عليهم، وكذلك من ناهَزَ البلوغ من الصبيان، ومن بلغَ، ومن تاب من المعاصي، كلُّ هؤلاء يُتلطف بهم، ويُدَرَّجون في أنواع الطاعة قليلاً قليلاً، وقد كانت أمور الإسلام في التكليف على التدريج، فمتى يَسُرَ على الداخل في الطاعة، أو المريد للدخول فيها، سهلت عليه، وكانت عاقبته غالباً التزايد منها، ومتى عسرت عليه، أوشك أن لا

---

(١) تفسير السعدي (١/ ١٥٤).
(٢) انظر المرجع السابق.
(٣) الإحكام؛ للآمدي (٢/ ٢٨٠)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (٢/ ١٠٠، ١٠١).
(٤) هو قوله ﷺ: **«يَسِّروا ولا تُعَسِّروا»**، وقد تقدم قريباً.
(٥) انظر: شرح صحيح مسلم؛ للنووي (١٢/ ٤١)، وانظر أيضاً: فتح الباري؛ لابن حجر (٨/ ٦١).
(٦) انظر: المرجعين السابقين.

يدخل فيها، وإن دخل أوشك أن لا يدوم، أو لا يستحليها[١]، وهذا كله مهمٌّ للمفتي رعايته والعنايةُ به.

ولهذا فإن سلوك المفتي مسلك القسوة والغِلظة على الدوام[٢]، وحملَه الناس على الأشد والأثقل من الأحكام، مخالفٌ لمقاصد الشريعة، الموضوعة على سمت السماحة واليسر، المرفوع عنها الإصر والغل[٣]، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، والإصْرُ: الثِّقَلُ في التكاليف[٤]، وهو خلاف اليُسْر والسماحة، والدلائل على هذا المعنى كثيرة، حتى قال الإمام البخاري: «وكان ﷺ يحب التخفيف واليسر على الناس»[٥].اهـ.

ثانياً: المبالغة في المنع:

من معاني التشدد: المبالغة في المنع، ومعنى ذلك أن الاستمساك بالمنع الشرعي باعتدال مطلوبٌ، وإنما المذموم أن يبالغ في المنع مما لم تمنعه الشريعة، فها هنا حالتان، حالة يشرع البقاء فيها على المنع، وأخرى لا يشرع ذلك، وبيانه فيما يأتي:

أ ـ أحوال استدامة المنع:

لا يخفى أن المنع والحظر في التكاليف الشرعية حاصلان، وهما من لوازم التشريع في كل ملة، بل حتى قوانين الأرض التي يستنُّها البشر إنما هي حظرٌ وإلزامٌ وإباحةٌ، بيد أنَّ الذي له الحقُّ المطلق في التحليل والتحريم إنما هو الله ﷻ، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ

---

(١) شرح صحيح مسلم (١٢/ ٤١)، وانظر أيضاً: فتح الباري؛ لابن حجر (٨/ ٦١).

(٢) التقييد بكون القسوة على الدوام؛ لأن القسوة تُحمَد في بعض المواطن، حيث لا يمكن إلا الأخذ بها، كما قيل:

فَقَسَا لِتَزْدَجِرُوا وَمَنْ يَكُ حَازِمَاً ... فَلْيَقْسُ أحياناً على منْ يَرْحَمُ

البيت لحبيب بن أوس، أبو تمام الطائي، من قصيدته التي مطلعها:

أرْضٌ مُصَرَّدَةٌ وأُخرَى تُنْجَمُ ... مِنها التي رُزِقَتْ وأُخرى تُحرَمُ

(٣) انظر: أضواء البيان؛ للشنقيطي (٥/ ٣٠٠).

(٤) أضواء البيان؛ للشنقيطي (١/ ١٨٨)، وانظر: مختار الصحاح؛ للجوهري، مادة (أصر) (٧)، وأساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (أصر) (١/ ١٧).

(٥) صحيح البخاري (٥/ ٢٢٦٩).

يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الأعراف: ٥٤].

إن التشريع لا ينفكُّ ـ في الجملة ـ عن مشقة يتجشمها المكلفون، لكن هذه المشقة احتُملت في هذا الدين الحنيفي السمح، ما دامت في حدود الطاقة البشرية، لما في المضيِّ في المنع من استصلاح العالَم، ودرء المفاسد الراجحة، التي تربو على مفسدة المشقة الحاصلة من امتثال ذلك الحكم، أو المساوية لها.

بل إنَّ من الممنوعات الشرعية ما لا تُحِلُّه الضرورةُ أصلاً، مع ما عُلِم من مراعاة الشريعة لضرورات البشر، ومع هذا أبقى الشارعُ تلك الأحكام على أصل المنع، ولعلَّ الضابط في هذا النوع هو: كل ما له تعلق بحقِّ المخلوق المعصوم؛ دمِه، وعِرضِه، وعقلِه، ومالِه، في مقابلةِ أمثالِها بالنسبة إلى غيرِه من المعصومين، فهذه قد اتفق الفقهاء على تحريمها من حيث الجملة[١]، بحيث لا يجوز للمرء أن يَقِيَ نفسَه بنفسِ غيره، أو عِرضَه بعرضِ غيره، أو عقلَه بعقلِ غيرِه، أو مالَه بمالِ غيرِه.

يقول أبو المعالي الجويني: «للشرع تصرفٌ في الضروريات، وذلك أن الذي لا يستباح إلا بالضرورة لفحشه، أو بعده عن الحِلِّ، فقد يَرعى الشرعُ فيه تحقق وقوع الضرورة، ولا يكتفي بتصورها في الجنس، وهذا كحل الميتة، ورُبَّ شيءٍ يتناهى قبحه في مورد الشرع، فلا تبيحه الضرورة أيضاً، بل يوجب الشرع الانقياد للتهلكة، والانكفاف عنه؛ كالقتل، والزنا، في حق المجبر عليهما»[٢]. اهـ.

ويوافقه على ذلك ابن حزم إذ يقسم حالات الإكراه على الفعل إلى قسمين:

أحدهما: كل ما تبيحه الضرورة؛ كالأكل، والشرب، فهذا يبيحه الإكراه؛ لأن الإكراه ضرورةٌ، فمن أُكره على شيءٍ من هذا فلا شيء عليه؛ لأنه أتى مباحاً له إتيانه.

والثاني: ما لا تبيحه الضرورة؛ كالقتل، والجراح، والضرب، وإفساد المال، فهذا لا يبيحه الإكراه، فمن أكره على شيء من ذلك؛ لزمه القود والضمان؛ لأنه أتى محرماً عليه إتيانه[٣].

---

(١) إنما قيدتُ ذلك بكونه من حيث الجملة، لأن للفقهاء تفصيلاً واختلافاً في مسائل هذا الباب، بحسب اختلاف المذاهب.

(٢) البرهان (٢/ ٦١٢، ٦١٣) باختصار يسير.

(٣) المحلى (٨/ ٣٢٩، ٣٣٠).

وقد حكى ابن قدامة الإجماع على تحريم قتل الآدمي محقون الدم، إبقاءً على نفس القاتل[١].

فما كان من هذا الجنس من الأحكام في الشرع، فلا يعد استدامة المنع فيه ضرباً من التشدد أو التنطع، بل إن تساهل المفتي في هذا الباب، وترخيصه فيه، حقيقٌ بالذم، جديرٌ بالمؤاخذة في الدنيا، والمعاقبة في الآخرة، لما يترتب عليه من معاندة الشرع، والإخلال بالمصالح الحقيقية، التي جاءت الشريعة بحفظها.

ب ـ الأحوال التي لا يجوز فيها استدامة المنع:

تقدم أن الممنوعات في الشرع إنما هي فيما مفسدته راجحةٌ أو مساوية، **فأما إذا زالت المفسدة، أو غلبت المصلحةُ المفسدة، أو كان في التمادي في المنع مفسدةٌ راجحة**، فلا يصح البقاء على أصل المنع إذَنْ، وينتهضُ إذنْ العودُ إلى أصلِ الإباحة، وهذا بالطبع فيما سبيله النظر والاجتهاد، فهذه ثلاثُ حالات لا يجوز معها الإفتاء بالمنع، وبيانها بالأمثلة فيما يأتي:

الحال الأولى: أن تزول المفسدة المناط بها المنع:

مثاله: الخمر، فقد حُرِّمَت لما تؤثِّره من تغطية العقل، فإذا ما تخللت بنفسها، وزال عنها وصفُ الإسكار، رجع الحكم إلى الإباحة[٢].

الحال الثانية: أن تغلب المصلحةُ المفسدة:

مثاله: أن الإمام مالك أجاز لمن معه دينارٌ، أن يُبدِلَه بدينارٍ أجودَ منه عيناً ووزناً، قيل له: «أترى أن يُعلِمَ صاحبَه إذا أبدله، قال: لا بأس عليه أن [لا] يعلمه، ولا ضمان عليه»[٣]، قال ابن رشد: «استخفَّه لغلبة الظن أن صاحب الدينار يرضى بذلك، فليس عليه أن يعلمه، والقياس أن لا يجوز ابتداءً إلا برضاه، وأن يكون ضامناً له إن فعله بغير رضاه»[٤]، وعلَّق بعض المالكية على ترخيص مالك فقال: «**ولا بأس بهذا، إذ لا مضرة فيه، فلا تشددوا على الناس**»[٥]. اهـ.

---

(١) المغني (٩/ ٣٣٥)، وانظر في الموضوع: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة؛ د. عبد الوهاب أبو سليمان (٩٢، ٩٣).

(٢) المغني؛ لابن قدامة (٩/ ١٤٦).

(٣) التاج والإكليل؛ (٤/ ٣٣٣)، وما بين المعقوفين زيادة من عندي يقتضيها السياق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

الحال الثالثة: أن تفضي استدامة المنع فيها إلى مفسدةٍ راجحة:

مثاله: أنَّ تولية الفاسق الولايات العامة ممنوعٌ شرعاً، لما فيه من ترئيس ناقص الأهلية الشرعية، بسبب الوقوع في وصف الفسق، لكن إذا فُرِض عدم وجود ذوي الكفاية من أهل الصلاح، جازَ حينئذٍ توليةُ من دونهم، لما في ترك ذلك من المفاسد التي تربو على مفسدة تولية الفاسق، كما قرره أبو العباس ابن تيمية[١]، «بل لو كانت الولاية غير واجبة، وهي مشتملة على ظلم، ومن تولاها أقام الظلم، حتى تولاها شخصٌ قصدُه بذلك تخفيف الظلم فيها، ودفع أكثره باحتمال أيسره، كان ذلك حسناً مع هذه النية، وكان فعله لما يفعله من السيئة، بنية دفع ما هو أشد منها جيداً»[٢].

ثالثاً: الإيغال والتعمق:

أ ـ النهي عن الإيغال والتعمق:

جاءت النصوص بذم التكلف والتعمق، وقد بوب البخاري فقال: «باب ما يكره من التعمق والتنازع في العلم، والغلو في الدين والبدع، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾ [النساء: ١٧١]»[٣]، ثم روى بإسناده عن أبي هريرة ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «**لا تواصلوا**»، قالوا: إنك تواصل، قال: إني لست مثلكم، «**إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني**»، فلم ينتهوا عن الوصال، قال: فواصل بهم النبي ﷺ يومين، أو ليلتين، ثم رأوا الهلال، فقال النبي ﷺ: «**لو تأخر الهلال لزدتكم، كالمنكي لهم**»[٤]، وفي روايةٍ له: فقال ﷺ: «**لو مُدَّ بي الشهرُ، لواصلتُ وصالاً يدع المتعمقون تعمقهم**»[٥].

ولقد قام النبي ﷺ الليل حتى تورمت قدماه[٦]، فنزل عليه قوله تعالى: ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ۝٢﴾ [طه: ١ ـ ٢]، قال الشنقيطي: «ويُفهم من قوله:

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٥).

(٢) المرجع السابق، ثم احتج الشيخ عقب ذلك بقصة نبي الله يوسف، إذ تولى على خزائن الأرض، لملك مصر، وكان الملك وقومُه كفاراً، وكان ذلك من باب قول القائل:

إنَّ اللبيبَ إذا بدَا من جِسمِه ... مَرَضَانِ مختلفانِ دَاوَى الأخطرا

(٣) صحيحه (٦/ ٢٦٦١).

(٤) أخرجه البخاري برقم (٦٨٦٩) (٦/ ٢٦٦١).

(٥) أخرجه البخاري برقم (٦٨١٤) (٦/ ٢٦٤٥).

(٦) أخرجه البخاري برقم (٤٥٥٦) (٤/ ١٨٣٠)، عن المغيرة بن شعبة ﷺ.

﴿لِتَشْقَىٰٓ﴾: أنه أُنزِلَ عليه ليَسعَد»[١].اهـ، وهذا من فقه الشيخ؛ لأن الشقاء خلاف السعادة[٢]، فلما نفى الأول تعيَّن الثاني.

وعن أنس رضي الله عنه مرفوعاً: «**إن هذا الدين متينٌ، فأوغلوا فيه برفق**»[٣].

والإيغال: السير الشديد[٤]، يقال: أوغَلَ القومُ، وتوغَّلوا، إذا أمعنوا في سيرهم[٥]، والمراد: «سِرْ فيه برفق، وابلغ الغاية القصوى منه بالرفق، لا على سبيل التهافت والخرق، ولا تحمل على نفسك، وتكلفها ما لا تطيق، فتعجز وتترك الدين والعمل»[٦]، ومثل الإيغال: التعمق، قال ابن حجر: «والتعمق: المبالغةُ في تكلف ما لم يكلف به، وعمقُ الوادي قعره»[٧].اهـ.

ومن ثَمَّ قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «عليكم بالعلم، وإياكم والتبدُّع، وإياكم والتنطُّع، وإياكم والتعمُّق، وعليكم بالعتيق»[٨]، فجعَلَ التعمُّقَ في عِدَادِ إحداثِ البِدَع، والتنطُّعِ؛ الذي هو المغالاةُ والتكلُّف[٩].

وخلاصة القول أن الشريعة جاءت بالنهي عن الإيغال والتعمق.

ب ـ الإيغال والتعمق مضادٌّ لقصد الشارع:

في مقابل النهي عن التعمق؛ جاء الأمر بالمقاربة، وعدم الاستقصاء، مما يدلُّ على مقصودية التيسير بترك تجشُّم الآراء المتعمقة وتكلفها، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لن ينجي أحداً منكم عملُه، قالوا: ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمة، سددوا وقاربوا، واغدوا وروحوا، وشيءٌ من الدلجة، والقصدَ القصدَ تبلغوا**»[١٠].

وعنه رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**إن الدينَ يسرٌ، ولن يُشادَّ الدينَ أحدٌ إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة، وشيءٍ من الدلجة**»[١١].

---

(١) أضواء البيان (٤/ ٤). (٢) المفردات؛ للراغب (٤٦٠).

(٣) أخرجه أحمد (٣/ ١٩٩)، قال الهيثمي في المجمع: «رجاله موثقون، إلا أن خلف بن مهران لم يدرك أنساً».اهـ [(١/ ٦٢)]، وحسنه الألباني في صحيح الجامع برقم (٢٢٤٦).

(٤) النهاية؛ لابن الأثير (٥/ ٢٠٨). (٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق. (٧) فتح الباري (٤/ ٢٠٣).

(٨) أخرجه الدارمي بإسناده برقم (١٤٣) (١/ ٦٦).

(٩) انظر: القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (نطع) (٩٩١).

(١٠) أخرجه البخاري برقم (٦٠٩٨) (٥/ ٢٣٧٣)، واللفظ له، ومسلم برقم (٢٨١٦) (٤/ ٢١٦٩).

(١١) أخرجه البخاري برقم (٣٩) (١/ ٢٣).

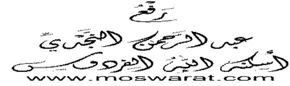
والمشادَّة: التشدُّد[١]، وبناؤه على المفاعَلة للدلالة على المغالبة[٢]، «والمعنى لا يتعمق أحدٌ في الأعمال الدينية، ويترك الرفق إلا عجز وانقطع، فيُغلَب»[٣]، قال ابن المنير: «في هذا الحديث عَلَمٌ من أعلام النبوة، فقد رأينا ورأى الناس قبلنا، أن كل متنطع في الدين ينقطع»[٤].اهـ.

ففي هذه الأحاديث الشريفة وأمثالها إرشاد المفتي وغيره إلى ترك المطالبة بأقصى التكليفات، ونهيه عن حمل الناس على الإيغال والتعمق، بل يرشدهم إلى الاقتصاد في العمل، والاقتصار على ما يطيقون، وذلك لما يفضي إليه حملُهم على التعمق من الانقطاع أو التقصير، وما أحرى الفقيه الحق أن يقف على مواطن العزائم ومواطن الرخص، فيضع كلّاً منها في موضعه الأوفق.

وما أحسن مقولة الإمام عبد الله بن المبارك: «إني لأسمع الحديث ما أريد أن أحدِّث به، ولا أعمل به، ولكن أعدُّه لأخٍ من إخواني، يقع في الشيء؛ فأجدُ له مخرجاً»[٥].



(١) القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (شدد) (٣٧٢).
(٢) انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (شدد) (٣/ ٢٣٣).
(٣) فتح الباري؛ لابن حجر (١/ ٩٤).
(٤) المرجع السابق.
(٥) أخرجه بإسناده الإمام أبو بكر المرُّوذِيُّ في كتابه أخبار الشيوخ وأخلاقهم (١٦٨).





المبحث الأول

مظاهر التشدد في الفتيا المعاصرة

المطلب الأول

المبالغة في الاحتياط

الفرع الأول: تعريف الاحتياط في اللغة والاصطلاح

المسألة الأولى: تعريف الاحتياط في اللغة:

الاحتياط: افتعالٌ، من «الحَوْط»[(١)]، والحاءُ والواو والطاء أصلٌ واحد، وهو الشيءُ يطيفُ بالشيء[(٢)]. وما ذكره أهل اللغة عن معنى هذا الحرف دائرٌ بين معاني: الحفظ، والتعهُّد، والمنع، والاستيثاق، والأخذ بالحزم والثقة[(٣)].

وربما استعمل الفقهاء لفظة «الأحوَط»[(٤)]، وهي شاذَّةٌ لغةً[(٥)]، وتعني: أنه أدْخَلُ في الاحتياط، نظيرُه: أخْصَرُ، من الاختصار، ووجه شذوذه: أنه أفعل تفضيلٍ، وهو لا يبنى من المزيد[(٦)].

---

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (حوط) (٧/ ٢٧٩).

(٢) مقاييس اللغة؛ لابن فارس، مادة (حوط) (٢/ ١٢٠).

(٣) المحكم؛ لابن سيده، مادة (حوط) (٣/ ٣٧٢)، الصحاح؛ للجوهري، مادة (حوط) (٣/ ١١٢١)، اللسان؛ لابن منظور، مادة (حوط) (٧/ ٢٧٩).

(٤) انظر على سبيل المثال: المبسوط؛ للسرخسي (٥/ ١٣)، الكافي؛ لابن عبد البر (١٣)، روضة الطالبين؛ للنووي (١/ ١١٩)، المغني؛ لابن قدامة (١/ ١٨٠)، واللفظة جاءت في لسان العرب؛ لابن منظور [في مواضع، منها: في مادة (شرع) (٨/ ١٧٥)، ومادة (حقق) (١٠/ ٥٣)].

(٥) المصباح المنير، للفيومي، مادة (حاط) (٦٠)، المغرب في ترتيب المعرب؛ للمطرزي (١/ ١٣٤)، معجم أسماء الأشياء؛ للدمشقي (١/ ٢٣٤).

(٦) شرط اسم التفضيل: أن يُبنى من ثلاثي مجرد، نحو: زيدٌ أفضلُ الناس، وأما المزيد فإنه يُسبَقُ بفعلٍ يصح بناؤه منه، في حُسنٍ، أو كثرةٍ ونحوهما، مثاله: لفظة «الاستخراج»، يقال: =

المسألة الثانية: تعريف الاحتياط في الاصطلاح:

عرفه الجرجاني فقال: «الاحتياط هو: حفظ النفس عن الوقوع في المآثم»[١].

وقال الفيومي: «فعلُ ما هو أجمع لأصول الأحكام، وأبعدُ عن شوائب التأويلات»[٢]. اهـ.

وقال ابن حزم هو: «التورع نفسه، وهو اجتنابُ ما يتقي المرء أن يكون غير جائز، وإن لم يصحَّ تحريمُه عنده، أو اتقاء ما غيره خيرٌ منه عند ذلك المحتاط»[٣]، أو هو «طلب السلامة»[٤].

وقال ابن قدامة هو: «فعلُ ما لا شكَّ فيه»[٥].

وقال ابن القيم: هو «الاستقصاء والمبالغة في اتباع السنة، وما كان عليه رسول الله وأصحابه، من غير غلو ومجاوزة، ولا تقصيرٍ وتفريط»[٦]. اهـ.

وعرفه الدكتور منيب بن محمود شاكر، فقال: «**هو الاحتراز عن الوقوع في منهي، أو ترك مأمور، عند الاشتباه**»[٧]. اهـ.

وهذا الأخير هو المختار، وفيه تجتمع معاني الاحتياط الاصطلاحي.

وتبدو العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للاحتياط ظاهرة، إذ إن الاحتياط الاصطلاحي فيه **المحافظة** على التكاليف، و**الامتناع** عن الخروج عنها، و**الأخذ بالحزم** و**الثقة** حال الاشتباه، بيدَ أن المعنى اللغوي أعمُّ من ذلك، لما يتقيد به الاحتياط الاصطلاحي من قيودٍ شرعية تخصصه من عموم المعنى اللغوي للكلمة.

= هو أشدُّ استخراجاً، وكذا «الاحتياط»، يقال: هو أشد احتياطاً، وهكذا. انظر: شرح الرضِيّ على الكافية في النحو، بتحقيق يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، ليبيا، ١٣٩٨هـ، المغرب في ترتيب المعرب؛ للمطرزي (١/ ١٣٤)، المصباح المنير؛ للفيومي، مادة (حاط) (٦٠).

(١) التعريفات (٢٦).
(٢) المصباح المنير، مادة (حاط) (٦٠).
(٣) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٥٠).
(٤) المرجع السابق (١/ ٤٦).
(٥) المغني (٣/ ١١٣).
(٦) الروح (٣٧٩)، إغاثة اللهفان (١/ ١٦٢).
(٧) العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي (٤٨)، دار النفائس، الرياض، ط أولى، ١٤١٨هـ، وقد أفدتُ من هذا الكتاب كثيراً في مسألة الاحتياط، فشكر الله لكاتبه.

الفرع الثاني: حكم الاحتياط

المسألة الأولى: الخلاف في حكم الاحتياط والفتيا به:

القول الأول: ذهب جماهير أهل العلم إلى مشروعية الأخذ بالاحتياط والفتيا به، وقد ورد ذلك عن جماعات من الأئمة، من الصحابة، والتابعين، والأئمة الأربعة، وغيرهم(١).

القول الثاني: ذهب ابن حزم إلى إنكار قاعدة الاحتياط(٢)، وقال: «لا يحلُّ لأحدٍ أن يحتاطَ في الدين»(٣).اهـ.

وحقيقة مذهب ابن حزم أن الاحتياط من قبيل المستحب، ولا يجوز إفتاءُ الناس به على وجهِ الإلزام، ويقول في ذلك: «والاحتياط هو التورُّع نفسه، وهو اجتناب ما يتقي المرء أن يكون غير جائز، وإن لم يصح تحريمه عنده، وليس الاحتياط واجباً في الدين، ولكنه حسن، ولا يحل أن يُقضى به على أحد، ولا أن يلزم أحداً، لكن يندب إليه؛ لأن الله تعالى لم يوجب الحكم به»(٤).اهـ.

المسألة الثانية: أدلة الفريقين:

أ ـ احتجَّ الجمهور بأدلة كثيرة، من أظهرها: ما رواه النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ ـ وأهوى النعمانُ بإصبعيه إلى أذنيه ـ: «**إنَّ الحلالَ بَيِّنٌ، وإن الحرامَ بَيِّنٌ، وبينهما مشتبهاتٌ، لا يعلمهن كثيرٌ من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتعِ فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسد مضغةً، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب**»(٥).

---

(١) أصول السرخسي (١/ ١٧)، (٢١، ٢)، المبسوط؛ للسرخسي (١/ ٢٤٦)، قواعد الأحكام؛ للعز بن عبد السلام (٢/ ٥٢)، المدونة الكبرى؛ لابن القاسم (١/ ٥٢، ٥٨)، الموافقات؛ للشاطبي (١/ ٢٥٨)، مواهب الجليل؛ للحطاب (٣/ ٤٧)، البحر المحيط؛ للزركشي (٦/ ١٧٧)، تهذيب الأجوبة؛ لابن حامد (١٣٧).

(٢) الإحكام (٦/ ١٨٢).

(٣) الإحكام (٢/ ١٨٦).

(٤) الإحكام (١/ ٥٠) باختصار يسير.

(٥) أخرجه البخاري برقم (٥٢) (١/ ٢٨)، ومسلم برقم (١٥٩٩) (٣/ ١٢١٩)، واللفظ له.

وجه الاستدلال: قرر الحديث اجتناب المشتبه فيه، وهذه حقيقة العمل بالاحتياط[١].

وقد أجيب عن الاستدلال بالحديث بأنَّ: هذا حضٌّ منه ﷺ على الورع، ونصٌّ جليٌّ على أن ما حول الحمى ليس من الحمى، وأن تلك المشتبهات ليست بيقين من الحرام، وإذا لم تكن مما فصل من الحرام؛ فهي على حكم الحلال[٢].

ب ـ احتج ابن حزم بأدلة، منها: قوله تعالى: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢].

وجه الاستدلال: أنَّ كلَّ من حكَمَ بتهمةٍ، أو باحتياطٍ لم يستيقن أمره، أو بشيءٍ خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل، وهو حكمٌ بالهوى[٣].

وأجيب عن الاستدلال بالآية الكريمة بأنَّ العملَ بالاحتياط ليس عملاً بالظن من غير دليل، فقد ثبت العمل بالاحتياط بأدلة كثيرة، منها حديث النعمان بن بشير المتقدِّم آنفاً[٤].

الترجيح: أما قول أبي محمد فهو اللائق بظاهريته[٥]، وإلا فإنَّه لا يخفى على المنصف الممارسِ لأدلة الشرع، المطلعِ على أصوله، أن العمل بالاحتياط والاستيثاق، له ما يسنده من ذلك كله، على أنه ينبغي أن يقيد القول بالاحتياط بشروطٍ تضبط إعماله، وتحدد موقعه في منظومة الأصول الشرعية، كما سيأتي بإذن الله قريباً.

وأما إذا نظرنا بنظر السياسة الشرعية، فإن القول بالاحتياط حينئذٍ يكون مما لا

---

(١) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٣/ ٢٥٦)، شرح السنة؛ للبغوي (٨/ ١٣)، الأشباه والنظائر؛ للسبكي (١/ ١١٢).

(٢) الإحكام؛ لابن حزم (٦/ ١٨٠). (٣) الإحكام (٦/ ١٨٩).

(٤) وانظر أيضاً: العمل بالاحتياط؛ لمنيب شاكر (٨١).

(٥) هذه عبارة مقتبسة من ابن القيم في بعض ردوده على ابن حزم، فقد أطلقها ابن القيم في مواضع من كتبه، منها: أ ـ في مسألة تغطية المحرم وجهه، فقد ذكر قولين للعلماء، ثم قال: «وفيه قولٌ ثالثٌ شاذٌّ: إن كان حياً فله تغطية وجهه، وإن كان ميتاً لم يجز تغطية وجهه، قاله ابن حزم، وهو اللائق بظاهريته». اهـ [زاد المعاد (٢/ ٢٤٤)]. ب ـ في مسألة «إذن البكر الصمات، وإذن الثيب الكلام»، قال ابن القيم: «فإن نَطَقَت البكر بالإذن بالكلام (فهو) آكد، وقال ابن حزم: لا يصح أن تزوج إلا بالصمات، وهذا هو اللائق بظاهريته». اهـ [المرجع السابق (٥/ ١٠٠)].

يستغني عنه سائسٌ، سواءٌ أكانت سياسته دينية شرعية، أم مدنية وضعية.

الفرع الثالث: شروط الفتيا بالاحتياط

بعد أن تقرر مشروعية الفتيا بالاحتياط في الجملة، ونظراً إلى نسبية مذهب الاحتياط، وتفاوت درجاته لدى الآخذين به، ما بين موسِّع ومضيِّق، فإنه لا بد من ضبط ذلك كله بما يقرِّبه من أصول الشريعة وأدلتها العامة قدرَ الإمكان، مع التأكيد على أن المسألة لن تعدو مقام النسبية الإضافية، حتى مع رسم الشروط الضابطة له، إذ يبقى الأمر خاضعاً لتقدير المفتي للظروف المحيطة بكل واقعة، وهذا أوان إيراد الشروط:

الشرط الأول: ألا يكون في المسألة دليلٌ شرعي:

وسواءٌ أكان الدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، فإذا وجد الدليل فالمعوَّل عليه. والمقصود من وجود الدليل؛ العلمُ به، لا وجوده في الخارج، ولذا فقد يفتي الفقيه مع وجود النص في المسألة، لكنه خفي عليه.

فإذا استفرغ الفقيه وسعه في تطلُّب الدليل، حتى أحسَّ من نفسه العجز عن دركه[1]، وكان الاشتباه قوياً، فله حينئذٍ أن يفتي بالاحتياط، وإلا فليتوقف في الجواب، وذلك إذا لم يكن يستحضر دليل المسألة، أو لم يكن الاشتباه قوياً. وهذا حاصلٌ كثيراً في برامج الفتيا المباشرة، التي تقدمها وسائل الإعلام المعاصرة، فإن بعض الأفاضل ربما سئل عن واقعة، لا يستحضر حكمها، ولعلها تكون من النوازل التي لم يسبق بحثها، ولا وقتَ حينئذٍ للرجوع إلى مصادرها، فيستخف الفتيا بالأحوط، فيقع الحرج بسبب هذا الاستعجال في الفتيا، فهذا من مزالق العلم، ولو أنه أخذ بالحزم لتوقف، فإن «جُنَّةَ العالم لا أدري، إذا أغفلها أصيبت مقاتله»[2].

---

(١) قسم العلماء الاجتهاد إلى قسمين: **ناقصٌ، وتامٌّ**:
فالناقص: هو النظر المطلق في تعرُّف الحكم، وتختلف مراتبه بحسب الأحوال. **والتام**: هو استفراغ القوة النظرية، حتى يحسَّ الناظر من نفسه العجز عن مزيد طلب، **ومثاله**: كمن ضاع منه درهمٌ في التراب، فقلبه برجله، فلم يجد شيئاً، فتركه وراح، وآخر إذا جرى له ذلك جاء بغربال، فغربل التراب، حتى يجد الدرهم، أو يغلب على ظنه أنه ما عاد يلقاه، فالأول: اجتهادٌ قاصر، والثاني: تام، انظر: التقرير والتحبير؛ لابن أمير حاج (٣/ ٣٨٨)، المحصول؛ للرازي (٦/ ٧)، المدخل؛ لابن بدران (٣٦٧)، إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢٢٠).

(٢) قالها الإمام مالك، كما في الانتقاء؛ لابن عبد البر (٣٧)، سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (٨/ ٧٧)، =

إنَّ موارد الاشتباه في الواقعات والنوازل كثيرة، وليست تخلو مسألةٌ ـ غالباً ـ من تطرُّق احتمال التحريم أو الكراهة، وحمل العوام من الناس، وضعفاء الإيمان منهم على العزائم في عامة تلك المسائل، موقعٌ في الحرج العظيم، الذي لا تأتي الشريعة السمحة بمثله.

ومما يدل على هذا قوله ﷺ: «**لا يعلمهن كثيرٌ من الناس**»، ومفهومُ قوله: «**كثيرٌ**»: أن معرفة حكمها ممكن للقليل منهم، وهم المجتهدون أو بعضهم، فالاشتباه على هذا يمكن أن يقع لكثيرٍ من المجتهدين، وليس هذا الاشتباه هو من باب تعارض الأدلة لدى المجتهدين، «حيث لا يظهر لهم ترجيح أحد الدليلين»[(١)]، مما يتكلم عنه الأصوليون في أبواب التعارض والترجيح، بل الذي يوقع في الحرج هو الفتيا بالاحتياط قبل استفراغ الوسع في بحث المسألة، مما يقع في بعض البرامج الإفتائية المباشرة، وذلك لما تتسم به تلك البرامج من السرعة والعجلة.

ومما يبتنى على هذا أن الإكثار من الفتيا بالاحتياط ليس دليلاً على الرسوخ الفقهي، ولا أمارةً على الورع الدياني، إن لم يدل على ضدِّ ذلك ونقيضه، خصوصاً في المسائل التي يمكن العثور فيها على سنةٍ ثابتة، ولهذا قال أبو العباس ابن تيمية: «الاحتياط إنما يشرع إذا لم تتبين سنة رسول الله ﷺ، فإذا تبينت السنة فاتباعها أولى»[(٢)].اهـ، والحاصل أنَّه لا يجوز العدول عن السنة احتياطاً.

مثاله: أن المذهب عند الحنابلة وجوب صيام يوم الشك، بنية رمضان[(٣)]، ويعللون ذلك بالاحتياط[(٤)]، قال الكرمي: «والحنابلة وإن أوجبوا صيام يوم الشك، فإنما هو لظاهر الأحاديث الصحيحة[(٥)]، وللاحتياط في الدين، وهو

= وقال الذهبي أيضاً: «قال الهيثم بن جميل: سمعت مالكاً سئل عن ثمانٍ وأربعين مسألةً، فأجاب في اثنتين وثلاثين منها بـ«لا أدري»، وعن خالد بن خداش قال: قدمتُ على مالك بأربعين مسألةً، فما أجابني منها إلا في خمس مسائل».اهـ منه.

(١) الرسائل السلفية؛ للشوكاني (١٠٠).

(٢) مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٦/ ٥٤)، وليس مقصود الشيخ الأولوية المستحبة، بل الواجبة.

(٣) صوم يوم الشك منعه الحنفية، والشافعية، وكرهه المالكية، انظر: المبسوط؛ للسرخسي (٣/ ٦٣)، حاشية الدسوقي (١/ ٥١٤)، المجموع؛ للنووي (٦/ ٤٢٦).

(٤) المغني؛ لابن قدامة (٣/ ٧).

(٥) يشير إلى ما ورد في الباب من أحاديث يوهم ظاهرها ما ذكره، منها: حديث ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً: «**إذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غم عليكم فاقدروا له**»، أخرجه =

المطلوب»[(١)]. اهـ.

والصواب أن الفتيا بذلك ضعيفةٌ مرجوحة[(٢)]، لورود النص في المسألة، ومن ذلك حديث عمار بن ياسر رضي الله عنه مرفوعاً: «**من صام اليوم الذي يَشُكُّ فيه الناس فقد عصى أبا القاسم ﷺ**»[(٣)]، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «**لا يتقدمنَّ أحدكم رمضان بصوم يومٍ أو يومين، إلا أن يكون رجلٌ كان يصومُ صومَه، فليصم ذلك اليوم**»[(٤)].

الشرط الثاني: ألا يقع الناس بسبب الاحتياط في الحرج:

إذا كانت الفتيا بالاحتياط تؤدي بالناس إلى حرجٍ ومشقةٍ ظاهرين، حالاً أو مآلاً، فإن العدول عن مقتضى الاحتياط حينئذٍ هو المشروع، فإنه من مقاصد التنزيل رفع الحرج، قال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، ومن مقررات الشريعة أنَّ «المشقة تجلب التيسير»[(٥)]؛ أي: «أن الصعوبة تصير سبباً للتسهيل، ويلزم التوسيع في

= البخاري برقم (١٨٠١) (٢/ ٦٧٢)، ومسلم برقم (١٠٨٠) (٢/ ٧٥٩)، لكن يرد هذا الاستدلال ما جاء في لفظٍ آخر للحديث: «**فأكملوا العدة ثلاثين**»، وهي عند البخاري برقم (١٨٠٧) (٢/ ٦٧٤)، وفي لفظٍ لمسلم «**فاقدروا له ثلاثين**»، وهي برقم (١٠٨٠) (٢/ ٧٥٩)، وانظر: المنتقى من أخبار المصطفى ﷺ؛ لمجد الدين أبي البركات عبد السلام ابن تيمية الحراني (٢/ ١٥٩ ـ ١٦١)، طبع رئاسة الإفتاء بالرياض، ١٤٠٣هـ.

(١) تحقيق الرجحان بصيام يوم الشك في رمضان؛ للكرمي (١٧)، وفي المسألة ثلاث روايات عن أحمد: إحداها: وجوب الصوم، وعليها أكثر أصحابه، والثانية: أن الناس تبعٌ لإمامهم، والثالثة: لا يجب، ولا يجزئه عن رمضان إن صامه، وهو الموافق للجمهور، انظر: المغني؛ لابن قدامة (٣/ ٦، ٧).

(٢) قرَّرَ الحافظ محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي أنه لم يثبت عن النبي ﷺ، ولا عن أحدٍ من أصحابه إيجاب الصيام يوم الثلاثين من شعبان، بل لم يثبت عن الإمام أحمد بن حنبل أنه أوجب صومه، قال: «والصحيح أنه لا يجب صومه». اهـ، من: إقامة البرهان على عدم وجوب صوم يوم الثلاثين من شعبان (٢٣)، بتحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله، دار الوطن، ط أولى، ١٤١٨هـ.

(٣) أخرجه الترمذي برقم (٦٨٦) (٣/ ٧٠)، وقال: حسن صحيح، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم». اهـ، والنسائي برقم (٢١٨٨) (٤/ ١٥٣).

(٤) أخرجه البخاري برقم (١٨١٥) (٢/ ٦٧٦).

(٥) الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٧٦)، المنثور؛ للزركشي (٣/ ١٦٩).

وقت المضايقة»[(١)]، إذا كان هذا هو الأصل في عامة التكاليف، فإنه في باب الاحتياط من باب أولى؛ لأن الالتزام بالاحتياط من المشتبه حينئذٍ سيفضي ـ حتماً أو غالباً ـ إلى الإخلال بالوظائف الأصلية.

ومما يدل لذلك ما رواه يحيى بن عبد الرحمٰن بن حاطب، أنه اعتمر مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه، في ركبٍ فيهم عمرو بن العاص رضي الله عنه، وأن عمر بن الخطاب عرَّس ببعض الطريق، قريباً من بعض المياه، فاحتلم عمر وقد كاد أن يصبح، فلم يجد مع الركب ماءً، فركب حتى جاء الماء، فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر، فقال له عمرو بن العاص: أصبحتَ ومعنا ثيابٌ، فدع ثوبك يُغسل، فقال عمر بن الخطاب: «واعجباً لك يا عمرو بن العاص، لئن كنت تجد ثياباً، أفكل الناس يجد ثياباً، والله لو فعلتها لكانت سنةً، بل أغسل ما رأيت، وأنضح ما لم أَرَ»[(٢)].

قوله: «لكانت سنةً» قال الزرقاني: «طريقةً أُتبع فيها، فيشق على الناس الذين لا يجدون ثياباً، قال الباجي: فخشي التضييق على من ليس له إلا ثوبٌ واحد»[(٣)].اهـ.

فقد امتنع عمر رضي الله عنه من فعل الاحتياط، لما يترتب عليه من مفسدة الحرج على الناس، والمشقة التي تلحقهم، وذلك لكونه محلَّ اقتداءٍ وأسوةٍ لهم، وقد أُمروا باتباع سنته[(٤)].

وهذا مما يدل على فقهه رضي الله عنه، إذ إن التحوط الزائد، وإن كان لا يضرُّ صاحبَه في الصورة المذكورة، إلا أنه كما قرر الغزالي في بعض ما قال: «ربما أوهمَ عند الغير، أن مثل ذلك مهم، ثم يعجز عما هو أيسر منه، فيترك أصل الورع، وهو مستندُ أكثر الناس في زماننا هذا، إذا ضُيِّق عليهم الطريق، فأيسوا عن القيام به فاطرحوه، فكما أن الموسوس في الطهارة، يعجز عن الطهارة فيتركها، فكذا بعض الموسوسين في الحلال، سبق إلى أوهامهم أن مال الدنيا كله حرامٌ، فتوسعوا، فتركوا التمييز، وهو عين الضلال»[(٥)].

والناس في التزامهم بالشرع، ومستوى محافظتهم على قواعد الديانة، على

---

(١) مجلة الأحكام، المادة (١٧) ص(١٨).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ برقم (١١٤) (١/ ٥٠)، وابن المنذر في الأوسط (٢/ ١٦١).

(٣) شرح الزرقاني على الموطأ (١١٥٠) مختصراً.

(٤) تعليل الأحكام؛ د. محمد شلبي (٨٩)، الاحتياط؛ لمنيب شاكر (٢٩٨).

(٥) إحياء علوم الدين (٢/ ١١١).

درجات، تبدأ بأصل العدالة، وتترقى في مراتب الورع والتقوى إلى ما شاء الله تعالى[١]، فأما باب الفتيا فإنه يختصُّ «بالدرجة الأولى، التي يمكن تكليف عامة الخلق بها، ولو اجتمعوا عليه لم يخرب العالم، دون ما عداه من ورع المتقين والصالحين»[٢].

وبالجملة فشرط الفتيا العامة أن تكون على وفق ما يستطيعه أوساط الناس، ممن لا يبلغ مرتبة أهل الورع والمقامات العالية، فأما الخواص من المتقين فلهم من الإفتاء بالأحوط بقدر يقينهم، كما قال ابن القيم عن شيخه ـ رحمهما الله ـ: «قال لي يوماً شيخ الإسلام ابن تيمية ـ قدس الله روحه ـ في شيءٍ من المباح، هذا ينافي المراتب العالية، وإن لم يكن تركه شرطاً في النجاة، أو نحو هذا من الكلام»[٣]. اهـ.

الشرط الثالث: مراعاة مراتب المصالح:

تتفاوت مصالح الأعمال في درجاتها، فمنها مصالح عليا، ومنها دون ذلك، وعند التزاحم يقدم الأعلى على الأدنى، وكثيراً ما يقع التداخل بين قاعدة التزاحم هذه وقاعدة الاحتياط، فيراعى في ذلك مرتبة كل عمل.

ومن ذلك دخول المجامع والأسواق، المشمولة بالمناكر، ولا بدَّ للمسلم من دخولها، لقضاء حوائجه الأصلية منها، أو أداء ما يلزمه من واجبات شرعية، وحقوق دنيوية، فهنا يفتى بمشروعية الدخول، مع الكف عما هو ممنوعٌ ما استطاع، وإن ترتب على ذلك مفسدة مشاهدة المنكر، أو مخالطة أهله، لما في المنع من ذلك من إهدار المصالح الأعلى مرتبةً رعايةً لما هو دونها، وهو ممنوع شرعاً، فثبت بذلك جواز الفتيا بالإذن في هذا المحل.

ويقرر الشاطبي هذه القاعدة بكلام متين، ويفرق «بين ما يُطلب الخروج عنه من المباحات، عند اعتراض العوارض المقتضية للمفاسد، وما لا يطلب الخروج عنه، وإن اعترضت العوارض»[٤].

وبعد هذه المقابلة بين ما يلزم المكلَّفَ الخروجُ عنه، وما لا يلزمه ذلك، يبيِّنُ

---

(١) انظر: الاحتياط حقيقته وحجيته وأحكامه وضوابطه؛ د. إلياس بلكا (١٥٢)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

(٢) إحياء علوم الدين (٢/ ١٢٦).

(٣) مدارج السالكين (٢/ ٢٦).

(٤) الموافقات (٣/ ٢٣١).

الشاطبي أنَّ القواعد المشروعة بالأصل، إذا داخلتها المناكر؛ كالبيع والشراء والمخالطة والمساكنة، إذا كثر الفساد في الأرض، واشتهرت المناكر، بحيث صار المكلف عند أخذه في حاجاته، وتصرفه في أحواله، لا يسلم في الغالب من لقاء المنكر أو ملابسته، فالظاهر يقتضي الكف عن كل ما يؤديه إلى هذا، ولكن الحق يقتضي أن لا بد له من اقتضاء حاجاته، كانت مطلوبة بالجزء أو بالكل، وهي إما مطلوب بالأصل، وإما خادم للمطلوب بالأصل؛ لأنه إن فُرض الكفُّ عن ذلك، أدى إلى التضييق والحرج، أو تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن هذه الأمة، «فلا بد للإنسان من ذلك، لكن مع الكف عما يستطاع الكف عنه، وما سواه فمعفو عنه؛ لأنه بحكم التبعية، لا بحكم الأصل...، فإذا أُخِذَ قضيةً عامة استمر واطرد»[١].

ثم بعدَ أن يمثل الشاطبي بما قاله ابن العربي في مسألة دخول الحمام في البلاد الباردة، بعد ما يذكر جوازه، مع ما في الدخول من غلبة المنكر[٢]، يقول الشاطبي: «وهكذا النظر في الأمور المشروعة بالأصل كلها، وهذا إذا أدى الاحتراز من العارض للحرج»[٣].

الفرع الرابع: مظهر التشدد في الفتيا بالاحتياط

يمكن تصور حقيقة التشدد في الفتيا بالاحتياط، إذا تذكرنا أن الاحتياط هو تجنب الشبهات، ولا طرف من أطراف الشبهات إلا وفيه غلوٌّ وإسراف[٤]، فمن ثَمَّ كانت المبالغة في الاحتياط ضرباً من الغلو والتشدد والتعمق.

ولما كان «من المقاصد الجليلة في التشريع أن يُسدَّ بابُ التعمق في الدين»[٥]، فإن من هذه المظاهر التي يُقصَد إليها؛ المنعُ من حمل الناس على الاحتياط في

---

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٣١).

(٢) أُورِد هنا نص كلام الشاطبي لأهميته، يقول: «فإن قيل: فالحمام دارٌ يغلب فيها المنكر، فدخولها إلى أن يكون حراماً، أقرب منه إلى أن يكون مكروهاً، فكيف أن يكون جائزاً، قلنا: الحمام موضع تداوٍ وتطهر، فصار بمنزلة النهر، فإن المنكر قد غلب فيه بكشف العورات، وتظاهر المنكرات، فإذا احتاج إليه المرء دخله، ودفع المنكر عن بصره وسمعه ما أمكنه، والمنكر اليوم في المساجد والبلدان، فالحمام كالبلد عموماً، وكالنهر خصوصاً، هذا ما قاله وهو ظاهر في هذا المعنى».اهـ.

(٣) المرجع السابق (٣/ ٢٣٣).

(٤) إحياء علوم الدين؛ للغزالي (٢/ ١٣٠).

(٥) الحجة البالغة؛ للدهلوي (٢/ ٥٤).

عموم موارد الاشتباه، لِمَا هو معلومٌ من أن الاحتياط المشروع ليس على درجةٍ واحدةٍ في الإلزام، فمنه ما هو مستحب، ومنه ما هو واجب، و«أصلُ التعمق أن يؤخذ موضع الاحتياط لازماً»[١] بإطلاق، ولهذا كان لزاماً على المفتي مراعاة مناطات الاحتياط، بحيث يُنَـزِّلُ كلَّ حالةٍ منـزلتها، وأن يحتاط من المبالغة في الاحتياط[٢].

فمن يفتي من المعاصرين بتحريم الشاي والقهوة احتياطاً[٣]، أو يقول بتحريم المشروبات الغازية المباعة في أسواق المسلمين[٤]، لما يُظنُّ من استدخال المواد المحرمة في تركيبها، بحسب ما يشاع في الصحف، فإن هذا من المبالغة في الاحتياط، وهو وإن قدر عليه بعض الخاصة، فإنه قلَّ من يقدر عليه من عموم الأمة[٥].

المطلب الثاني

إلغاء الحاجات المرعية

الفرع الأول: تعريف الحاجات المرعية في اللغة والاصطلاح

المسألة الأولى: تعريف الحاجات المرعية في اللغة:

الحاجات: جمعُ حاجة، والحاجةُ والحائجةُ: المأرَبَة معروفة، كما قال في اللسان[٦]، وتُجمع أيضاً على حَاجٍ، وحُوْجٍ، وحَوائِج.

وقد عُرِّفَت الحاجة في المصادر اللغوية بالمعاني الآتية:

(١) المرجع السابق (٢/ ١٣٤).

(٢) الاحتياط؛ د. بلكا (٤١٢)؛ أي: أنَّ الاحتياط في عدم المبالغة فيه.

(٣) يوجد هذا في بعض بلاد إفريقيا.

(٤) المراد هنا تلك المشروبات التي لا يوجد ما يمنع من إباحتها، بحسب ما يظهر من جدول المواد المستخدمة في تصنيعها، المختوم على ظاهر العلبة، أما ما علم اشتماله على مادة محرمة فغير مرادٍ هنا.

(٥) يقول العز بن عبد السلام في مرتبة الاحتياط العليا، وهي فعل كل ما اختلف في وجوبه، وترك كل ما اختلف في تحريمه: «قلَّ من يفعل ذلك، أو يقدر عليه».اهـ. [شجرة المعارف والأحوال (٣٧٧)].

(٦) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (حوج) (٢/ ٢٤٢).

أ ـ عُرِّفَت بمعنى الاحتياج[١].
ب ـ عُرِّفَت بمعنى المهمة[٢].
ج ـ عُرِّفَت بمعنى المأرَبَة والفقر[٣].
د ـ عُرِّفَت بمعنى الضرورة[٤].

ومما يُلحظ في مبحث مادة «الحاجة» في كتب اللغة، أنهم لا يفرقون بين درجات الحاجة، بل يسوُّون بين ذلك، ولا يشترطون أن يبلغ الضرر حداً معيناً، ولذا نراهم يفسرون الحاجة بالضرورة، والاضطرار بالاحتياج[٥]، ومنه قول ابن فارس: «الحاء والواو والجيم أصلٌ واحدٌ، وهو الاضطرار إلى الشيء»[٦]. اهـ.

وفي التنزيل الحكيم: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [غافر: ٨٠]؛ أي: أمراً ذا بالٍ، تهتمون به[٧]، وذلك كحمل الأثقالِ من بلدٍ إلى بلد[٨]، فإن القرآن يفسر بعضُه بعضاً، وهذه الحاجة المشار إليها في آية غافر فسرتها آية النحل[٩]: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿٧﴾﴾ [النحل: ٧]. قال الراغب: «الحاجةُ إلى الشيء: الفقرُ إليه، مع محبته»[١٠]. اهـ.

وقولي في العنوان «المَرْعِيَّة»؛ أي: المعتدُّ بها في الشرع، يقال: هذه القاعدة مرعية؛ أي: معتدٌّ بها، محفوظةٌ، ملحوظةٌ، مرقوبةٌ في الأحكام[١١].

---

(١) العين؛ للخليل (٣/ ٢٥٩)، جمهرة اللغة؛ لابن دريد (١/ ٤٤٢، ٤٤٣)، تهذيب اللغة؛ للأزهري (٥/ ١٣٤، ١٣٥)، الصحاح؛ للجوهري (١/ ٣٠٧، ٣٠٨)، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (حوج) (٢/ ٢٤٢).
(٢) المحيط في اللغة؛ للصاحب بن عباد (٣/ ١٤٢)، المحكم؛ لابن سيده (٣/ ٣٥٢).
(٣) تهذيب اللغة؛ للأزهري (٥/ ١٣٥)، المفردات؛ للراغب (١٣٤)، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (حوج) (٢/ ٢٤٢).
(٤) الصحاح؛ للجوهري (٢/ ٧٢٠)، مقاييس اللغة؛ لابن فارس، مادة (حوج) (٢/ ١١٤)، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (حوج) (٢/ ٢٤٢).
(٥) انظر: الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها؛ لأحمد كافي (١٧)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.
(٦) مقاييس اللغة، مادة (حوج) (٢/ ١١٤).
(٧) روح المعاني؛ للآلوسي (٢٤/ ٨٩).
(٨) تفسير البغوي (٤/ ١٠٦).
(٩) انظر: أضواء البيان؛ للشنقيطي (٥/ ٣٣١).
(١٠) المفردات (١٣٥).
(١١) يقال: رعيتُ الماشية؛ أي: حفظتها، ورعيتُ النجم: راقبته، انظر: اللسان؛ لابن منظور، مادة (رعي) (١٤/ ٣٢٥).

المسألة الثانية: تعريف الحاجات المرعية في الاصطلاح:

الحاجة في الاصطلاح مرتبةٌ متوسطةٌ من مراتب المصالح المرعية في الشرع، واقعةٌ بين الضرورات والتحسينات، وقد عرفها الشاطبي بقوله: «وأما الحاجيات فمعناها: أنها مُفتَقَرٌ إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق، المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة، اللاحقةِ بفوت المطلوب، فإذا لم تراعَ دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي، المتوقع في المصالح العامة»[(١)]. اهـ.

ويمضي الشاطبي في بيان محالِّ الحاجة في تكاليف الشريعة، كاشفاً انبثاثها في أنحاء التكليف وأثنائه، وكونها «جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات»[(٢)].

ويَضرب لذلك أمثلة متنوعة، وهي بعد تصنيفها كما يأتي:

أ ـ في العبادات؛ كالرخص المخففة، بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر.

ب ـ في العادات؛ كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات، مما هو حلالٌ، مأكلاً، ومشرباً، وملبساً، ومسكناً، ومركباً، وما أشبه ذلك.

ج ـ في المعاملات؛ كالقِراض، والمساقاة، والسلم، وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات؛ كثمرة الشجر، ومال العبد.

د ـ وفي الجنايات؛ كالحكم باللوث والتدمية والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك[(٣)].

الفرع الثاني: رعي الشريعة للحاجات

لما كانت هذه الشريعة موضوعة لصالح البشر، جاءت أدلتها باعتبار الحاجات البشرية، ومراعاة مواضع ذلك كله في أحكامها، ودلائل هذه المقدمة كثيرةٌ، أشير إلى بعضها، وهي على نوعين: عامة وخاصة[(٤)]:

---

(١) الموافقات (٢/ ١٠، ١١). (٢) المرجع السابق (٢/ ١١).

(٣) المرجع السابق.

(٤) المراد بالعموم هنا: ما كان دالاً على أصل التيسير ورفع الحرج في عموم الشرع، مما جاء بمراعاة الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، والمراد بالخصوص: ما دلَّ على اعتبار الحاجيات فحسب، دون الضروريات والتحسينيات، وانظر: الحاجة الشرعية؛ لأحمد كافي (٦٥، ٦٦).

أ ـ الأدلة العامة على رعي الشريعة للحاجات:

قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وغيرها من الآيات الكريمة، الواردة في موضوع رفع الحرج، والتخفيف والتيسير، فما كان من هذا الباب فهو دالٌّ على حجية الحاجة في الشريعة، وكونها في حيز المقاصد التي رعاها الشارع في أحكامه.

ب ـ الأدلة الخاصة على رعي الشريعة للحاجات:

جاءت أدلة كثيرة بمراعاة الحاجات، وغالباً ما يكون ذلك باستثناء موضع الحاجة من التحريم العام، فتبقى قاعدة التحريم على عمومها، لكن يستثنى منها محلُّ الاحتياج وصورته، ولذلك أمثلة، أورد منها مثالين فيما يأتي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِيَ ٱلْفَٰسِقِينَ ۝٥﴾ [الحشر: ٥].

وجه الاستدلال بالآية: حيث جوزت إتلاف شجر العدو، وتخريب دياره، لداعي الحاجة[1]، لما كان ذلك سبباً إلى النيلِ منه، ودفع عدوانه عن المسلمين[2].

وقد بوب عبد السلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ على ذلك فقال: «باب الكف عن المثلة

---

(١) شجر العدو وزرعه ينقسم ثلاثة أقسام:
أحدها: ما تدعو الحاجة إلى إتلافه، كالذي يقرب من حصونهم، ويمنع من قتالهم، أو يستترون به من المسلمين، أو يحتاج إلى قطعه لتوسعة طريق، أو يكونون يفعلون ذلك بنا، فيفعل بهم ذلك لينتهوا، فهذا يجوز إتلافه، قال ابن قدامة: بغير خلاف نعلمه.
الثاني: ما يتضرر المسلمون بقطعه، لكونهم ينتفعون ببقائه لعلوفتهم، أو يستظلون به، أو يأكلون من ثمره، أو تكون العادة لم تجر بذلك بيننا وبين عدونا، فإذا فعلناه بهم فعلوه بنا، فهذا يحرم؛ لما فيه من الإضرار بالمسلمين.
الثالث: ما عدا هذين القسمين، مما لا ضرر فيه بالمسلمين ولا نفع، سوى غيظ الكفار، والإضرار بهم، ففيه روايتان عن أحمد:
إحداهما: لا يجوز، لحديث أبي بكر رضي الله عنه ووصيته، ولأن فيه إتلافاً محضاً فلم يجز، كعقر الحيوان، وبهذا قال الأوزاعي، والليث، وأبو ثور.
والثانية: يجوز، وبهذا قال مالك، والشافعي، وإسحاق، وابن المنذر. [انظر: المغني؛ لابن قدامة (٩/ ٢٣٣)].

(٢) انظر: نظرية الضرورة؛ د. وهبة الزحيلي (٢٣٠)، الحاجة الشرعية؛ لأحمد كافي (٦٦).

والتحريق وقطع الشجر وهدم العمران إلا لحاجة أو مصلحة»[١]. اهـ؛ أي: «إذا تعينت طريقاً في نكاية العدو»[٢]، واستدل بحديث ابن عمر رضي الله عنهما أنَّ النبي ﷺ حرَّقَ نخل بني النضير، قال: ولها يقول حسانُ بن ثابت رضي الله عنه:

وَهَانَ على سَرَاةِ بَنِي لُؤَيٍّ حريقٌ بالبُوَيْرَةِ مُستطيرُ[٣]

٢ ـ عن عرفجة بن أسعد رضي الله عنه قال: «أُصيبَ أنفي يومَ الكُلاب في الجاهلية، فاتخذتُ أنفاً من وَرِقٍ، فأنتن عليَّ، فأمرني رسول الله ﷺ أن اتخذَ أنفاً من ذهب»[٤]. قال الترمذي عقب روايته له: «وقد روى غيرُ واحدٍ من أهل العلم، أنهم شدوا أسنانهم بالذهب،[٥] وفي هذا الحديث حجةٌ لهم»[٦]. اهـ.

وعن أبي قِلابةَ، عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن ركوب النمار، وعن لبس الذهب إلا مقطعاً»[٧].

هذه النصوص وأمثالها وردت استثناءً من الأصل، وهو النصوص الناهية ـ بل الزاجرة ـ عن استعمال الرجال للذهب، كما في حديث: «**مَن شَرِبَ في إناءٍ من ذهبٍ أو فضة، فإنما يجرجر في بطنه ناراً من جهنم**»[٨]، وحديث: أنه ﷺ رأى خاتماً من ذهبٍ في يد رجلٍ، فنزعه فطرحه، وقال: «**يعمد أحدُكم إلى جمرةٍ من**

---

(١) منتقى الأخبار (٢/ ٧٧٢). (٢) فتح الباري؛ لابن حجر (٥/ ٩).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٣٨٠٨) (٤/ ١٤٧٩)، ومسلم برقم (١٧٤٦) (٣/ ١٣٦٥).

(٤) أخرجه الترمذي برقم (١٧٧٠) (٤/ ٢٤٠)، قال أبو عيسى: «هذا حديثٌ حسنٌ غريب». اهـ.

(٥) روى ابن أبي شيبة ذلك عن موسى بن طلحة القرشي (ت١٠٣هـ)، ونافع بن جبير بن مطعم القرشي (ت٩٩هـ)، والحسن بن أبي الحسن البصري (ت١١٠هـ)، وثابت بن أسلم البناني (ت١٢٧هـ)، [انظر: المصنف (٥/ ٢٠٥)]، وكذا رواه الطحاوي، وزاد عن أبي التياح يزيد بن حميد الضبعي (ت١٢٨هـ)، [انظر: شرح معاني الآثار (٤/ ٢٥٨، ٢٥٩)]، ورواه البيهقي عن أنس بن مالك بن النضر رضي الله عنه (ت٩٣هـ) [(٢/ ٤٢٦)]، وانظر أيضاً: نصب الراية؛ للزيلعي (٤/ ٢٣٧)].

(٦) جامع الترمذي (٤/ ٢٤٠).

(٧) أخرجه أبو داود برقم (٤٢٣٩) (٤/ ٩٣)، وقال: «أبو قلابة لم يلق معاوية»، لكنه تابعه أبو شيخ الهنائي عند النسائي برقم (٥١٥١) (٨/ ١٦١)؛ قال الشوكاني: «رجاله ثقات، إلا ميمون القناد، وهو مقبول، وقد وثقه ابن حبان، وقد رواه النسائي من غير طريقه». اهـ [النيل (٢/ ٨٠)]، والمُقَطَّع: الشيءُ اليسير، كالحلقة والشنَف، قاله ابن الأثير [٤/ ٨٢)]، والشنَف: القرط، أو أن القرط في أسفل الأذن، والشَّنَف في أعلاها، [انظر: اللسان؛ لابن منظور، مادة (قرط) (٧/ ٣٧٤)].

(٨) أخرجه مسلم برقم (٢٠٦٥) (٣/ ١٦٣٥)، عن أم سلمة رضي الله عنها، وأصله متفق عليه.

نارٍ، فيجعلها في يده»[١].

وإذا فحصنا علةَ ذلك الاستثناء، في مقابل هذا الوعيد الشديد، لوجدنا أن الشارع الحكيم قد راعى موضع الحاجة، فأباح للرجل ما تدعو إليه الحاجة من الذهب والفضة، مما هو يسيرٌ تابعٌ لغيره، قال عبد الله بن أحمد بن حنبل ـ رحمهما الله ـ: «سألت أبي عن حديث النبي ﷺ أنه نهى عن لبس الذهب إلا مقطعاً، قال: الشيء اليسير، قلت: فالخاتم، قال: روي عن النبي ﷺ أنه نهى عن خاتم الذهب»[٢].اهـ.

ولما كانت الحاجة تختلف باختلاف المحل الذي تقع فيه، جاءت الرخصة مراعيةً نِسَبَ الحاجات ومقاديرها، قال أبو العباس ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وبابُ اللباس أوسعُ من باب الآنية، فإن آنية الذهب والفضة تحرم على الرجال والنساء، وأما باب اللباس فإن لباس الذهب والفضة يباح للنساء بالاتفاق، ويباح للرجل ما يحتاج إليه من ذلك، ويباح يسير الفضة للزينة، وكذلك يسير الذهب التابع لغيره؛ كالطرز ونحوه، في أصح القولين في مذهب أحمد وغيره، فإن النبي ﷺ نهى عن الذهب إلا مقطعاً، فإذا كان رسول الله ﷺ أباح يسير الفضة للزينة، مفرداً أو مضافاً إلى غيره؛ كحلية السيف وغيره، فكيف يحرم يسير الفضة للحاجة»[٣].اهـ.

وفي موضعٍ آخر يعلل ابن تيمية التوسعة في باب اللباس، فيقول: «والرخصة في اللباس أوسع من الآنية؛ لأن حاجتهم إلى اللباس أشد»[٤].اهـ.

ومن الصور المستثناة عند بعض الفقهاء: التداوي بالذهب، قال ابن العربي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ثم استثنى ـ أي: من حرمة الذهب ـ جواز الانتفاع به عند الحاجة، على طريق التداوي، لحديث عرفجة هذا، وعليه فيبنى أن الطبيب إذا قال للعليل: من منافعك طبخ غذائك في آنية الذهب؛ جاز له ذلك»[٥].اهـ.

وجوَّز العز بن عبد السلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ استعمال الأواني الذهبية والفضية عند فقد غيرها،

(١) أخرجه مسلم برقم (٢٠٩٠) (٣/ ١٦٥٥)، عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.
(٢) مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبد الله (٤٤٦)، وقال أبو العباس ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفي يسير الذهب في باب اللباس عن أحمد أقوال، أحدها: الرخصة مطلقاً، لحديث معاوية رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ نهى عن الذهب إلا مقطعاً، ولعل هذا القول أقوى من غيره...» إلخ [مجموع الفتاوى (٢٥/ ٦٤)]، وانظر: أحكام الخواتم وما يتعلق بها؛ لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمٰن بن رجب (٦٤)، بتحقيق د. عبد الله بن محمد الطريقي، ط ثانية، ١٤١٤هـ.
(٣) مجموع الفتاوى (٢٥/ ٨٦).
(٤) الفتاوى الكبرى (٤/ ٤٣٧).
(٥) عارضة الأحوذي (٧/ ١٩٧).

فقال: «استعمال أواني الذهب والفضة حرامٌ على الرجال والنساء، لكنه يباح عند الحاجة، وفقد الآنية المباحة»[١].اهـ.

ومما يُلحَق باليسير من الذهب ـ بل هو من باب أولى ـ المموَّه بالذهب، من ساعةٍ، أو نظارةٍ، أو أزرار قميص، ونحوها، مما يتعاطاه الناس في عصرنا الحاضر، قال الشيخ محمد بن إبراهيم رَحِمَهُ اللَّهُ: «النظارة تارةً تكون مفضضة، وتارةً تكون مذهبة، وتارةً تكون مجردة من ذلك، وتارةً تكون مذهبة مفضضة، فالجميع جائزُ الاستعمال للرجال والنساء، عدا المذهبة كثيراً، فإنها ممنوعة للرجال فقط محرمة...، أما الساعة: فحكمها حكمُ النظارة»[٢].اهـ.

وبعدُ، فقد سُقت هذه الأحكام وأمثالها، للدلالة على سماحة هذه الشريعة، ومراعاتها الحاجات البشرية، ولو لم تبلغ تلك الحاجات مبلغ الضرورة، ولا يخفى على المؤمن الحصيف أن الأولى به والأجدر أن ينأى بنفسه عن المبالغة في التنعم، وأن يتواضع لله جَلَّ جَلَالُهُ، وبالأخصِّ من كان في حيز القدوة والأسوة، من أهل العلم وطلابه، من غير أن يحرم على المسلمين ما جعله الشارع لهم حلالاً، أو يُحَجِّرَ على الناس ما جعله الله لهم واسعاً.

الفرع الثالث: صور إلغاء الحاجات المرعية

من مظاهر التشدد في الفتيا المعاصرة، أن تطرأ حاجةٌ بالناس، عامةٌ أو خاصةٌ، فيلجأون إلى أهل الذكر والفتيا، طمعاً في التيسير والترخيص، إذ «الرخص تتبع الحاجات»[٣]، ولما كان العلماءُ متفاوتين في مراعاة مراتب الأدلة، وتقدير الحاجات في المسائل الاجتهادية، فإنَّه قد يتشدد البعض في الترخيص للواقعين تحت وطأة الحاجة، فيقع الحرج، عاماً كان أو خاصاً، ولذلك صورٌ منها ما يأتي:

(١) قواعد الأحكام (٢/ ١٦٢)، وانظر للتوسع في أحكام استعمال الذهب والفضة: بيان الحجة في حكم استعمال الذهب والفضة؛ لعبد الرحمٰن بن محمد الهرفي (١٢) وما بعدها، دار الذخائر، الدمام، ط أولى، ١٤١٩هـ، ولباس الذهب والفضة للرجال؛ لمحمد بن سليمان المنيعي، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط أولى، ١٤٢٠هـ، ولباس الرجل أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي؛ د. ناصر بن محمد الغامدي (١/ ٣٩١) وما بعدها، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

(٢) فتاويه (٤/ ٧٢، ٧٣).

(٣) الاصطلام في الخلاف؛ لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني (٣/ ٧٠).

١ ـ منع المسح على الجوربين:

المسح على الجوربين مسألةٌ خلافية[(١)]، تناولها المتقدمون بالبحث، لكن كان الخفُّ إذْ ذاك شائعاً بينهم، بحيث لم تكن الحاجة إلى الجوربين عامة، بخلاف ما عليه الحال اليوم، فقد اندثر استعمال الخف، إلا في القليل النادر، وصار الناس ـ عرباً وعجماً ـ لا يعرفون إلا الجوارب المصنوعة من القماش، ولهذا فإن قول بعض المعاصرين بمنع المسح على الجورب[(٢)]؛ فيه من التشديد ما لا يخفى، وبالأخصِّ في البلاد الباردة، وقد زرتُ بعضها فرأيت من تجشم المصلين العنَت، بخلع الجوارب عند كل وضوء؛ ما هو مدفوعٌ عن هذه الأمة المرحومة، مع ما ورد من الترخيص فيه من السنة المشرفة[(٣)].

وقد ذكر الشيخ محمد رشيد رضا قصةً جرت بينه وبين رجلٍ مالكيِّ المذهب، وأن المالكي ذكر شروط المسح على الخف عند المالكية، وهي أن يكون من الجلد، وأن يكون مُخَرَّزاً، وأنه إذا كان ملصقاً لم يجز المسح عليه . . . إلخ[(٤)]. فطالبه الشيخ محمد رشيد بالدليل على هذه الشروط؟، فأجاب المالكي: قاعدةُ الإمامِ مالك الاتباعُ في العبادات، والتزامُ ما ثبت في الكتاب والسنة، وأنه هكذا كانت الخفاف في عصر النبي ﷺ، قال رشيد رضا: قلتُ له: إن هذا مخالفٌ لمذهب الإمام مالك كل المخالفة، فإنه لم يرد في الكتاب ولا في السنة أن الخف

---

(١) المسح على الجوربين إذا كانا مصنوعين من قماش، وغير مجلدين أسفلَ منهما، وهو الجورب بوضعه المعاصر: منعه أبو حنيفة ومالك والشافعي، وجوَّزَ أحمد المسح بشروط [انظر: البحر الرائق؛ لابن نجيم (١/ ١٩٢)، الكافي؛ لابن عبد البر (٢٧)، المجموع؛ للنووي (١/ ٥٦٤)، الإنصاف؛ للمرداوي (١/ ١٧٩)].

(٢) انظر مثالاً لذلك في: ردود على أباطيل وتمحيصات لحقائق دينية؛ للشيخ محمد الحامد (٣/ ٨)، المكتبة العربية، حماة، ط أولى، ١٤٢٤هـ، فقد جرى الشيخ رحمه الله ـ وأثابَه على جهادِه واجتهاده ـ في فتياه على مذهب الحنفية الذي ينتسب إليه، وشرَطَ أن يكون الجوربان ثخينين، بحيث يمكن المشي فيهما «فرسخاً»، قال: «أي مسيرة ساعة ونصف على الأقل»، وأن لا يُشِفَّا الماء، ولا يشرباه فيبلغ ظهور القدمين، وأن يكونا مجلدين؛ أي: «أن يُجعل الجلد مخيطاً بهما من أسفلهما كله، ومن أعلاهما من رؤوس الأصابع إلى ظهور القدمين»، قلتُ: لا شك أن توفير هذه الشرائط في غاية الصعوبة على أكثر المكلفين، إن لم يكن جميعهم.

(٣) عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: «توضأ النبي ﷺ ومسح على الجوربين والنعلين»، أخرجه الترمذي برقم (٩٩) (١/ ١٦٧)، وقال أبو عيسى: «هذا حديث حسن صحيح».اهـ.

(٤) انظر: مواهب الجليل؛ للحطاب (١/ ٣١٨، ٣١٩).

الذي يجوز المسح عليه يجب أن يكون جلداً، وأن يكون مخروزاً، ولا دليل على أن الخِفَاف كلها كانت كذلك، وإذا أثبتَّ كونها كذلك بالفعل فذلك لا يدل على الشرطية؛ لا عند أهل الاتباع المحض، ولا عند أهل الرأي في التعبد.

ثم ضرب رشيد رضا له مثالاً بالعمامة، إذ قد ثبت بالسنة المسح عليها، فهل يشترط أن تكون كعمامة الرسول ﷺ في صفات نسجها؛ ككونه من القطن أو الصوف، وكونه من نسيج اليمن أو غيرها، وكون طولها كذا ذراعاً!.

ويخلص رشيد رضا من هذا كله إلى أنه يوجد عند بعض المتأخرين من التشديد ما ليس من الشريعة في شيء[١].

٢ ـ القول بمنع التورق:

المراد بالتورق هو: «شراء سلعة في حوزة البائع وملكه، بثمنٍ مؤجل، ثم يبيعها المشتري بنقدٍ، لغير البائع، للحصول على النقد ـ الوَرِق ـ»[٢].

والتورُّق من المعاملات المعروفة عند السلف، وقد اختلف المتقدمون في حكمه، ما بين مبيحٍ وحاظر[٣]، ووجه التشديد في منعه في هذا العصر، أنَّ أكثر المحسنين اليوم قد أمسكوا عن إعطاء القرض الحسن، لمَّا رأوا كثرة المماطلين المقتدرين على

---

(١) فتاوى محمد رشيد رضا (٤/١٥٠٣، ١٥٠٤).

(٢) قرارات المجمع الفقهي للرابطة (٣٢٠).

(٣) تقدمت إلماحة إلى هذه المسألة في مبحث المبالغة في إعمال الأصول والقواعد، والشبهة التي لاحَت للمانعين للتورق: أنَّ السلعة فيه ليست مقصودةً لذاتها، بالانتفاع والاتجار، وإنما المقصود ثمنها، فمنعوها سداً لذريعة الربا، غير أنَّ هذا السبب لا يكفي لوجاهة القول بالمنع، خصوصاً عند الحاجة إليها، والتورق جائزٌ عند الحنابلة، وكرهه عمر بن عبد العزيز، وهي رواية عن أحمد، ونص ابن تيمية على كراهته، لكن نقل عنه ابن مفلح في الفروع والمرداوي في الإنصاف التحريم، [انظر: فتح القدير؛ لابن الهمام (٧/٢١٢)، مقدمات ابن رشد (٢/٥٥)، نهاية المحتاج؛ للرملي (٣/٤٦٠)، مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٩/٣٠٢، ٣٠٣، ٤٣٤، ٥٠٠)، حاشية سنن أبي داود؛ لابن القيم (٩/٢٤٩)، الفروع؛ لابن مفلح (٤/١٢٦)، الإنصاف؛ للمرداوي (٤/٣٣٧)، وقد حمل ابنُ مفلح والمرداوي كلام ابن تيمية على التحريم، وهو محتمل؛ لأنه صرَّح في بعض المواضع بالكراهة، وفي أخرى بأنه منهيٌّ عنها، وابنُ مفلح من أحفظ الناس لأقوال شيخه أبي العباس، وقال ابن القيم في الإعلام (٣/١٧٠): «وكان شيخنا ﷺ يمنع من مسألة التورق، وروجِعَ فيها مراراً وأنا حاضرٌ فلم يُرَخِّص فيها، وقال: المعنى الذي لأجله حُرِّمَ الربا موجودٌ فيها بعينه، مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها، فالشريعة لا تُحَرِّم الضررَ الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه».اهـ].

الأداء، فاحتاج كثيرٌ من الناس إلى الأخذ برخصة القائلين بالتورق، وعمَدَ بعض علماء العصر إلى فتح الذريعة إليه، لما في ذلك من سدِّ الذريعة إلى القروض البنكية، المشترط فيها فائدةَ الربا الصراح، وبهذا يتضح بأن منع الناس اليوم من التعامل بالتورق المنضبط، فيه من التشديد ما تأباه قواعد الشرع، إذ إنَّ كثيراً من الناس لم يعُد قادراً اليوم على إعفاف نفسه بالزواج، وتوفير المسكن، إلا بهذه الطريقة. وما يُظنُّ فيه من شبهة الكراهة؛ ترتفع بدعاء الحاجة العامة إليه، خصوصاً «بعدَ أن صار للناس موارد ثابتة في هذا الزمان، تمكنهم من الوفاء بما عليهم من حقوق»[(١)]، هذا مع أنَّ الأصل في العقود كلها قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فلا يحرم إلا ما حرَّمه الشارع الحكيم[(٢)].

٣ ـ استعمال الكحول في تطهير الجروح ونحوه:

يستخدم الكحول اليوم في المستشفيات لتطهير الجروح، وتعقيمها من الجراثيم، وهو نافعٌ لذلك بحسب التجربة المشاهدة، وقد ذهب بعض المعاصرين إلى تحريم استعماله في تعقيم الجروح البشرية، معللين بأنه «استعمالٌ للنجاسة في أبدانهم»[(٣)]، وهذا القول وإن كان له ما يُسنده من الأدلة، إلا أن فيه من الحرج ما هو ظاهرٌ، وذلك لعموم البلوى بهذه المادة، وعدم توفر البدائل المناسبة لكل أحدٍ، هذا في البلاد الغنية، أما في البلاد الإسلامية الفقيرة ـ وهي الأغلب ـ فإن الحرج حينئذٍ أجلى وأظهر.

وقد سئل الشيخ محمد بن عثيمين عن المسألة فقال: «أما استعمالها[(٤)] في التطهير من الجراثيم ونحوه؛ فإنه موضع نظر، فمن تجنبه فهو أحوط، وأنا لا أستطيع أن أقول إنه حرام، لكني لا أستعمله لنفسي إلا عند الحاجة، مثل تعقيم الجروح، وغير ذلك»[(٥)]. اهـ.

---

(١) مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد (٦٣)، لعام (١٤٢٥هـ) ص(٣٤).

(٢) انظر للتوسع في الأدلة على الجواز: مجموع فتاوى ومقالات الشيخ عبد العزيز بن باز (١٩/ ٥٠).

(٣) أي: أبدان المسلمين، انظر: مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد (٣٥)، لعام (١٤١٨هـ) ص(١٥٨).

(٤) أي: الكحول.

(٥) جامع الفتاوى الطبية والأحكام المتعلقة بها؛ جمع: د. عبد العزيز بن فهد بن عبد المحسن (٨٣)، دار القاسم، الرياض، ط أولى، ١٤٢٥هـ، بتصرفٍ يسير.

وبالجواز أيضاً صدرت توصية الندوة الفقهية الطبية الثامنة، للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، المنعقدة بالكويت، في المدة (٢٢ ـ ٢٤/ ٥/ ١٩٩٥م)(١).

وهذه المسألة غير مسألة التداوي بالخمر(٢)، التي أجازها بعض المعاصرين(٣)، إذ هي مضادَّةٌ للنهي النبوي الصريح، وهو قوله ﷺ: **«إنه ليس بدواءٍ، ولكنه داءٌ»**(٤).

٤ ـ القول بمنع بيع العربون:

مسألة العربون(٥) اختلف فيها المتقدمون، فمنعها الجمهور(٦)، وأجازها الحنابلة، وهي من مفردات مذهبهم(٧)، لكن لما كثر التلاعب بين التجار في العصر الحاضر، وأصبح بعضهم يتفق مع البائع على أن يشتري منه، فيقوم البائع بحبس السلعة عليه مدةً الانتظار، فيفاجأ بعد ذلك بتراجع المشتري، فتقع الخسارة، توجه حينئذٍ القول بالجواز، سداً لذريعة التلاعب، ومنعاً للغبن الواقع على البائع، وبهذا صدرت فتيا اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالرياض(٨)، ومجمع الفقه الإسلامي(٩).



---

(١) انظر: مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد (٣٥)، لعام (١٤١٨هـ) ص(١٦١، ١٦٢).

(٢) انظر في مسألة التداوي بالخمر: رد المحتار (٤/ ٢١٥)، الكافي؛ لابن عبد البر (١٨٨)، المجموع؛ للنووي (٩/ ٤١)، المغني؛ لابن قدامة (٩/ ١٣٨)، المحلى؛ لابن حزم (١/ ١٧٧)، مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٤/ ٢٦٨، ٢٦٩).

(٣) ممن قال بالجواز: الشيخ محمود شلتوت، مشترطاً شرطين: **أولهما**: أن يصفها طبيبٌ ثقة، **وثانيهما**: أن لا يوجد ما يقوم مقامها، [انظر: فتاويه (٣٨١)].

(٤) أخرجه مسلم برقم (١٩٨٤) (٣/ ١٥٧٣)، من حديث طارق بن سويد الجعفي رضي الله عنه.

(٥) هو أن يقدم المشتري جزءاً من ثمن السلعة، على أنه إن مضى البيع كان جزءاً من الثمن، وإن رجع عنه فالعربون للبائع، [انظر: الفروع؛ لابن مفلح (٤/ ٤٧)، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (عرب) (١/ ٥٩٢)].

(٦) النتف في الفتاوي؛ لأبي الحسن علي بن الحسين السغدي (١/ ٤٧٢)، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط أولى، ١٩٧٥م، التلقين؛ للقاضي عبد الوهاب (٢/ ٣٥٨)، روضة الطالبين؛ للنووي (٣/ ٣٩٧).

(٧) الإنصاف؛ للمرداوي (٤/ ٣٥٧).

(٨) فتاوى اللجنة الدائمة؛ جمع الشيخ أحمد الدويش (١٣/ ١٣٢).

(٩) قرارات مجمع الفقه الإسلامي برقم (٤)، الدورة (١٥).



المبحث الثاني

أسباب ظاهرة التشدد في الفتيا المعاصرة

المطلب الأول

انتشار التساهل

ويندرج تحت هذا السبب نوعان من التساهل:

أولهما: تساهل العامة في الدين.

ثانيهما: تساهل بعض المفتين في الفتيا.

وسيأتي البحث في النوع الثاني تفصيلاً ـ بإذن الله ـ في الفصل الثاني من هذا الباب، وسيكون الكلام ها هنا مقصوراً على النوع الأول، وهو تساهل العامة، وعلاقته بالتشدد في الفتيا، وذلك في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: صور تساهل العامة في الدين

التساهل هو الطرف المقابل للتشدد، وكلاهما مذمومٌ، والغالب على بني الإنسان العدول عن جادة الوسَط، إلى أحد طرفي الجَور، مع ادعاء الصواب في جانبه، «والشريعة هي التي ترسم في كل واحدٍ من هذه الأشياء التوسُّطَ والاعتدال»[(١)]، وتكشف مواقع الانحراف عن جدَدِ الاستقامة، التي هي وسَطٌ بين مرتبتين[(٢)]، ويوافق الشاطبي على أنَّ الشرع هو المعيار في تحديد مرتبة التوسط والاعتدال، لكن يضيف أنه «قد يُعرَف ـ أيضاً ـ بالعوائد، وما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف والإقتار في النفقات»[(٣)]، وهذا صحيحٌ فيما لم يُحَدَّ شرعاً، فأما ما جاء الشرع بتحديده، فالحكم إليه وحده.

---

(١) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق؛ لأحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه (١٢٦)، بتحقيق ابن الخطيب، المطبعة المصرية، القاهرة.

(٢) قواعد الأحكام؛ لابن عبد السلام (٢/ ١٧٤).

(٣) الموافقات (٢/ ١٦٨).

ولهذا «أَمَرَنَا الله ﷻ أن نسأله أن يهدِيَنَا الصراط المستقيم، صراطَ الذين أنعم عليهم، من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين»(١)، وهذا الانحراف هو أحد مظاهر الغربة الدينية، التي لا تزال في ازدياد على مرِّ الأيام.

لقد أفصَحَ النبيُّ ﷺ لنا عن هذه الحال، إذ قال: «**بدَأَ الإسلامُ غريباً، وسيعود كما بدأ غريباً، فطوبى**(٢) **للغرباء**»(٣)، ومعناه: الإخبار عن صيرورة هذا الدين إلى الانحسار في آخر الزمان، وأنه «بدَأَ في آحادٍ من الناس وقلة، ثم انتشر وظهر، ثم سيلحقه النقص والإخلال، حتى لا يبقى إلا في آحادٍ وقلةٍ أيضاً كما بدأ»(٤).

ونلحظ اليوم مظاهر هذا الاغتراب في الناس، ومن أجلاها: التساهل في أمور الدين، وذلك في صور متعددة، بيانها فيما يأتي:

أ ـ التساهل في الواجبات والمنهيات:

إن قضية التساهل في ارتكاب المحرمات، وإهمال الواجبات، والمجاهرة بذلك كله، مما لا يحتاج إلى برهان، فقد عمَّ بلاؤه جميع البلاد، وإن كان ذلك متوزعاً على البلاد بنسب متفاوتة، وصار المتمسك منهم بدينه غريباً، وسعى المفسدون في الأرض يبتغون خرق السفينة، بالتوثُّب على المحارم، حتى ليصدق على أيامنا أنها «أيام الصبر»(٥).

(١) مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٤/ ١٧٩).
(٢) طُوْبَى: قال النووي: «رُوي عن ابن عباس ﵄ أنَّ معناه: فرحٌ وقرةُ عين، وقال عكرمة: نِعمَ ما لهم، وقال الضحاك: غبطةٌ لهم، وقال قتادة: حسنى لهم، وعن قتادة أيضاً: معناه: أصابوا خيراً، وقال إبراهيم: خيرٌ لهم وكرامةٌ، وقال ابن عجلان: دوام الخير، وقيل: الجنة، وقيل: شجرةٌ في الجنة، وكل هذه الأقوال محتملة في الحديث، والله أعلم».اهـ، [شرح النووي (٢/ ١٧٦)].
(٣) أخرجه مسلم برقم (١٤٥) (١/ ١٣٠)، عن أبي هريرة ﵁.
(٤) شرح النووي على مسلم (٢/ ١٧٧).
(٥) ورد هذا الاسم في الحديث الذي رواه أبو ثعلبة الخشني ﵁ مرفوعاً، وفيه: «**فإنَّ من ورائكم أيام الصبرِ، الصبرُ فيه مثلُ قبضٍ على الجمر، للعاملِ فيهم مثل أجر خمسين رجلاً يعملون مثل عمله**» الحديث، أخرجه أبو داود برقم (٤٣٤١) (٤/ ١٢٣)، واللفظ له، والترمذي بنحوه برقم (٣٠٥٨) (٥/ ٢٥٧)، وقال: «حسنٌ غريب».اهـ، كما أخرجه ابن ماجه برقم (٤٠١٤) (٢/ ١٣٣٠)، وصححه الحاكم في مستدركه برقم (٧٩١٢) (٤/ ٣٥٨)، والألباني في الصحيحة برقم (٤٩٤).

ب ـ الإغراق في الترف والتنعم:

يقرر ابن خلدون رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنَّ «من الغلط الخفي في التاريخ؛ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال، بتبدل الأعصار، ومرور الأيام، وهو داءٌ دويٌّ شديدُ الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقابٍ متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة»[(١)].

لقد كان الناس إلى وقتٍ قريب أقرب إلى الفطرة، في حياتهم وأمور معايشهم، وكان سكان البادية والريف والقرية الصغيرة مستمسكين بعوائدهم، وأنماط سلوكهم، التي كانت تنطبع بمعاني الجِدِّ والتقشُّف، والبعد ـ ولو نسبياً ـ عن مظاهر الترف الزائد، والتنعم البالغ.

لكن بعد حدوث التغيرات العصرية، إثر تفجُّر المخترعات الحديثة، وتأثيرها المباشر على الوضع **الاقتصادي** للحواضر الإسلامية، تغيرت أنماط المعيشة، وانتقل الناس من تلك الصورة المعيشية الفطرية، إلى ما هم عليه اليوم من الأخذ بأسباب المدنية، وكان ذلك التغير الاقتصادي مؤذناً بتغيرٍ كبير في الأحوال والعوائد ولا بد، إذ «إنَّ اختلاف الأجيال في أحوالهم؛ إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش»[(٢)]، فإنَّ أحوال أهل الفَلْح[(٣)] والحيوان[(٤)] تدعوهم إلى الاقتصار على «المقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصِّل بلغة العيش، من غير مزيدٍ عليه، للعجز عما وراء ذلك»[(٥)]، فأما إذا انتقلوا إلى حياة المدن، فإنهم يحصِّلون «ما فوق الحاجة من الغِنى والرَّفَه، ويدعوهم ذلك إلى السكون والدعة، ويستكثرون من الأقوات والملابس، والتأنُّق فيها، وتوسعة البيوت، ثم تجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت، واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها، من الحرير

---

(١) المقدمة (٢١)، وما بعدها مهم في تقرير هذا المعنى استطراداً، وبالجملة فمقدمة ابن خلدون غايةٌ في الأهمية للفقيه والباحث في علوم الشريعة، لما فيها من كشف العلائق بين التغير بأنواعه، وبين تغير الأخلاق والعادات، وإن شئت فانظر كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في المقدمة الخامسة: في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع، وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم، ص(٦٢)، وكلامه في العمران البدوي، ص(٨٥).

(٢) المرجع السابق (٨٥).

(٣) أي: الفلاحة: من الغراسة والزراعة، المرجع السابق.

(٤) أي: الاشتغال بتربية الماشية، من إبلٍ، وبقر، وغنم، المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

والديباج، ومُغَالاة البيوت والصروح، ويتخذون القصور والمنازل، وهؤلاء هم الحضر[١].

وقد لاحظ أحدُ الباحثين في المجال الاجتماعي، أن هذا الانتقال النمطي، لم يحصل بطريقةٍ منظمة، بل لقد أدى تداعي الحدود الفاصلة بين البادية والقرية والمدينة، بفعل التغير الحضاري المتسارع، إلى «حضْرَنَة البادية والريف من ناحية، وبدْوَنَة المدُن والريف من ناحية»[٢]، كما نزَحَ أهل البادية وأهل الريف إلى المدينة، فغيروا وتغيروا[٣]، وهذا ما سيؤدي إلى خلخلة العادات والأخلاق والقيم، التي يستبطنها جميع هؤلاء، بُدَاةً وحضَراً.

كما لاحظوا أيضاً أنه قد حدث تفاعلٌ كبيرٌ بين مختلف أنماط المعيشة، بدويةً كانت أو ريفية أو مدنية، وهو ما أدى إلى «التقليل من العزلة، ونزعة شبه الاكتفاء الذاتي، التي كانت تتصف بها المجتمعات الصغيرة نسبياً، وإلى بدء تكون المجتمع الكبير»[٤]، وقد كان لهذا التغير أثره في تغير العادات الاجتماعية، وسرعة انتقالها من مجتمعٍ إلى آخر، مهما بعُدَت المسافة الجغرافية بينهما، وهذا ما أورثهم إيغالاً في معاني الترف والتنعم.

ولهذا فليس غريباً أن تكون كثيرٌ من الأسئلة الواردة على المفتين، منبثقةً من المبالغة في الترف والتنعم، والتبسط في المحسِّنات والمطعومات والمسموعات والمرئيات، فما أن يظهر نمطٌ من أنماط التزين والتجمل، في الشرق والغرب، إلا وتتقاطر الأسئلة حوله على أهل الفتيا؛ كتلك الأسئلة المتعلقة بأدوات التجميل وطرقه، وشكل العباءة النسائية ومواصفاتها. . . وهكذا.

ولما كان المتصدُّون للفتيا متفاوتين في تصور هذه التغيرات الحاصلة من جهة، وفي التكوين الاجتماعي والنفسي من جهةٍ أخرى، فإننا نلحظ تفاوتاً في التعامل مع هذا النوع من الاستفتاءات، ويبقى الاختلاف في تقدير هذه النوازل مقبولاً، إلا أنَ الذي يحتاج إلى وقفة للمراجعة، هو أن البعض ينزع إلى التشديد في هذا المجال، ويبالغ في منع الناس مما أصله الإباحة، خوفاً من **التوسع الذي قد يجرُّ إلى**

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) المجتمع العربي في القرن العشرين، د. حليم بركات (١٧٨)، والحضْرَنة، والبدْوَنة: على وزْن فَعْلَنَة؛ أي: جعل الشيء كذلك، ولم أجد لهذين الحرفين ذكراً بعد البحث فيما لديّ من مصادر اللغة، والله أعلم.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

المحظور، وهذا الخوف وإن كان في أصله مشروعاً، إلا أنه لا ينبغي جعله سبباً يمنع به المباح في مجال الفتيا، وليكن محله مجالس الوعظ والتذكير، فللوعظ نصابُه، وللفتيا في الحلال والحرام نصابُها، وقد جعل الله لكل شيءٍ قدراً.

ج ـ التساهل في الاستفتاء:

من الصور المشاهدة في مجال الفتيا المعاصرة، تساهل الناس في الاستفتاء عما يقع لهم من الواقعات، مما يُحتاجُ معه إلى السؤال، ولهذا التساهل مظاهر، أهمها ما يأتي:

١ ـ الإقدام قبل السؤال:

مما يُلحظ على كثيرٍ من الناس أنهم يُقدِمون على عباداتهم ومعاملاتهم بجهالةٍ، قبل أن يتعرفوا على حكمها في الشرع، وربما عَرَضَت لهم الشبهة فلا يستفتون فيها، فيقعون في المحظور، بارتكاب المنهيات، أو ترك الواجبات، ولو أنهم سألوا قبل أن يعملوا لخرجوا من عهدة هذا العِيّ، وكم ترى من مظاهر الخلل والانحراف في العبادات، التي مبناها على التوقيف، فضلاً عن سائر التصرفات والمعاملات، وهم في ذلك كله يقلد بعضهم بعضاً، ولو أنهم تفقهوا قبل الإقدام على ما هم فيه، لكان خيراً لهم، وأشدَّ تثبيتاً.

٢ ـ تأخير السؤال:

إنك تجد الواحد منهم يقع في الخطأ، فيهمل السؤال عنه، فإذا مرَّت عليه سنونٌ أو عقودٌ، جاء يسأل عن وجه الخلاص، ولاتَ حين مناص.

وباتَ معتاداً أن يَرِدَ سؤالٌ على المفتين، عمن أفطر في نهار رمضان سنين عديدة، أو واقع امرأته فيه مراراً، أو ترك طواف الإفاضة في حجةٍ حجَّها قبل عشر سنين، أو ترك زكاة تجارته عشرين عاماً، ثم جاء يستفتي بعد هذا الدهر المتطاول، في نماذج أخرى مماثلة، يظهر من خلالها تساهل الكثير من الناس في دينهم.

٣ ـ المماكسة في الاستفتاء:

من الظواهر الدالة على التساهل في الاستفتاء، أنَّ بعض الناس إذا استفتى عن شيءٍ؛ فأُفتي بالمنع، صار يجادل، هل هذا الشيء محرم، أم هي الكراهة فحسْب[1]، وحتى لو صرَّح المفتي بالتحريم، جادل بالقول: هل هو كبيرة، أم

(١) لو كان السؤال عن درجة النهي للاستزادة العلمية، والتفقه في الدين، لم يكن ثمَّ اعتراضٌ، =

صغيرة، وهل على فاعله كفارة، أم لا، ولا يختلف الحال في جانب المأمورات كذلك، فتجده يورد على المفتي: هل هذا الأمر واجبٌ، أم هو الندب والاستحباب، وهل ثمَّ كفارة على تركه، أم لا.

وهكذا في مماحكات[1] ولجاجات طويلة، تدلُّ على ما وراءها من رقة الديانة، والتساهل في أمرها.

الفرع الثاني: العلاقة بين تساهل العامة والتشدد في الفتيا

من بدهيات الأمور أنَّ لكل فعلٍ ردةَ فعل، تقابله قوةً بقوة، وتخالفه في الاتجاه، وهذا جارٍ على قانون التدافع، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠].

إن فشوَّ المنكر، وتنكب أمر الله ﷻ، من دواعي التشديد، الذي يبتلي الله به الناس، سواءٌ كان تشديداً كونياً قدرياً، أو دينياً شرعياً، ولربما وقع التشديد على الجميع، مسيئهم ومحسنهم، كما قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنكُمْ خَآصَّةً وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنفال: ٢٥]. يقول أبو العباس ابن تيمية: «فإن الظالم يظلم، فيبتلى الناس بفتنةٍ تصيب من لم يظلم، فيعجز عن ردها حينئذٍ، بخلاف ما لو منع الظالم ابتداءً، فإنه كان يزول سبب الفتنة»[2]. اهـ.

فأما التشديد الكوني فيدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الشورى: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩]، قال أبو العباس ابن تيمية: «أخبر الله تعالى في كتابه، أنه يبتلي عباده بالحسنات والسيئات، فالحسنات هي النعم، والسيئات هي المصائب، ليكون العبد صباراً شكوراً»[3]. اهـ.

= وكثيرٌ من الناس يسأل هذه الأسئلة على جهة التعلم فلا يكون ذلك مذموماً، لكن الخلل يأتي من كون السؤال ـ في أحيان أخرى ـ ناجماً من الرغبة في مقارفة المحظور، أو ترك المأمور.

(١) المماحكة: المنازعة في الكلام، انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (محك) (١٠/ ٤٨٦).

(٢) منهاج السنة النبوية (٤/ ٣٢٣)، يعني بالظالم هنا: الخارجين على أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه.

(٣) مجموع الفتاوى (١٦/ ٥٤).

وأما التشديد الشرعي بسبب تساهل الناس، فإن بعض المتصدين للفتيا، ربما نَزَعَ إلى التشديد على هذا الجنس من الناس، لردعهم عن التساهل، وحجز الآخرين عن مشابهتهم، ومنعهم من الاسترسال في الغفلة والترخص، فهذا وجهٌ من أوجه التشديد في الفتيا، وهو منقسمٌ إلى نوعين:

أ ـ التشديد المقبول: وهو أن يشدد المفتي على من ثبت تساهله، بما يردعه عما هو فيه، كما يستفاد من قصة الرجل الذي سأل ابن عباس رضي الله عنهما عن توبة القاتل، فأفتاه بالمنع، وقد تقدم ذكرها[١]، وذلك عائدٌ إلى قواعد السياسة الشرعية؛ كسد الذرائع، والاستصلاح، بشروطهما المقررة فيما تقدم.

ب ـ التشديد المردود: وهو التشديد الزائد عن القدر المقبول، بحسب القواعد الشرعية، الذي يصل إلى حد النكال، وذلك باجتراح المشاق التي لم تعهد في الشرع، إما باختراع ما لا أصلَ له في الشرع، أو المبالغة فيما له أصلٌ فيه، وذلك مؤداه العَود على أصل التكليف بالإبطال، والانقطاع عن العمل بها جملةً، فيمنع إذن[٢].

المطلب الثاني

المبالغة في سد الذرائع

الفرع الأول: حقيقة المبالغة في سد الذرائع

سدُّ الذرائع معتبرٌ شرعاً[٣]، وحقيقتها فعلٌ ظاهره الإباحة، لكنه وسيلةٌ إلى فعل محرم[٤]، أو قويت التهمة في إفضائه إلى الممنوع[٥]، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة؛ وسيلةً للمفسدة مُنِعَ من ذلك الفعل[٦]. وقد تقدم أنه لا يختصُّ مالكٌ بهذا الأصل، فقد شرِكَه باقي الأئمة ـ رحمهم الله أجمعين ـ، وإن اختلفوا في مقدار ما

(١) سبق تخريجه عند الحديث عن ضوابط الأخذ بقول الصحابي، انظر: ص(٢٩١) من هذا البحث.
(٢) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (١/ ١٥٩).
(٣) قد تقدَّم بحث الذرائع في مطلب خاص بها، انظر: ص(٢١٩).
(٤) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية (٣/ ٢٥٦، ٢٥٧)، وانظر: الإشارة، للباجي (٨٠).
(٥) انظر: الإشراف، للقاضي عبد الوهاب (١/ ٢٧٥).
(٦) انظر: الفروق، للقرافي (٢/ ٣٢)، شرح تنقيح الفصول له (٤٤٨)، تفسير القرطبي (٢/ ٥٨).

يُسدُّ منها[١].

ومن هنا فقد حرَّم ﷺ الخلوةَ بالأجنبية، ولو في إقراء القرآن، والسفر بها ولو في الحج وزيارة الوالدين، سداً لذريعة ما يحاذر من الفتنة، وغلبات الطباع[٢].

فالذريعة ـ بهذا المعنى ـ فعلٌ جائزٌ، أو هو مطلوبٌ؛ لكن يُنهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة[٣].

لكن يشترط للمنع أن يكون الإفضاء قريباً، والمفسدةُ غالبةً، لئلا يؤول هذا الأصل إلى إبطال المباح جملةً، إذ ما من مباحٍ إلا ويُمكن أن يتصوَّرَ إفضاؤه إلى ممنوع شرعي. وبهذا يفترق سد الذرائع عن التشدد والغلو في منع المباح تديُّناً، إذ التشدد موقعه المبالغة في المنع، وذلك حاصلٌ بإلحاق المباحات ـ أو المطلوبات ـ بالمنهيات، خشية التقصير في أمر الشارع[٤]؛ كمن يحرم التمتع بالمباح من اللهو، خشية إفضائه إلى المحرم، والحال أن الإفضاء ليس بمتيقنٍ، ولا غالبٍ، أما سد الذرائع فليس كذلك.

الفرع الثاني: مثال المبالغة في سد الذرائع

من أمثلة المبالغة في سد الذرائع، ما ذهب إليه أصحاب الإمام مالك من أنَّ من طلق إحدى زوجتيه بعينها، وشكَّ أهذه هي، أم الأخرى، طلقتا معاً، ولا يحتاجُ في طلاقها ـ عندهم ـ إلى استئناف طلاق[٥].

ووجه المبالغة هنا؛ أنهم أوقعوا الطلاق على زوجتيه معاً، مع أنه إنما طلق واحدةً بيقين، وهذا بالطبع يؤدي إلى ارتكاب محرمٍ بوجهٍ آخر، وذلك أنه إذا تزوجت كلٌّ من المرأتين بعد العدة بغير المطلِّق، فإن أَحَدَ الزوجين مواقعٌ زوجةَ غيره بيقين، ومبدأ سد الذرائع يفرض الاحتياط بدفع الحرام وأسبابه بكل طريق، لا أن يُمنَعَ من وجهٍ، ليقع فيه من وجهٍ آخر[٦].

ففي هذه الحال إما أن نلزم الزوج بتعيين المطلقة، ولا نحلُّ له واحدةً منهما حتى

---

(١) الفروق، للقرافي (٢/ ٣٣)، وشرح تنقيح الفصول له (٤٤٨/ ٤٤٩).
(٢) انظر: الإعلام، لابن القيم (٣/ ١٨٣).
(٣) الموافقات، للشاطبي (٤/ ٦٣).
(٤) انظر في هذا المعنى: نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي؛ لعبد السلام العسري (٣٠٧)، وزارة الأوقاف المغربية، ط أولى، ١٤١٧هـ.
(٥) حاشية الدسوقي (٢/ ٤١٠).
(٦) انظر: سد الذرائع؛ للبرهاني (٧٥١).

يعين، كما هو مذهب الشافعي[١]، أو أن نأمره باستئناف طلاق جديد، لمن لم يقع عليها طلاقٌ، حتى يخرج من عهدة الإشكال الذي يؤدي إليه قول المالكية[٢]، أو أن نأمره بأن يُقرِع بينهما، فأيتهما خرجت عليها القرعة طلقت، كما هو المذهب عند الحنابلة[٣].

الفرع الثالث: المبالغة في سد الذرائع في الفتيا المعاصرة

تقدم أن الفساد قد عمَّ غالب البقاع، حتى لا يكاد المسلم يتحرَّفُ في الأرض، ويتطلَّب الرزق الحلال، إلا بمخالطة المناكر والمحرمات، تقلُّ أو تكثر.

والإشكال الذي يعرِضُه كثيرٌ من المستفتين، هو السؤال عن حكم الدخول في هذه الأعمال، التي هي مطلوبةٌ أصلاً، أو هي مباحةٌ على أقل تقدير، مع ما في الإقدام عليها من مخالطة المحرم، أو الإعانة عليه، أو توقع مواقعته، وهذا حاصلٌ في الوظائف الشرعية والدنيوية على السواء؛ كمجالات التعلم والتعليم، والإمامة والقضاء، والحسبة ونظارة الأوقاف[٤]، وكما في مجالات النفع العام؛ كالطب والإدارة، وبالجملة فلا يكاد يخلو جانبٌ من جوانب الحياة اليوم من هذا البلاء.

فهل يجوز ـ والحالة هذه ـ الإقدام على تلك الوظائف، وإلغاء عوارض الإباحة تلك، أم يُسلَك مسلَك سد الذرائع، ويُمنع الناس منها، إيثاراً لجانب السلامة، وقد قيل: «السلامة لا يعدلها شيء».

لقد تكلم الشاطبي عمَّا أصلُه الإباحة للحاجة أو الضرورة، إلا أنه تتجاذبه العوارض المضادة لأصل الإباحة، وقوعاً أو توقعاً، هل يَكِرُّ على أصل الإباحة بالنقض، أوْ لا، هذا محلُّ نظرٍ وإشكال[٥].

والحاصل أن بعض المفتين «قد شددوا على أنفسهم، وهم أهلُ علمٍ يقتدى بهم، ومنهم من صرَّح في الفتيا بمقتضى الانكفاف، واعتبار العوارض»[٦]، مستندين في ذلك إلى قاعدة سد الذرائع، وقاعدة أخرى بنيت عليها، هي: أصل التعاون على

(١) المهذب؛ للشيرازي (٢/ ١٠٠).
(٢) سد الذرائع؛ للبرهاني (٧٥١).
(٣) الإنصاف؛ للمرداوي (٩/ ١٤٣)، وعن أحمد رواية أخرى كمذهب المالكية.
(٤) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٥٢).
(٥) الموافقات (١/ ١٨١)، وانظر أيضاً: المرافق على الموافق؛ لأبي المودة ماء العينين بن محمد فاضل بن مامين (١/ ٨٢، ٨٣)، دار ابن القيم، الخبر، ط أولى، ١٤٢٥هـ.
(٦) الموافقات؛ للشاطبي (١/ ١٨٣).

الطاعة والمعصية، وهما قاعدتان لا إشكال في تقريرهما، لكن الإشكال حاصلٌ في تحقيق مناطهما، وما يعترض تطبيقهما من القواعد الأخرى؛ كقاعدة رفع الحرج، وعموم البلوى، والمشقة تجلب التيسير.

وأهل العلم لا يختلفون في أصل سد الذرائع، ولا في منع التعاون على الإثم، لكنهم يختلفون كثيراً عند التفريع عليهما(١).

والذي ينبغي التنبه إليه أنه ربما غاب عن الأذهان في هذا الصدد أمران مهمان:

أولهما: أن هاتين القاعدتين مكملتان لما هو عونٌ وذريعةٌ إليه، ويقابلهما في الطرف الآخر أصلُ الإذن، الذي هو مكمَّلٌ، لا مكمِّل(٢).

ثانيهما: أن الاسترسال بمنع المباحات لأجل عوارضها، يوشك «أن يُصارَ فيه إلى الحرج الذي رفعه الشارع؛ لأنه مظنته، إذ عوارض المباح كثيرةٌ، فإذا اعتُبِرت؛ فربما ضاقَ المسلك، وتعذَّرَ المخرج»(٣)، ولما كان إهمال أصل الإباحة هو المؤدي إلى ذلك، لم يسُغ الميلُ إليه، ولا التعريجُ عليه(٤).

من أجل ذلك لا تجوز المبالغة والإغراق في مراعاة الذرائع؛ لأن ذلك يؤدي إلى تعطيل كثيرٍ من المصالح، فقد يمتنع بعض الناس عن تولي أموال اليتامى، أو أموال الأحباس، خشية التهمة، والخوف من الوقوع في أكل تلك الأموال، سداً للذريعة، مع أن ذلك يؤدي إلى الضرر باليتامى، أو المستفيدين من الأحباس، بإهمال رعاية أموالهم(٥)، وأيضاً فإنه «قد تجوز المعاونة على الإثم والعدوان، والفسوق والعصيان، لا من جهة كونه معصية، بل من جهة كونه وسيلةً إلى مصلحة»(٦)، والتحقيق في هذا أنَّه ليس إعانةً على الإثم والعدوان، بل هو إعانةٌ على درء المفاسد، فكانت المعاونة على الإثم والعدوان فيها «تبعاً لا مقصوداً»(٧).

خصوصاً إذا علمنا أنه لا يقدم على الاستفتاء في هذه الأمور ـ غالباً ـ إلا من يهتم بأمر دينه، أما أهل الانحراف ورقة الدين؛ فإنهم لا يحتفلون بذلك أصلاً، فإذا أُفتيَ بالمنع في هذا الموضع، حُجِب الثقات العدول عن الوظائف العامة، ليخلو

(١) المرجع السابق (١/ ١٦٢).
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق (١/ ١٦٣).
(٤) المرجع السابق.
(٥) نظرية الأخذ بما جرى به العمل؛ للعسري (٣١٠).
(٦) قواعد الأحكام؛ للعز بن عبد السلام (١/ ١٠٩)، وذكر لذلك أمثلة يحسن الرجوع إليها، منها: ما يُبذَلُ في افتكاك الأسارى؛ فإنه حرامٌ على آخذيه، مباحٌ لباذليه.
(٧) المرجع السابق.

الجو بعد ذلك لكل مخلِّطٍ. ولهذا فإنه يشرع فتح الذريعة أحياناً، وذلك إذا كان الفعل الممنوع في الأصل، يؤدي إلى مصلحةٍ تربو على مفسدة المنهي عنه، «فيترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة»[١].

ويجعل الشاطبي فتح الذريعة في هذا الموضع من باب مراعاة المآل في الأفعال، وهو نظرٌ شرعي صحيح، فإن إقامة الوظائف الدينية والدنيوية إذا لم تتم إلا بمخالطة مفسدة مرجوحة، فإنها تحتمل لأجل تحصيل المصلحة العليا، وكذا «طلب العلم إذا كان في طريقه مناكرٌ يسمعها ويراها، وشهود الجنائز. . .، إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يُرتضى، فلا يُخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح»[٢].



(١) الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ٦٣).

(٢) المرجع السابق (٤/ ١٥٢).

الفصل الثاني

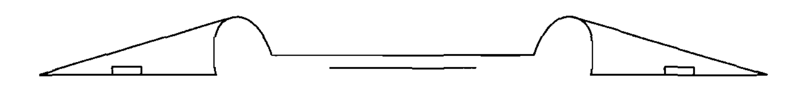
منهج التساهل في الفتيا المعاصرة

المبحث الأول: مظاهر التساهل في الفتيا المعاصرة.

المبحث الثاني: أسباب التساهل في الفتيا المعاصرة.

المبحث الثالث: الآثار الواقعية لظاهرة التساهل في الفتيا المعاصرة.





تمهيد
تعريف منهج التساهل

التساهل: مأخوذ من السَّهْل، وهو نقِيضُ الحَزْن[١]، وكلُّ شيءٍ إلى اللِّين، وقِلَّةِ الخُشُونة؛ فهو سَهْلٌ[٢]، والتسهيلُ: التيسير، والتساهُلُ: التسامُح[٣]، وسهَّلَه تسهيلاً: يسَّرَه[٤].

وبالنظر في الأمثلة التي يوردها اللغويون حولَ مادة (سهل) نلحَظُ أنها تدور حول معاني: اليُسْر، واللِّين، والتسامُح، ويقابلها: الحُزُونَة، والصُّعُوبة، والخُشُونَة، والشِّدَّة.

ويفهم مما سبق أن منهج التساهل هو: الإفتاء بالأسهل، والأخذ بالأيسر في الفتيا على الدوام، أو في غالب الأحوال، ولو خالف ذلك دليلاً شرعياً راجحاً.



(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (سهل) (١١/ ٣٤٩).
(٢) المرجع السابق.
(٣) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (سهل) (١١/ ٣٤٩)، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (سهل) (١٣١٤).
(٤) القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (سهل) (١٣١٤).



المبحث الأول

مظاهر التساهل في الفتيا المعاصرة

المطلب الأول

المبالغة في التمسك بالمقاصد

الفرع الأول: مفهومُ المبالغة في التمسك بالمقاصد

لا شكَّ في أهمية توفُّر المفتي على «فهمِ مقاصد الشريعة على كمالها»[١]، واشتراطِ ذلك في مؤهلات الفقيه المجتهد، وأنَّ «الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فَهِمَ عن الشارع فيه قصدَه في كل مسألةٍ من مسائل الشريعة، وفي كل بابٍ من أبوابها؛ فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزُّلِهِ منزلةَ الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله»[٢]، لا إشكالَ في ذلك كله، وما مِن اعتراضٍ على أهمية المقاصد بالنسبة إلى مقام الفتيا، ومكانتها من أدلة الشريعة.

كما أنه لا تردُّدَ في أهمية أن ينضافَ إلى ذلك «التَمَكُّنُ من الاستنباط بناءً على فهمه فيها»[٣]؛ أي: في المقاصد، وهذا من فقه النَّفْسِ، الذي يفتقر إليه منصب الفتيا، فالعناية بمقاصد الشريعة، وتكريس هذا الفنِّ في علوم الاجتهاد وفُنُونِه، وانبثاثه في مجموع الفتاوي المعاصرة، أمرٌ لا مِريةَ في اعتبارِه، بل في ضرورته وافتقارِ البحث الفقهي المعاصر إليه.

لكن مع هذا تتأكد العناية بضوابط العمل بالمقاصد، وهي:

أ ـ ضابط تحقق القصدية.

ب ـ ضابط الموازنة بين المقاصد والأدلة الأخرى.

---

(١) الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٠٥).

(٢) المرجع السابق (٤/ ١٠٦، ١٠٧) باختصار.

(٣) المرجع السابق (٤/ ١٠٦).

ج ـ ضابط مراعاة مراتب المقاصد.

وقد تقدم بيان هذه الضوابط في مبحث المقاصد[١].

إنَّه بدون الالتزام بهذه المَحَجَّة من الضوابط؛ سيكون كلامُ المتكلِّم في مسائل الأحكام؛ ضرباً من العبث الفكري، والخَبط في الأحكام خبطَ عمياء، «فإن اتَّفَقَت له الإصابة في بعض كلامه؛ فرَمْيَةٌ مِن غير رامٍ، وإنْ أخطأَ فهو ما يُنتَظَرُ منه»[٢].

والذي يعنينا عند الكلام في مبالغة بعض العصريين في الإحالة على المقاصد، هو الضابطُ الثاني؛ «ضابط الموازنة بين المقاصد والأدلة الأخرى»، وأهمُّ تلك الأدلة الوحيُ، المتمثِّلُ في نصوص القرآن والسنة، ثمَّ ما انعقَدَ عليه إجماعُ المسلمين، فهذه الأصول الثلاثة لا يجوز التذرُّع إلى هدمِها بمِعْوَل المقاصد، ولا التسوُّر عليها، بحجة البحث عن المصالح، والتفتيش عن روح الشريعة.

وها هنا تكمُنُ مشكلة التساهل لدى هؤلاء، إذ اصطَبَغ تساهلهم بصبغة التمسُّك بالمقاصد، وربما خالفوا صريح النصوص الصحيحة، وهم قعودٌ على أريكة مقاصد الشريعة.

الفرع الثاني: نماذج من المبالغة في التمسك بالمقاصد

الأصل ألَّا تعارض بين مقاصد الشريعة ونصوصها، وأن الرواد الأوائل في علم المقاصد كانوا يحتفون بالنصوص الشرعية ـ قرآناً وسنة ـ، وأنهم اختطوا خطة المقاصد لتحقيق ألفاظ النصوص ودلالاتها، ونفي التعارض المتوهم فيما بينها، فالمقاصد عندهم «علمٌ يُذهب به مذاهب السلف»[٣]، وهو يفيد الناظر فيه الفقه الشريعة، «ويقفه على الواضحة إذا اضطرب الفكر، واختلف النظر»[٤].

لكن لبعض المعاصرين وجهةٌ أخرى، فقد ذهب الأستاذ راشد الغنوشي إلى اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام، عوضاً عن الفهم النصي، فالنصوص عنده يجب أن تُفهم وتؤوَّل على ضوء المقاصد، حتى وإن أدى ذلك إلى «تجاوز النصوص القطعية تحقيقاً للمقاصد»[٥].

---

(١) انظر: الفصل الثاني، من الباب الأول (٣٤٩).

(٢) مجلة المنار، المجلد (١)، الجزء (٢٨)، ص(٧٤٠).

(٣) الموافقات (١/ ٣٤٠).

(٤) المرجع السابق.

(٥) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (٣٠٢)، إعداد مركز دراسات الوحدة العربية.

ويرى الأستاذ فهمي هويدي أنَّ تقديم النص على المصلحة، والاستمساك به في أي ظرف؛ وثنيةٌ جديدة، وأن المستمسكين بالنصوص وثنيون(١).

وفي السياق ذاتِه؛ يطالب الدكتور محمد عابد الجابري بتغيير بعض القواعد الأصولية، كي تبدو الشريعة مواكبةً لروح العصر، وذلك باعتماد الحِكمة الشرعية، موضِع العلة، بحيث يدور الحكم مع حكمته وغايته ومصلحته، دون العلة المنضبطة، فإذا وُجِدَت الحكمة والمصلحة؛ وُجِدَ الحُكم، وإذا انعدَمَت انعدَمَ الحكم(٢). كما يؤكد على أهمية ربط الأحكام بأسباب نزولها، كي تبدو الشريعة أكثر طواعيةً، ويرى أنه لا سبيل إلى تطويع الشريعة للعصر الحاضر «إلا باعتبار المقاصد والمصالح أساساً للتشريع»(٣).

ويديرُ الدكتور محمد سليم العوا الحُكمَ الشرعي على المصلحة «فما حقَّق المصلحة أجريناه، وما عارضها وألغاها توقفنا عن إجرائه»(٤).

ويرى الدكتور أحمد كمال أبو المجد أنَّ «الشريعة مقاصد، قبل أن تكون نصوصاً، وأن تكاليفها كلها ترجع إلى تحقيق مقاصدها، وأنها ليست إلا أمارات ودلائل على تحقيق تلك المقاصد، في حالات جزئية، هي ما جاءت به النصوص»(٥).

وهذه محاصَراتٌ فجة للنشاط الفقهي الصاعد في هذا العصر، وهؤلاء الكتاب وإن كنا لا نطعن في مقاصدهم وأغراضهم، لكننا نتحفظ على هجومهم على أصل الأصول في هذا الدين، وهي النصوص الشرعية العالية، التي هي وحي رب العالمين، وندفع في وجه هذا الغلواء المقاصدي بالقول بأنه من المحال أن تعود المقاصد على النصوص بالإبطال؛ لأن المقاصد ذاتها لم تتأسس إلا على أعمدة النصوص، فكيف يبطل الأصل بالفرع، ولو قيل بهذا ـ لا قدَّر الله ـ لم تبق للفرع باقية.

---

(١) مقال: «وثنيون هم عبدة النصوص»، مجلة العربي، العدد (٢٣٥)، ص(٣٤).
(٢) انظر: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر (٦١).
(٣) المرجع السابق.
(٤) بحث السنة التشريعية وغير التشريعية، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، شوال، ١٣٩٤هـ، ص(٣٨).
(٥) حوار لا مواجهة (١٨)، وانظر: منهج التيسير المعاصر؛ للطويل (١٢٣) وما بعدها.

الفرع الثالث: نقدُ ظاهرة المبالغة في التمسك بالمقاصد

المسألة الأولى: المبالغة في المقاصد نقضٌ لبعض الشريعة:

اتَّضح مما سبق؛ أنَّ هذا الغلو في اعتبار المقاصد؛ مؤدَّاه نقضُ طائفةٍ كبيرةٍ من أحكام الشريعة، التي تُلُقِّيَت من نصوص القرآن والسنة، واستعملها المسلمون عبْرَ العصور والأجيال المتلاحقة، وإذَن فهي دعوى لهدمِ بعض الشريعة، أو فلنقل: لهدمِ الشريعة بعضها ببعض، شعرَ هؤلاء، أو لم يَشعُرُوا.

وإذا كان مِن الخلَل البيِّن أن يُوَظَّفَ بعضُ الأدلة الشرعية في نقضِ بعضٍ، إذ هو من خُلُق الأوَّلين من الضالين، كما قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]، فإنَّ بعضَ الكَتَبَة في المجال المقاصدي، قد بالَغَ في تقريرِ أهميتها، حتى ليكادُ يَنقُضُ بها عُرَى الدِّينِ، عروةً عروة[١].

وهذا مشابهٌ ـ مِن وجهٍ ـ لفِعلِ أولئك الجانحين إلى تعطيل بعض ما أنزَل الله ﷻ وردِّه، لكن لما كانت المجاهرة بهذا العمل شنيعةً، ابتغوا إلى ذلك سبيلاً، يرفَع عنهم معَرَّة هذا الإباء، فحكى الله ﷻ لنا مقولتهم، فقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾﴾ [النساء: ١٥٠]، هذه الآية نزَلَت في اليهودَ والنصارى[٢]، فاليهود آمنوا بموسى عليه السلام، وكفروا بعيسى عليه السلام ومحمد ﷺ، وابتغوا بين دين موسى، ودين محمد ـ عليهما الصلاة والسلام ـ ديناً ومذهباً يذهبُون إليه[٣]، وكذلك آمنت النصارى بموسى وعيسى، وكفرَت بمحمد، فحقَّقَ الله كفرَهم أجمعين، وفضَحَ تناقضهم، ليُعلَمَ أن الكفر ببعضهم؛ كالكفر بجميعهم[٤]، فإذا كان هذا في الرسالات المختلفة، فإنَّ وقوعَه في الشريعة الواحدة أشدُّ تناقضاً واضطراباً، وهو ما يقع فيه المطالبون بتجميد النصوص الشرعية، لصالح المقاصد العامة كما يدَّعون.

---

(١) في فقه التديُّن فهماً وتنزيلاً؛ د. عبد المجيد النجار (٩٨).
(٢) تفسير الطبري (٦/٦)، تفسير البغوي (١/ ٤٩٤).
(٣) انظر: المرجعين السابقين.
(٤) انظر: المرجعين السابقين.

المسألة الثانية: الأصلُ الجامع للمبالغين في التمسك بالمقاصد:

حقيقٌ بالقول أنَّ هؤلاء المبالغين في الحديث عن المقاصد؛ متفاوتون في التساهل في الفروع، ما بين موسِّعٍ ومضيِّق، ومنهم أناسٌ لا ينقُصُهم الإخلاص، ولا الحَدَبُ على الإسلام، وإن افتقروا إلى الفقه فيه. ومع ذا فهم ـ جميعاً ـ يلتقون في أمرين:

أ ـ التساهل في الفروع، وتتبع الأخف على الدوام، أو في أكثر الأحوال.

ب ـ المطالبة بإعادة الصياغة للفقه صياغةً عصرية، تستحضر المقاصد العامة المناسبة لروح العصر، وتتجاهل ما سوى ذلك من النصوص والجزئيات.

وليس من تثريبٍ ـ كما تقدم ـ على الدعوة إلى الأخذِ بأصل المقاصد، ولا على صياغة الفقه صياغةً مناسبةً للغة العصر، التي يتحدثها الناس، ويتفاهمون بها، صياغةً تقرِّبها للفهم، ولا تطال أصولها وأحكامها القارَّة بالنصوص والأخبار، والأصلُ أنَّ الخطاب يتوجَّه إلى كلِّ أمةٍ بلسانها الذي تفهمه، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾﴾ [إبراهيم: ٤].

ولكن الغلط ينشأ من إعمال تلك المقاصد في نقض الجزئيات، والمطالبة بإعادة الصياغة للفقه الإسلامي، بحيثُ تغيبُ عنه مراعاة غاية التعبُّد لله ﷻ، وإخراج النفوس من داعيةِ الهوى، وهذا يوجدُ أكثر ما يوجد في تضاعيفِ النصوصِ الشرعية، والجزئيات الفقهية، وهو ما يشُقُّ على ذوي الأهواء الإذعانُ له. أو أن يغيب عن صياغتنا للفقه المعاصر ترسُّمُ هدي السلف الصالح، من أهل القرون الفاضلة، التي تُعدُّ في هذا الدين معياراً يُرجعُ إليه في الفهم والوعي عن الله ﷻ ورسوله ﷺ.

إنَّ المفتي الذي يتحرى في فتياه أن يأتي على أدلة الشريعة كلها، جزئيها وكليِّها، فلا ينقض أصلاً كلياً، ولا يناقض نصاً جزئياً، ويتوخَّى في نظَرِه إلى أدلتها فهمَ الصدر الأول؛ ييسره الله ﷻ لليسرى، فيوفقه إلى سبيل الجمع بين ما قد يُظَنُّ فيه التعارض منها، بشرط التجرُّد والإخلاص، وبذل الجهد في تحري مراد الله تعالى وحكمه، لكنْ بالنظرِ المصلحي الشرعي، لا الشهواني[١]، فهذا هو «الاجتهاد المقاصدي»[٢] الصحيح.

---

(١) انظر: فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم (٨/ ٢٠٦).

(٢) انظر: نظرية المقاصد؛ للريسوني (٣٤٢).

المسألة الثالثة: درء التعارض بين مقاصد الشريعة ووسائلها:

إنَّه لا بدَّ لأجل أن تنضبط لنا مآخذ الفتيا المعاصرة، من درء التعارض بين المقاصد والوسائل، والكليَّات والجزئيات، والشرع والواقع، والنص والمصلحة، كما دَرَأَ الله ﷻ ما ادَّعاه المغضوبُ عليهم والضالُّون، من التعارض بين رُسُلِهِ ورِسَالاتِه، فإذا كانت الرسالات السماوية متوافقة، غير متناقضة، فإن الرسالة الواحدة هي الأخرى لا تناقض فيها ولا اضطراب.

ومما تنضبط به عملية الاجتهاد أن ينظر المجتهد في أدلة الباب، متوخياً الموازنة بين تلك الأدلة، مراعياً مقتضيات الظروف المقارنة للنازلة، زماناً ومكاناً وحالاً، وذلك أن هذه الشريعة متكاملة الأصول والقواعد، منضبطة المآخذ والموارد، بشرط التثبت والتدبر والتبين، كما قال تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]، فمهما أُلحق بها من الأقوال والفتاوي المنعوتة بالتناقض والاضطراب، بين المقاصد والوسائل، فليست من هذه الشريعة في شيء، وإن أُلحقت بها بنوعٍ من التأويل الخاطئ.

إنَّ نظام الاستدلال في الشريعة يأبى هذا الاجتزاء الذي يمارسه بعض المتساهلين في الفتيا، إذ لا يشاء أحدهم أن يبيح للناس شيئاً من المحرَّم، أو المشتبه اشتباهاً بالغاً، إلا أباحه، مسبِّباً حكمه هذا بأنَّ الشريعة بنيت على التيسير، وأنَّ التشديد مخالفٌ لمقاصدها العامة.

أوَ لا يدري هذا المتصدِّر للفتيا، أنَّ لهذا الميدان نظامه المحكَم، وأنه بمثل هذه الفتيا يُهدِّم صرح الفقه، ويفسِد نظامه الأصولي من أساسه، فإنَّ الاقتصار في الاستدلال على قاعدةٍ واحدة، أو نصٍّ واحد، يفضي إلى كثيرٍ من المزالق والمغالطات، وقد صرَّح بذلك أبو محمد ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذ قال: «ومن أراد أن يجدَ جميعَ الأحكام كلها في آيةٍ واحدة؛ فهو عديمُ عقلٍ، متعللٌ في إفسادِ الشريعة»[١]. اهـ. وقال أيضاً: «فلا تأخذ بعض الكلام دون بعضٍ، فتفسد المعاني، وأحذِّرك من شغب قومٍ في هذا المكان، إنْ ناظروا ضبطوا على آيةٍ واحدة، أو حديثٍ واحد، وهذا سقوطٌ جديد، وجهلٌ مفرط»[٢]. اهـ.

---

(١) الإحكام (٧/ ٣٢٦).

(٢) التقريب لحد المنطق (٢٨١)، وانظر للفائدة: الإشكال الدلالي في قراءة النص، قراءة في تجربة علماء أصول الفقه؛ لمحمد بنعمر (١٤)، دار النشر الجسور، المغرب، ط أولى، ٢٠٠١م.

وإذا كان التشدُّد في الفتيا خروجاً عن مقتضى النقلِ الصحيح، والعقل الصريح، فإن التساهلَ فيها ـ أيضاً ـ اعتماداً على ما يظنُّه المرءُ مقاصد شرعية، وروحاً للشريعة، هو أيضاً خروجٌ عنهما من الجهةِ الأخرى، وثمَّةَ فرقٌ بين مقاصد الشريعة المشتملة على مصالح مناسبة لما جاءت به الشريعة، وبين الأوهام والتخيُّلات والمقترحات.

فأما **الأوهام**: فهي المعاني التي يخترعها الإنسان من نفسه، من دون أن يكون لها أثرٌ محقَّقٌ في الواقع الخارجي؛ كتوهُّم وجودِ معنىً في الميت، يوجبُ الخوفَ منه، أو النفور عنه عند الخَلوة[(١)].

وأما **التخيُّلات**: فهي المعاني التي يتخيَّلها الناس، ويتصوَّرونها بصورة المحسوسات؛ كتصوُّر الأشباح والأشخاص، مثل الأشجار ونحوها، فهذه الأوهام والتخيُّلات لا تصلح أن تكون مقاصدَ شرعية، مثل إبطال أحكام التبني التي كانت في الجاهلية وفي صدرِ الإسلام، لكونِه أمراً وهميّاً، وكالحكم بإفطار الصائم إذا اغتاب أحداً، بتوهُّم أنه أكلَ لحمَ أخيه[(٢)]، وتوهُّم عدم جواز ركوب ناقة الهدي في الحج، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنةً، فقال: «**اركبها، فقال: إنها بدنة، فقال: اركبها، قال: إنها بدنة، قال: اركبها ويلك**»[(٣)].

وأما **المقترحات**: فهي كالتي يدعي صاحبها وجودُ مصلحةٍ في بعضِ الأنظمة بمحض الفِكر، من غير شاهدٍ لها من الشرع، مثل حماس بعض العلماء ورجال القانون المعاصر للأفكار الاشتراكية، في مصر وليبيا مثلاً، في منتصف القرن الرابع عشر الهجري، وذلك قبل أن يسقط النظام الشيوعي بكاملِه في الاتحاد السوفييتي، في عام ١٤١٠هـ[(٤)].

---

(١) الاجتهاد الفقهي الحديث؛ د. وهبة الزحيلي (٣٨)، ضمن أبحاث ندوة الاجتهاد الفقهي، أيُّ دور، وأيُّ جديد، تنسيق: محمد الروكي.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه البخاري برقم (١٦٠٤) (٢/٦٠٦)، ومسلم برقم (١٣٢٢) (٢/ ٩٦٠)، ولعلَّ الرجل تردَّد في الركوب؛ لأنهم كانوا في الجاهلية يُهمِلون البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي، فلا يركبونها، فأبطلَ الإسلام هذه البدعة.

(٤) الاجتهاد الفقهي الحديث؛ د. وهبة الزحيلي (٣٨).

المطلب الثاني

تتبُّع الرُّخَص

الفرع الأول: مفهومُ تتبُّع الرُّخَص

المسألة الأولى: تتبُّعُ الرُّخَص في اللغة:

الرَّخْصُ: الشيءُ الناعمُ الليِّن، إن وُصِفَت به المرأةُ؛ فرُخْصَانُها نِعْمَةُ بشْرَتها ورِقَّتُها، وكذلك رَخَاصَةُ أنامِلِها لينُها، وإن وَصَفْتَ به النباتَ، فرَخَاصَتُه هشاشتُه، وثوبٌ رَخْصٌ، ورَخِيصٌ: ناعِمٌ كذلك[1].

الرُّخْص: بالضَّمّ، ضدُّ الغلاء[2]، وقد رَخُصَ، ككَرُمَ. والرُّخْصَةُ: ترخيصُ اللهِ للعبد فيما يخفِّفُه عليه، والتسهيل[3].

ورَخَّصَ له في الأمر؛ أَذِنَ له فيه بعد النهي عنه، والاسْمُ الرُّخصَة. والرُّخْصَةُ ترخيصُ الله للعبد في أشياءَ خفَّفَها عنه، الرُّخصَةُ في الأمر، وهو خلاف التشديد، وقد رخَّصَ له في كذا ترخيصاً، فترخَّصَ هو فيه؛ أي: لم يستَقْصِ[4].

يتبيَّن من هذا العرض: **أنَّ هذه المادة أصلٌ واحدٌ، يدلُّ على لينٍ، وخلاف شِدَّة**[5]، **ولذا فقد استعملوها في: النعومة، وانخفاض السِّعر، والإذن في الأمر، وهي كما يُلاحَظ تحوم حول معنى التيسير والتسهيل، ويقابلها العزيمة والتشدُّد.**

والتتبُّع: تطَلُّبُ الشيءِ، والسيرُ في أثَرِه[6].

ولهذا فمعنى تتبُّع الرُّخَص هنا: تطَلُّبُها، والبحثُ عنها، للأخذِ بها، والمتتبِّع للرُّخَص: هو من يُعرَف بكثرة طلبِه لها، وإفتائِهِ بها.

المسألة الثانية: تتبُّع الرُّخَص في الاصطلاح:

ليس المقصود بالرُّخصة هنا: معناها الاصطلاحي عند الأصوليين، الذي يقولونه

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (رخص) (٧/ ٤٠).
(٢) القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (رخص) (٨٠٠).
(٣) المرجع السابق.
(٤) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (رخص) (٧/ ٤٠).
(٥) مقاييس اللغة؛ لابن فارس، مادة (رخص) (٢/ ٥٠٠).
(٦) المرجع السابق، مادة (تبع) (٨/ ٢٧).

على: «ما ثبت على خلاف دليلٍ شرعي، لمعارضٍ راجح»[(١)]. وإنما هي الرخصة بالمدلول اللغوي للكلمة، والمقصود بها تحديداً: رُخَص المذاهب الفقهية، وذلك بأن يتتبَّع ما يكون أيسر له، وأخفَّ عليه، ولا يتقيَّد بمذهب إمامٍ معروف، ولا بالراجح بالأدلة، وإنما مدار اختياره على الآراء التي تكون أقربَ إلى التخفيف والتيسير[(٢)]، كما يدخل فيه أيضاً من يعتقد أن اختلاف الفقهاء في مسألةٍ، يبيح الأخذ بأيِّ قول من أقوالهم[(٣)].

ويتناول الأصوليون هذه المسألة عادةً في أثناء بحثهم لمسائل الاجتهاد والتقليد والتلفيق.

الفرع الثاني: نماذج من تتبُّع الرُّخَص

من مظاهر التساهل في الفتيا المعاصرة، نزوع طائفة من المفتين إلى تتبع الرخص، ولا يجد بعضهم حرجاً في الإفصاح عن سلوك هذا المسلك، فيقول: «ما العيب في أن يأخذ الناس بالأيسر في كل مذهب فقهي»[(٤)]، فإذا ما عُرضت مسألة على أحدهم، أخذ يفتِّش في بطون الكتب، لعله يجد من صرَّح بالجواز، فإذا كانت المسألة خلافية؛ تراهم يأخذون بأخفِّ الأقوال وأسهلها، بدعوى التيسير على الناس، وربما تجد أحدَهم «يقول برأي فلانٍ في إباحة الغناء، وبرأي فلانٍ في نكاح المتعة، وبرأي ثالثٍ في ترك صلاة الجماعة، وهكذا».

وآخَرُ[(٥)] يُسأل عن أفضل المذاهب الأربعة ليكون الأصل في تدوين قانون الأسرة، فيجيب: «إن الأفضل أنَّا نأخذ من كلٍّ منهم ما ينفع عصرنا، يعني نتتبع التوسعات»[(٦)]. اهـ.

---

(١) شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (١/ ٤٧٧)، فقوله: **«ما ثبت على خلاف دليلٍ شرعي»**: احترازٌ عما ثبت على وَفق الدليل، فإنه لا يكون رخصةً، بل عزيمة، كالصوم في الحضر. وقوله: **«لمعارضٍ راجح»**: احترازٌ عما كان لمعارضٍ غير راجح، بل إما مساوٍ، فيلزم الوقف على حصول المرجِّح، أو قاصرٍ عن مساواة الدليل الشرعي، فلا يؤثر، وتبقى العزيمةُ بحالها.

(٢) انظر: الرخصة الشرعية؛ د. عمر كامل (١٦٤)، دار ابن حزم، بيروت، ط أولى، ١٤٢٠هـ.

(٣) الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٤١).

(٤) هو كمال جودة أبو المعاطي في كتابه: «مظاهر التيسير في الشريعة الإسلامية» [(١٣)]، بواسطة: منهج التيسير المعاصر؛ لعبد الله بن إبراهيم الطويل (١٤٢)، بحث ماجستير، مقدم إلى قسم الثقافة الإسلامية، بكلية الشريعة، بالرياض، عام ١٤٢٤هـ.

(٥) هو د. أحمد حسن الباقوري.

(٦) الإسلام وتحديات العصر؛ لإقبال بركة (٤٠)، قلت: ولو أن هؤلاء أخذوا بالأيسر بعد=

الفرع الثالث: نقدُ تتبُّع الرُّخَص

يمكن تلخيص النقد المتوجِّه إلى ظاهرة تتبُّع الرُّخَص في النقاط الآتية:

أ ـ إنَّ هذه الطريقة في فهم الشريعة تقضي بهدم أصولها، وتجاوز أدلتها وقواعدها، ذلك أنَّه لا تكاد تخلو مسألةٌ في الفروع من رخصةٍ مقولٍ بها، فإذا وطَّنَ المرءُ نفسَه على الأخذ برخصةِ كل عالم في مواضع الخلاف، دون نظرٍ في الأدلة والأصول، كان هذا سبيلاً إلى هدم الأصول والقواعد جملةً، إذ قد صارَ المعوَّل عليه هو الرخصة، لا الحجة والبرهان، فما الحاجة إذن لعلم لا يُعمل به، بخلاف ما لو كان المعوَّل عليه هو الدليل، فإذا ما دلَّ على الرخصة أَخَذَ بها؛ لأجل الدليل الذي شهد لها، لا لكونها رخصة فحسْب.

ولهذا قال الشاطبي عن هذه الطريقة: «وأيضا فإنه مؤدٍّ إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير، أن للمكلف أن يفعل إن شاء، ويترك إن شاء، وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح، فإنه متبع للدليل، فلا يكون متبعاً للهوى، ولا مسقطاً للتكليف»[١].اهـ.

ب ـ إنَّ تتبُّع الرخَص بهذا المعنى لا أصلَ له في الدين، بل قد حذَّر منه أهل العلم قديماً وحديثاً[٢]، فقد عدَّ إسماعيل بن إسحاق القاضي فاعلَه زنديقاً، وحكَمَ عليه الأوزاعي بالخروج من الإسلام، ورأى سليمان التيمي أنه اجتمع فيه الشرُّ كله[٣]، وذهب إلى تفسيقه الإمام أحمد[٤]، وحكى ابن عبد البر وابن حزم والباجي الإجماعَ على منعِه[٥].

= البحث، ومقارنة الأدلة، لم يكن عليهم من حرج، ما داموا من أهل النظر في ذلك، ولكن دخَلَ عليهم الداخل من حيث إنهم قصدوا إلى تتبع كل رخصة، معرضين عن أصول الصناعة الفقهية وضوابطها، كما سيأتي قريباً.

(١) الموافقات (٤/ ١٣٤).

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين (١/ ٣٧١)، الموافقات؛ للشاطبي (١/ ٣٣٨)، إعانة الطالبين؛ للدمياطي (٤/ ٢١٨)، فتاوى ابن الصلاح (١/ ٤٦، ٤٧)، فتاوى النووي (١٣٧)، الإنصاف؛ للمرداوي (١١/ ١٩٦)، صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٣٢)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢٢٢).

(٣) سيأتي النقل عن هؤلاء الثلاثة قريباً.

(٤) الإنصاف؛ للمرداوي (١٢/ ٥٠).

(٥) جامع بيان العلم وفضله؛ لابن عبد البر (٢/ ٩١)، ومراتب الإجماع؛ لابن حزم (٨٧)، وانظر: الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٣٤).

فعن إسماعيل بن إسحاق القاضي[١] قال: دخلتُ على المعتضد، فدفع إليَّ كتاباً نظرت فيه، وكان قد جمع له الرخص، من زلل العلماء، وما احتج به كلٌّ منهم لنفسه، فقلت له: يا أمير المؤمنين؛ مصنف هذا الكتاب زنديقٌ، فقال: لم تصح هذه الأحاديث؟، قلت: الأحاديث على ما رويت، ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح الغناء والمسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء، ثم أخذ بها ذهب دينه، فأمر المعتضد فأُحرِق ذلك الكتاب[٢].

وعن سليمان التيمي قال: «لو أخذتَ برخصة كل عالمٍ اجتمع فيك الشر كله»[٣]. اهـ.

وعن الأوزاعي قال: «من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام»[٤]. اهـ، وقد ذكر الآجري من أخلاق العالم الجاهل المفتتن بعلمه، الذي هو «فتنةٌ لكلِّ مفتونٍ»[٥]، أنه: «يُرخِّصُ في الفتوى لِمَن أحبَّ، ويُشَدِّد على من لا هوى له فيه»[٦]، ومن أخلاقِه أيضاً: أنه «يذمُّ بعضَ الرأي، فإن احتاجَ الحكم والفتيا لمن أحبَّ دلَّه عليه، وعمل به»[٧]. اهـ، عياذاً بالله تعالى.

---

(١) الإمام العلامة الحافظ شيخ الاسلام، أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل ابن محدث البصرة حماد بن زيد بن درهم الأزدي مولاهم البصري المالكي، قاضي بغداد، وصاحب التصانيف، سمع من محمد بن عبد الله الأنصاري، ومسلم بن إبراهيم، والقعنبي، ومسدد بن مسرهد، وأخذ الفقه عن أحمد بن المعذل وطائفة، وصناعة الحديث عن علي بن المديني، وفاق أهل عصره في الفقه، روى عنه أبو القاسم البغوي، وابن صاعد، والنجاد، وإسماعيل الصفار، وعدد كثير، صنف المسند، وصنف علوم القرآن، وجمع حديث أيوب، وحديث مالك، ثم صنف الموطأ، وألف كتاباً في الرد على محمد بن الحسن، يقع في نحو مائتي جزءٍ، ولم يكمله، استوطن بغداد وولي قضاءها إلى أن توفي، نشر مذهب مالك بالعراق، وله كتاب أحكام القرآن، لم يُسبق إلى مثله ـ كما يقول الذهبي ـ، وكتاب معاني القرآن، وكتاب في القراءات، قال محمد بن إسحاق النديم: إسماعيل هو أول من عين الشهادة ببغداد لقومٍ، ومنع غيرهم، وقال: قد فسد الناس، توفي فجأة في شهر ذي الحجة، سنة اثنتين وثمانين ومئتين للهجرة، انظر: الديباج المذهب؛ لابن فرحون (٩٣)، سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١٣/ ٣٣٩) وما بعدها.

(٢) أخرجه البيهقي برقم (٢٠٧١٠) (١٠/ ٢١١)، وقارن بسير أعلام النبلاء (١٣/ ٤٦٥).

(٣) سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (٦/ ١٩٨).

(٤) أخرجه البيهقي برقم (٢٠٧٠٧) (١٠/ ٢١١)، وقارن بسير أعلام النبلاء؛ للذهبي (٧/ ١٢٥).

(٥) أخلاق العلماء (٦٩).

(٦) المرجع السابق (٨٠).

(٧) المرجع السابق.

ج ـ إنَّ تتبُّع الرُّخَص مخالفٌ لمقتضى السياسة الشرعية، وذلك من وجهين:

أولهما: أن فاعل ذلك كثيراً ما يظهر بمظهر المستهتر بالشرع، المتبع للهوى، سواءٌ أكان هوى نفسِه، أم هوى غيره، وسواءٌ أكان ذلك الغير من العامة، أو من الخاصة، وفي هذا إغراءٌ للعامة بهتك حرمة الشرع، والتحيُّل على أحكامه، وما لهم لا يفعلون، ما داموا يرون العالم المشار إليه بالبنان، لا يدَع شاذَّةً ولا فاذَّة من الوقائع إلا وسلَكَ فيها مسلك الترخُّص، وكم تسمع من كلام الناس في مجالسهم حول هذا المعنى، حتى صارت تلك الفتاوي المترخِّصَة موضع التندُّر تارة، أو الشماته بأهل العلم والدين تارةً أخرى.

ثانيهما: أنه قد تقرر أن الفقيه المفتي كالطبيب بالنسبة إلى العامة[1]، والطبيب الحاذق هو الذي يحمل المريض على خُطَّةٍ وسط، لا تساهل فيها ولا تشدد، فإنه إذا كان التشدد بحجب المريض عن الطيبات مضراً به، ومُضعفاً لبدنه بحسب العادة الجارية، فإن التساهل بالترخيص له في تناول ما يمكن أن يجرَّ له علةً، أو يزيد في علته؛ مضرٌّ به كذلك، فيُمنع.

وما يُقالُ في سياسة الجسد الخاص، وهو جسد الفرد؛ يقال في الجسَد العام، وهو جسَد الأمة، وقد شبَّه النبي ﷺ مجموع الأمة بالجسَد الواحد، كما قال النعمان بن بشير رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: «**ترى المؤمنين في تراحمِهم وتوادِّهم وتعاطفِهم، كمثل الجسد، إذا اشتكى عضواً**[2]**؛ تداعى له سائرُ جسدِه بالسهر والحمى**»[3].

---

(١) يقول ابن القيم: «ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب، على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم؛ فقد ضلَّ وأضلَّ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم، على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل؛ أضر ما على أديان الناس وأبدانهم».اهـ [إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/ ٧٨)].

(٢) كذا في الرواية، والمعنى: إذا اشتكى الجسدُ عضواً، انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (شكي) (١٤/ ٤٤٠)، وفي رواية مسلم «اشتكى منه عضوٌ».

(٣) أخرجه البخاري برقم (٥٦٦٥) (٥/ ٢٢٣٨)، واللفظ له، ومسلم برقم (٢٥٨٦) (٤/ ١٩٩٩)، من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه، قلتُ: مِن فقه ابن القيم في هذا الحديث، أنه ردَّ به على القائلين بنجاسة الماء المستعمل في رفع الحدث، حيث قاسوا ماءً طاهراً، لاقى أعضاء طاهرةً، على الماء الذي لاقى العذرة والدم والميتات، قال: «وهذا من أفسد القياس، وتركتم قياساً أصحَّ منه، وهو قياسه على الماء المستعمل في محل التطهير من عضو إلى =

إنَّ المفتي الذي يفتي بالأخفِّ على السائلين، ويتتبَّع بهم الرخص «كالطبيب الذي يرحم العليل من ألم الحديد، ومرارة الأدوية، فتؤديه رحمتُه إياه إلى هلكته، وتورده حياضَ منيته، فتصير رحمته له؛ أبلى من قسوته، ورِفقُه به أضرَّ من غلظته»(١).

ولهذا فقد روي عن أبي حنيفة: «أنه كان لا يُجري الحجر، إلا على ثلاثة: المفتي الماجن(٢)، والطبيب الجاهل، والمكاري المفلس»(٣)؛ «لأن المفتي الماجن يفسد أديان المسلمين، والطبيب الجاهل يفسد أبدان المسلمين، والمكاري المفلس يفسد أموال الناس في المفازة، فكان منعهم من ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(٤).

وقد دلَّت قواعد السياسة الشرعية على أنَّ من عرف بالتساهل في فتياه منع استفتاؤه(٥)، لما في ذلك من فتح الذرائع إلى ارتكاب العامة العظائم، واعتمال ما لم يقل به أحدٌ من أهل العلم.

لقد قيل قديماً: «من التَمَسَ الرُّخَصَ من الإخوان في الرأي، ومن الأطباء في المرض، ومن الفقهاء في الشبهة؛ أخطأ الرأيَ، وزادَ في المرض، واحتمل الوِزر»(٦).اهـ.

= عضو، ومن محلٍّ إلى محل، فأيُّ فرقٍ بين انتقاله من عضو المتطهر الواحد، إلى عضوه الآخر، وبين انتقاله إلى عضو أخيه المسلم، وقد قال النبي ﷺ: **«مثل المسلمين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد»**، ولا ريب عند كل عاقل، أن قياس جسد المسلم على جسد أخيه، أصح من قياسه على العذرة والجيف والميتات والدم».اهـ [إعلام الموقعين (١/ ٢٧١)].

(١) درر السلوك في سياسة الملوك (٧٧)، وقارن بتسهيل النظر وتعجيل الظفر (١٠٩).

(٢) هو الذي يعلِّم الناسَ الحيل، أو الذي يفتي بجهل، انظر: التعريفات؛ للجرجاني (٢٨٧)، وأصلُ المجون: صلابةُ الشيء، يقال: مَجَنَ الشيءُ «إذا صلُبَ وغلظ، ومنه اشتقاق الماجن لصلابة وجهه، وقلة استحيائه» [لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (مجن) (١٣/ ٤٠٠)].

(٣) المبسوط؛ للسرخسي (٢٤/ ١٥٧)، بدائع الصنائع؛ للكاساني (٧/ ١٦٩)، وليس مرادهم بهذا الحجر الحجرَ الاصطلاحي، المانع من التصرف مطلقاً، ولهذا لو أفتى هذا المفتي بعد الحجر، وأصاب في فتياه جاز عندهم، انظر: المرجع الأخير، وحاشية ابن عابدين (٦/ ١٤٧).

(٤) المرجع السابق.

(٥) بدائع السلك (٢٤٣)، وقارن بفتاوى ابن الصلاح (١/ ٤٦)، وآداب الفتوى؛ لابن حمدان (٣٧).

(٦) قوانين الوزارة وسياسة الملك؛ لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (٢٢٥)، =

فإذا كان هذا في الفتاوي الفردية، فإنَّهم قد قرروا أنَّ ضرر ذلك في الفتاوي العامة، التي توافق هوى الولاة أشدُّ[(١)]، ولهذا قالوا: «إذا كان التساهل في الفتيا مانعاً من استفتاء من عُرِف به، فمن الواجب على السلطان أن يكون أول ممتنع من ذلك في نفسه، وأولى أن لا يكلفه التماس رخصة على غير شرطها، يطبِّق بها غرضه»[(٢)] .اهـ.

وكانوا يعرفون حسن سياسة الملوك باعتدالهم في سياسة العامة، فإنَّ «الشدة والعنف لا تصلحهم، واللين والمساهلة لا تجوز في معاملتهم، فمنهم من تفسده الكرامة، ومنهم من تفسده الإهانة»[(٣)].

كما كانوا يعرفون رسوخَ العالم باجتنابه التمادي في الترخُّص للعامة، فقد كان علماءُ السلف يرون للعالِم الصَّدوفَ عن رواية أحاديث الرخَص للعوام، وإن تعلقت بالفروع المختلف فيها، دون أصول الدين[(٤)]، وليس المقصود بهذا أن يقتصر الفقيه على أحاديث العزائم والشدائد فحسب، وإنما القصد سلوك مسلك الوسط والاعتدال بين جانبي الرخصة والعزيمة، وأن توضع الرُّخَص في محلِّها، والعزائم في نصابها.

د ـ كثيراً ما يقع الاستشهاد بمقولة: «سفيان الثوري إنما العلم عندنا الرخصة من

= بتحقيق: د. رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ط ثانية، ١٩٩٣م، وقارن بكليلة ودمنة (١١٧) نشرة (دي ساسي ١٨١٧م)، ويتيمة السلطان؛ لابن المقفع (١٥٧)، [رسائل البلغاء، نشر كرد علي، ط رابعة، القاهرة، ١٩٥٤م]، عيون الأخبار؛ لابن قتيبة (١/ ٣٠)، سراج الملوك؛ للطرطوشي (٦٩)، لباب الآداب؛ لأسامة بن منقذ (٤٥)، بواسطة تحقيق قوانين الوزارة، بدائع السلك؛ لابن الأزرق (٢٤٣).

(١) انظر: مواهب الجليل؛ للحطاب (٦/ ٩٢).

(٢) بدائع السلك (٢٤٣).

(٣) السياسة؛ لأبي القاسم الحسين بن علي الوزير المغربي (ت٤١٨هـ)، ضمن مجموعة رسائل في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حسن الشافعي، وأحمد فريد المزيدي (١٠٦)، ومما يدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه: **«لا تبشرهم فيتكلوا»**، [البخاري برقم (٢٧٠١) (٣/ ١٠٤٩)]، قال الحافظ: «قال العلماء: يؤخذ مِن مَنْع معاذ من تبشير الناس لئلا يتكلوا؛ أنَّ أحاديث الرخص لا تشاع في عموم الناس، لئلا يقصر فهمهم عن المراد بها، وقد سمعها معاذ فلم يزدد إلا اجتهاداً في العمل، وخشية لله عز وجل، فأما من لم يبلغ منزلته؛ فلا يؤمَن أن يُقَصِّرَ اتكالاً على ظاهر هذا الخبر».اهـ [فتح (١١/ ٣٤٠)].

(٤) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع؛ لأحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي (٢/ ١٠٩)، بتحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣هـ.

ثقة فأما التشديد فيحسنه كل أحد»[١]، على مشروعية التساهل في الفتيا، وبالتأمل فيها، نجد أنها تقيد الترخُّص بقيدٍ، هو أن يكون «مِن ثقة»، وهذا الوصف يحتمل ـ فيما ظهَرَ لي ـ أن يعود إلى أحد معنيين:

أولهما: شخص المرخِّص، وعليه فلا بدَّ أن تكون الرخصة صادرةً من عالم ثقةٍ في علمه ودينه، فلا تقبل الرخصة من غير الثقة، وهو من عُرف بالتساهل، وتتبع الرخص في الفتيا.

ثانيهما: عمل المرخِّص، فلا يفتي بالرخصة لمجرد التخفيف، حتى يبحث المسألة، ويستقصي أدلتها، فإذا استوثق من مشروعية الترخيص؛ أفتى به، فيكون المفتي على ثقةٍ من صحة فتياه، وهذا الثاني فيه بعد، وإن كان محتملاً.

وعلى كلا المعنيين السابقين، لا يدخل متتبع الرخص في هذه المقولة، إذ لم يتوجَّه إليه الخطابُ أصلاً، وإنما المقصود به الفتيا بالرخصة في محلها.

المطلب الثالث

تسويغ الواقع

الفرع الأول: مفهومُ تسويغ الواقع

التسويغُ: مِن «سَوَغَ»، ومعناه التجويز، يقال: ساغَ له ما فعلَ؛ أي: جازَ له ذلك، وأنا سوَّغتُه له تسويغاً؛ أي: جوَّزتُه[٢]. ومنه: ساغَ الشرابُ في الحلق، يَسُوغُ، سَوْغاً، سَهُلَ مَدخَلُه في الحلق[٣].

والواقع: مِن وقَعَ الشيءُ، يقَعُ، وُقُوعاً، الوقوع: النزول والسقوط[٤]، يقال: وقَعَ الطائر؛ أي: نزَلَ عن طيَرَانِه[٥]، والواقعة: النازلةُ من صروف الدهر[٦].

وثمة فرقٌ بين الواقع والواقعة، فإن الواقعة تتشخص في حدث محدَّد، أما الواقع

---

(١) فتاوى ابن الصلاح (١/ ٤٧)، آداب الفتوى؛ للنووي (٣٨)، وصفة الفتوى؛ لابن حمدان (٣٨).

(٢) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (سوغ) (٨/ ٤٣٥)، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (سوغ) (١٠١٢).

(٣) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (سوغ) (٨/ ٤٣٥).

(٤) المرجع السابق، مادة (وقع) (٨/ ٤٠٢). (٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق (٨/ ٤٠٣).

فمجموعُ الواقعات، أو بعبارةٍ أخرى: الواقع ممتدُّ المجال، أما الواقعة فقد تعيَّنت.
وأما من حيث الفرق الموضوعي: فالواقع هو موضوع الاهتمام البحثي، وأما الواقعة فهي موضوع اهتمام الإفتاء الحكمي(١)، ويظلُّ كلٌّ من الباحث والمفتي بحاجة إلى التعرف على الواقع بجملته، وعلى الوقائع الجزئية المتعينة.

وتسويغُ الواقع إذن: هو الحكم عليه بالجواز، وإضفاء المشروعية على وقائعِه، والمراد به هنا: التوسُّع في ذلك، بحيث يكون المفتي متشوِّفاً إلى الحكم بالجواز، وتطويع النصوص لذلك، مراعاةً لهذا الواقع(٢).

الفرع الثاني: شبهة القائلين بتسويغ الواقع

المسألة الأولى: عرضُ شبهةٍ للمسوِّغَة(٣):

من مظاهر التساهل في الفتاوي المعاصرة؛ غلوُّ بعض المعاصرين في مراعاة الواقع، فلقد تصوَّرَ بعضهم النصوصَ التشريعية في القرآن الكريم والسنة المشرَّفة محكومةً بالواقع، لا حاكمةً عليه، وبعضهم يصرح بهذه الأغلوطة، وآخرون لا يجرؤون على ذلك، وإن كانوا يلتزمونه عملاً وحالاً.

وفي سبيل تقرير هذه الأغلوطة، كتب الأستاذ أبو القاسم حاج حمد، في بيانه لمعنى قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، قائلاً: «أما النصُّ بـ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ﴾، فيعني أنَّ الله يَرُدُّ التشريعَ إلى ﴿مِنكُمْ﴾؛ أي: جعَلنا التشريعَ منكم؛ أي: مطابقاً لخصائصكم وتكوينكم وأعرافكم، وبمعنى أكثر تحديداً؛ أنَّ الله ينزِّل حكمه متوافقاً مع أخلاقيات الواقع وسلوكياته، ضمن توافقٍ تامٍّ مع الظرف

(١) انظر: المدخل المقاصدي وفقه الواقع؛ د. سيف الدين عبد الفتاح (٢/ ٣١)، ضمن بحوث ندوة: نحو فقه سديد لواقع أمتنا المعاصر.

(٢) المقصود في الحديث عن ظاهرة تسويغ الواقع هنا: الإشارةُ إليها بوصفها أحَدَ مظاهر التساهل في الفتيا المعاصرة، ولذا سوف أختصر البحث في هذه الظاهرة، وللتوسع في بيان تفاريع الموضوع ونقده؛ انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته؛ د. هزاع الغامدي (٢/ ٤٤٧ ـ ٥٧٢)، وباستقراء الدعوات المعاصرة لتجديد أصول الفقه ظهر للباحث أنه يحصرها تقسيمٌ ثلاثيٌّ: الاتجاه العقلاني، والاتجاه الواقعي، والاتجاه العصراني، انظر: (١/ ٧) منه.

(٣) سوف أكتفي بعرض هذه الشبهة بوصفها نموذجاً لما يطرحه هؤلاء، وأترك التوسع فيها لما أشرتُ إليه في الحاشية السابقة.

التاريخي، فالشرعة والمنهاج هما استخلاصٌ إلٰهي مقيد بشخصية الواقع، وقد أراد الله ـ عبر هذا النص ـ أن يطلعنا على نسبية التشريع المنزل تبعاً للحالات التاريخية، والأوضاع الاجتماعية المختلفة . . . إن عقوبة القطع والرجم والجلد كانت سارية المفعول في ذلك العصر التاريخي السابق على الإسلام»، ثم يخلص إلى القول بأن «الثابت في التشريع هو (مبدأ العقوبة)، أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكولةٌ لكل عصر، عل حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه. بهذا يستوعب القرآن متغيرات العصور، ويبقى كما أراد الله، صالحاً لكل زمانٍ ومكان»[1].

المسألة الثانية: نقضُ شبهة المسوِّغة:

إنَّ هذا الذي ذهب إليه أبو القاسم حاج حمد في تفسير الآية خطأٌ ظاهر، لا يساعِد عليه سياق الآيات، ولا لغة القرآن، ولا فهم السلف الذين هم أعلم بمعاني من الخالفين بعدهم، وذلك أنَّ معنى قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]؛ أي: لكلِّ أمةٍ من الأمم الثلاث شريعةٌ خاصة، فلليهودية شرعة، وللنصرانية شرعة، وللإسلام شرعة، يدل على ذلك ما يأتي:

أ ـ سياق الآيات: فإنه قد ذُكر قبلَ الآية المشار إليها قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: ٤٤] الآية، ثم ذكر تعالى بعدها تشريع القصاص في التوراة، ثم قال: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [المائدة: ٤٦]، ثم قال بعد ذلك: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [المائدة: ٤٨]، فالسياق واضحٌ في أن المقصود بقوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ﴾؛ أي: أنتم واليهود والنصارى.

ب ـ التركيب اللغوي: فإن معنى قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]؛ أي: جعلنا لكلٍّ منكم، وبهذا تكون ﴿لِكُلٍّ﴾ مفعولاً ثانياً لـ﴿جَعَلْنَا﴾، لكنه قدَّم المفعول على الفعل، وقوله: ﴿مِنكُمْ﴾؛ بيانٌ لقوله: ﴿لِكُلٍّ﴾.

---

(١) العالمية الإسلامية الثانية (٢/٤٩٦، ٤٩٧).

وذلك مثلُ قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٣٣]، فإنَّ معناه: جعلنا مواليَ لكلٍّ؛ «أي: ولكلٍّ تركةٍ جعلنا ورثةً، متفاوتة في الدرجة، يلونها ويحرزون منها أنصباءهم، بحسب استحقاقهم المنوط بما بينهم وبين المورِّث من العلاقة، و﴿مِمَّا تَرَكَ﴾ بيانٌ لـ﴿لِكُلٍّ﴾، قد فُصِلَ بينهما بما عمل فيه»[١].

ج ـ **تفسير السلف**: ما تقدم هو ما جاء عن السلف في معنى الآية، وهم أعلم بلغة القرآن، قال قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ: «الخطاب للأمم الثلاث، أمة موسى، وأمة عيسى، وأمه محمد ـ صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين ـ، فالتوراة شريعة، والإنجيل شريعة، والفرقان شريعة، والدين واحدٌ، وهو التوحيد»[٢].اهـ.

ولهذا قال ابن جرير في معناها: «لكلٍّ قومٍ منكم جعلنا شرعةً»[٣].اهـ.

وقال ابن كثير: «هي إخبارٌ عن الأمم المختلفة الأديان، باعتبار ما بعث الله به رسله الكرام، من الشرائع المختلفة في الأحكام، المتفقة في التوحيد»[٤].اهـ.

الفرع الثالث: نموذج من فتاوي تسويغ الواقع

سئل أحد المعاصرين[٥] عن مجموعة من الطيارين، يعملون في شركةٍ طيران، تقدِّم الخمور على متنِ طائراتها، فعزم هؤلاء الطيارون على تقديم استقالاتهم، تحرجاً من الإثم، فأجاب: بما نصه «بيع الخمر حرام، وشربها حرام، ولكن العامل لا يستأجر في مكانٍ ليقدمها، هذا ليس من شأنه، وإنما هو يعمل (ليأكل عيش)، مثلما كان سيدنا علي يفعل مع اليهودي»، واستطرد قائلاً: «موقف هؤلاء الطيارين كان تورُّعياً، أكثر منه حلالاً، ولكن الورع لا يكون أساساً للأحكام العامة، للشعوب والأمم، وإنما هو خاصٌّ بالفرد . .»، ولما أُورد عليه السائلُ حديث: «لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرةً، عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة إليه، وساقيها، وبائعها، وآكل ثمنها، والمشتري لها، والمشتراة له»[٦]. أجاب قائلاً: «بعضُ العلماء قال: إن هذا الحديث يدخل في باب الزجر للتخويف

---

(١) تفسير أبي السعود (٢/ ١٧٢). (٢) تفسير البغوي (٢/ ٤٣).
(٣) تفسير الطبري (٩/ ٢٦٩)، وقارن بالمحرر الوجيز؛ لابن عطية (٢/ ٢٠٠).
(٤) تفسير ابن كثير (٢/ ٦٧).
(٥) هو الدكتور عبد الله المشد، رئيس لجنة الفتوى بالأزهر.
(٦) أخرجه الترمذي برقم (١٢٩٥) (٣/ ٥٨٩)، وقال: «حديثٌ غريب».اهـ، وابن ماجه برقم (٣٣٨١) (٢/ ١١٢٢)، قال الحافظ في التلخيص: «رواته ثقات».اهـ.

والتشديد، للبعد عن الشرب، وليس لأن هذه الأعمال حرامٌ؛ كشرب الخمر، فهو حرامٌ، فالأحاديث آحادية، والآحادي دلالته ظنية، والظني لا يثبت محرماً»[١]. اهـ.

هكذا يتكلف المفتي في تسويغ الواقع المنحرف لهذه الشركات، ويفتح الذريعة إلى التمادي في العمل المحرم، ألا رَحِمَ الله ابن القيم، فإنه قد أورد الحديث المذكور في بيان قصد الشريعة إلى منع المحرم بكل سبيل، وقال: «تجويزُ الحيل يناقض سدَّ الذرائع مناقضةً ظاهرة، فإن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكلِّ ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بِحِيَلِه، فأين من يمنع من الجائز، خشية الوقوع في المحرم، إلى من يعمل الحيلة في التوصل إليه»، ويواصل في تقرير النتيجة التي توصل إليها: «فهذه الوجوه التي ذكرناها وأضعافها، تدل على تحريم الحيل، والعمل بها، والافتاء بها في دين الله، ومَن تأمل أحاديث اللعن وجدَ عامتها لمن استحل محارم الله، وأسقط فرائضه بالحيل...؛ كقوله ﷺ: «**لعن في الخمر عشرة، عاصرها، ومعتصرها ...**»، ومعلومٌ أنه إنما عصر عنباً»[٢]. اهـ.

المسألة الثالثة: نقد فتاوي تسويغ الواقع:

إنَّ للفقه وظيفةً معيارية، يُصدِّر من خلالِها الفتاوي الفاعلة في الواقع، لا المنفعِلة به فحسب، والفقيه الحقُّ هو الذي إذا ما عُرِضت عليه وقائع الاستفتاء، نظَرَ فيها نظَرَ الفاحِص الخبير، فأجاز ما أجازته الشريعة بالنص أو الاستنباط، ومنَعَ ما منَعته بذلك، بعيداً عن مستكره التأويلات، ومستبعد التخريجات.

ولا يُفهَم من هذا القول أن الشريعة لا تراعي الواقع، بضروراتِه وحاجاته، كلا، لكنها تراعي ذلك في إطار نصوصها وقواعدها القارَّة، التي جاءت بنوعين من الأحكام، أحكام ثابتة، وهي المتعلقة بالمقاصد والمصالح الكلية، وأحكام متغيرة، وهي المتعلقة بالوسائل إلى تلك المقاصد. فأما ما كان ثابتاً من الأحكام فلا سبيل إلى تطويعه، ليوافق واقعاً منحرفاً عنه، وأما ما كان منها قابلاً للتغير، فلا غضاضةَ في تغييره، بحسب ما يحقق المصلحة الشرعية، كما في المسائل المنوطة بأعراف الناس وعوائدهم.

ولا يتمُّ ذلك إلا بعدَ دراسة الواقع «على الطبيعة، دراسةً علمية موضوعية،

---

(١) الإسلام وتحديات العصر؛ لإقبال بركة (٩١، ٩٢).

(٢) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/١٥٩، ١٦٠) باختصار.

تستكشف جميع أبعاده وعناصره، بإيجابياته وسلبياته، والعوامل المؤثرة فيه، بعيداً عن التهوين والتهويل، وبمعزل عن النظرات المثالية الحالمة، والنظرات الانهزامية المتشائمة، والنظرات التبريرية، التي تريد أن تسوِّغ كل شيء، وإن كان أبعد ما يكون عن الحق، وأن تعطيه ـ بالتكلف والاعتساف ـ سنداً من الشرع»(١).

وأما ما سوى ذلك من الفتاوي المسوِّغة للواقع المنحرف، فهذه خارجةٌ عن جادة الشريعة، وإن ألحقها بها بعض الذين ينقصهم العلم تارةً، والإخلاص تارةً أخرى.

وكثيراً ما يتعرض لضغوط التسويغ هذه، أولئك الذين يشتغلون بالفتيا فيما يحتاجه الناس، مما يكون في دائرة القضايا الحيَّة؛ كالنوازل الاقتصادية، والطبية، والإعلامية، ولذا فإن على هؤلاء جميعاً، وبالأخص أعضاء اللجان الشرعية في المؤسسات المالية والمصرفية، أن يتقوا الله تعالى ويراقبوه، فيما هم بصدده من النظر في النازلات المتتابعة، فلعل بعضهم أن يأتيه الشيطان ليضعفه عن بعض ما أنزل الله، محتجاً عليه بعمومات لا مدخل لها في هذا الأمر؛ كعموم البلوى، والمصلحة المرسلة، وهكذا.

ثم إن الواجب يتعاظم على أولئك الذين تكون لفتياهم أثرٌ في سنِّ الأنظمة والتشريعات، في الدول والمؤسسات العامة(٢)، فكثيراً ما تكون الغاية من فتاوي التسويغ هذه «تبرير أو تمرير ما يُراد إخراجه للناس، من قوانين، أو قرارات، أو إجراءات، تريدها فئةٌ معينة»(٣).



---

(١) السياسة الشرعية؛ د. القرضاوي (٢٨٧).

(٢) المراد: مؤسسات الإفتاء في البلاد الإسلامية، ولجان الفتيا الجماعية في المؤسسات الخاصة، كالهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية وغيرها.

(٣) الاجتهاد؛ د. محمد الأمين ولد محمد سالم (٧٥).



المبحث الثاني

أسباب التساهل في الفتيا المعاصرة

المطلب الأول

الجهل بالشريعة

الفرع الأول: الجهل بأدلة الشريعة

المسألة الأولى: أثر الجهل بأدلة الشريعة على الفتيا:

لا يخفى أنَّ المتكلمين في الشرعيات بعامة، والمفتين بخاصة، هم بأمسِّ الحاجة إلى الوقوف على أدلة الشريعة فيما يعالجونه من مسائلها، كما لا بدَّ لهم من تفهُّم معانيها المرادة للشارع، وبدون هذه الغاية لن يتحقق للمتكلم إصابةُ الحقِّ على ما هو بِه، وسيقع الاختباط في الدين، والتكذيب ببعضِ الحقِّ، والقول على الله بغير علم، كما قال تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [يونس: ٣٩].

وهل تكون الفتيا الخاطئة ـ غالباً ـ إلا بسبب الجهل، بسيطاً كان، أو مركباً، بالشرعِ كان، أو بالواقع، وهل وقع الشرك والضلال، إلا بذلك، وهل نُسب إلى الله ﷻ الولد إلا بذلك، كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ ۖ وَخَرَقُوا۟ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتٍۭ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأنعام: ١٠٠].

وهل تورَّط المشركون في سبِّ رب العزة سبحانه إلا بذلك، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وهل استبيحت المحرمات إلا بذلك، كما قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [الأنعام: ١١٩].

وهل تتابع الجاهليون على استحلال وأدِ البنات إلا بذلك، كما قال تعالى: ﴿قَدْ

خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِ قَدْ ضَلُّواْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [الأنعام: ١٤٠].

وهل أفتى رؤساء الجاهلية بتحريم بعض الأنعام، واستحلال بعض، إلا بسبب الجهل، كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْإِبِلِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَٰذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٤﴾﴾ [الأنعام: ١٤٤].

وهل اعتُرِض على الأنبياء والعلماء، وضُرِبت لهم الأمثالُ جدَلاً، إلا بسبب الجهل، بل إنَّ الجهل والجهالة سببُ كل ضلالة، وجرثومة كل غواية، فإذا ما أضيف إليه اتباع الهوى، فقد عظُمَ الخطب، وكان حرياً بصاحبه أن يقع في خسران الدارين، كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴿٨﴾﴾ [الحج: ٨]، ثم قال تعالى بعدها: ﴿ثَانِىَ عِطْفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿٩﴾﴾ [الحج: ٩].

وقال تعالى أيضاً: ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الروم: ٢٩].

وهل استُدخِلت الشُّبَه المضِلَّة على الأمم، واستُحِلَّت بها المحرمات، واستبيح بها ما كان معدوداً في حيِّز الأفعال المنكرات، وتكَلَّم في الأحكام كلُّ امرئٍ غير طائلٍ؛ إلا بذلك، كما قال تعالى عن الشيطان: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [البقرة: ١٦٩]، فقَرَنَ بين فعل السوء والقول بغير علم، ولا بدَّ لمن يستحلُّ المحرَّم أن يتكلم فيه بغير علم، ويتأول الأدلة بالجهل، كلُّ ذلك ضربة لازب.

وقال تعالى أيضاً في هذا المعنى: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف: ٢٨]، وذلك أنَّ متبعي الشهوات والأهواء، لا بدَّ لهم من أن يدفعوا عن أنفسهم معرَّةَ المخالفة للشرع، والعوائد الموافقة له، فيعمدون إلى البحث في تأريخ آبائهم الأقربين أو الأبعدين، عما يُساعد على فعلتهم الشنعاء، ومن ثَمَّ يُسنِدون على الآباء تارةً، وعلى الله ـ بغير حقٍّ ـ تارةً أخرى، وربما جمعوا بين ذلك كله، فردَّ الله تعالى عليهم شبهةَ الآبائية بقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ

ءَابَآءَنَآۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: ١٧٠][١]، وردَّ عليهم نسبة ذلك إلى الله بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨].

ولهذا كان أول ما أمر به موسى عليه السلام لمَّا نُبِّئ، أنْ قال تعالى له: ﴿وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴿١٣﴾﴾ [طه: ١٣]، وقال تعالى لنبيه محمد ﷺ في صدر نبوَّته: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٦ ـ ١٩].

وهذا تنبيهٌ إلى أنَّ الأنبياء عليهم السلام بحاجةٍ إلى معرفة النصوص، وحسن الفهم عن الله فيها، لأجل ذلك أمرهم بالاستماع أولاً؛ «لأنَّ بذلك يُنال الفهم عن الله تعالى»[٢]، فإذا كان هذا في الأنبياء عليهم السلام، مع ما عُلم من عصمتهم في التبليغ، ووفور عقولهم، فإنه في خلفائهم في التبليغ، وهم أهل العلم والفتيا، أولى وأحرى، عن سفيان بن عيينة رحمه الله قال: «أول العلم الاستماع، ثم الفهم، ثم الحفظ، ثم العمل، ثم النشر»[٣].

ولما كان الواقع العلمي شاهداً بأنه «ليس كلُّ واحدٍ قد بلغته النصوص كلُّها، ولا كلُّ أحد يفهم ما دلت عليه النصوص، فإن الله يختص من يشاء من عباده، من العلم والفهم بما يشاء»[٤]، فإنَّ على مَن اشتبهت عليه الأمور؛ أن يتوقف، لئلا يتكلم بلا علم، أو لئلا يتكلم بكلامٍ يضر ولا ينفع[٥]، وأما «مَن علم الحق، فبيَّنه لمن يحتاج إليه وينتفع به، فهو أحسنُ وأحسنُ»[٦].

لكنَّ حكمة الله تعالى قد اقتضَت تفاوت الناس في العلم والفهم، ولهذا يقع الخلاف بينهم، لاختلاف منازلهم في ذلك، فيقع هذا في التشديد والتنطُّع، وهذا في التساهل والرخُّص، وغالبُ ذلك ويجمع ذلك كله القول على الله بغير علم، فإنَّ أكثر ما يكون الخلاف «لوقوع المنازعة في الشيء[٧] قبل إحكامِه، وجمع

---

(١) المعنى: أتتبعونهم أيضاً!، [تلبيس إبليس؛ لابن الجوزي (٨٠)].

(٢) تفسير القرطبي (١١/١٧٦).

(٣) المرجع السابق.

(٤) درء التعارض؛ لابن تيمية (٨/٤٠٧).

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

(٧) في نسخة دار المسلم المطبوعة بتحقيق د. ناصر العقل؛ زيادة كلمة «القليل»، وهي كذلك في الطبعة الأولى بتحقيق د. العقل أيضاً (١/١٤٤)، ١٤٠٤هـ، أما في النسخة التي حققها محمد حامد الفقي (٤٣) فكما أثبتُّه أعلاه، وهو الأصوب.

حواشيه وأطرافه»[١].

وأشدُّ ما يكون التساهل، حين تصدر الفتيا معارضةً للنص الصريح الصحيح، فإذا كان النصُّ يمنع ويحظر، والفتيا تبيح وتُرخِّص، فهذا غاية المكابرة للشرع، قال ابن القيم: «يحرم على المفتي أن يفتي بضدِّ لفظِ النص، وإن وافق مذهبَه . . .»[٢]، ثم ضرب أمثلةً لذلك، منها:

أ ـ مثلُ أن يُسألَ عن أكلِ كلِّ ذي نابٍ من السباع، هل هو حرامٌ؟ فيقول: ليس بحرامٍ، ورسوله ﷺ يقول: «**أكلُ كلِّ ذي نابٍ من السباع حرام**»[٣].

ب ـ أن يُسأل عن الرجل هل له منع جاره من غرز خشبةٍ في جداره؟ فيقول: له أن يمنعه، وصاحب الشرع يقول: لا يمنعه[٤].

ج ـ أن يُسأل هل تُجزئُ صلاة من لا يقيم صلبه من ركوعه وسجوده؟ فيقول: تُجزئه صلاتُه، وصاحبُ الشرع ﷺ يقول: «**لا تجزئ صلاةٌ لا يقيم الرجل فيها صلبه بين ركوعه وسجوده**»[٥].

د ـ أن يُسأل عن مسألة التفضيل بين الأولاد في العطية، هل يصح، أو لا يصح، وهل هو جورٌ، أم لا؟ فيقول: يصحُّ، وليس بجور، وصاحب الشرع يقول: إن هذا

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم؛ لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (٤٣)، بتحقيق محمد حامد الفقي، وانظر النسخة المطبوعة بتحقيق د. ناصر العقل (١/ ١٤٤)، ط أولى، ١٤٠٤هـ، وطبعة دار المسلم (١/ ١٤٩)، الرياض، ط خامسة، ١٤١٥هـ.

(٢) إعلام الموقعين (٤/ ٢٣٩).

(٣) أخرجه البخاري برقم (٥٢١٠) (٥/ ٢١٠٣)، ومسلم برقم (١٩٣٢) (٣/ ١٥٣٣)، عن أبي ثعلبة الخشني ﷺ، واللفظ المذكور أخرجه ابن ماجه برقم (٣٢٣٣) (٢/ ١٠٧٧)، وابن حبان برقم (٥٢٧٨) (١٢/ ٨٣)، وابن المنذر في الأوسط، برقم (٩١١) (٢/ ٣٠٣)، والبيهقي برقم (١٩١٣٩) (٩/ ٣١٥)، كلهم من حديث إسماعيل بن أبي حكيم، عن عبيدة بن سفيان الحضرمي، عن أبي هريرة ﷺ به.

(٤) حديث: «**لا يمنعْ أحدُكم جارَه؛ أن يغرزَ خشبةً في جدارِه**»، قال: ثم يقول أبو هريرة ﷺ: «**ما لي أراكم عنها معرضين، والله لأرمِيَنَّ بها بين أكتافكم**»، أخرجه مسلم برقم (١٦٠٩) (٣/ ١٢٣٠)، عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً.

(٥) أخرجه أبو داود برقم (٨٥٥) (١/ ٢٢٦)، والترمذي برقم (٢٦٥) (٢/ ٥١)، وقال: «حسنٌ صحيح».اهـ، والنسائي برقم (١٠٢٧) (٢/ ١٨٣)، وابن ماجه برقم (٨٧٠) (١/ ٢٨٢)، وابن خزيمة برقم (٥٩١) (١/ ٣٠٠)، وابن حبان برقم (١٨٩٣) (٥/ ٢١٨)، كلهم من حديث أبي مسعود الأنصاري ﷺ مرفوعاً.

لا يصح، ويقول: «**لا تُشهِدْني على جَور**»[١].

المسألة الثانية: نماذج من الفتاوي الخاطئة بسبب الجهل بأدلة الشريعة:

أفتى بعض المعاصرين بجواز لبس الشعر المستعار، المسمى بالباروكة، محتجاً بأنها ليست شَعراً حقيقةً، إذ هي تغطي شعر المرأة بأكمله، فأشبهت العمامة والخمار[٢]، وهذا جهلٌ ذريعٌ بالنصوص الواردة في هذا الموضع؛ كحديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «**لَعَنَ اللهُ الواصلةَ والمستوصلةَ، والواشمةَ والمستوشمة**»[٣].

وعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله؛ إن لي ابنة عريساً، أصابتها حصبةٌ[٤]، فتمرَّقَ[٥] شعرُها، أَفَأَصِلُه، فقال: «**لَعَنَ اللهُ الواصلةَ والمستوصِلة**»[٦].

قال النووي: «وهذه الأحاديث صريحةٌ في تحريم الوصل، ولعن الواصلة والمستوصلة مطلقاً، وهذا هو الظاهر المختار»[٧].اهـ.

ومع ذلك فقد استظهرَ ابنُ قدامةَ أنَّ المحرَّمَ «إنما هو: وصلُ الشَّعْرِ بالشَّعْرِ **لما فيه من التدليس**، واستعمالِ المختَلَف في نجاسته[٨]، وغيرُ ذلك لا يحرم، لعدم هذه المعاني فيها، وحصول المصلحة؛ من تحسينِ المرأةِ لزوجِها من غيرِ مضرَّة»[٩].

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٢٥٠٧) (٢/ ٩٣٨)، ومسلم برقم (١٦٢٣) (٣/ ١٢٤٣)، من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه.

(٢) نقلها الدكتور يوسف القرضاوي عن بعض المعاصرين، منتقداً لها، انظر: الفتوى بين الانضباط والتسيب؛ له (٦٥)، ومعنى هذه الفتيا الشاذَّة أنه يجوز للمرأة أن تخرج إلى الأجانب وقد حَجَبَت! شعرها بما يسمَّى «الباروكة»، زعماً بأنَّها تحقق مقصود الحجاب، وهذا ظاهر البطلان، فإنَّ فيه من الفتنة ما ليس في الشعر الحقيقي، فالمقصود من النهي ـ وهو الافتتان بالمرأة ـ موجودٌ في هذه الصورة المذكورة.

(٣) أخرجه البخاري برقم (٥٥٨٩) (٥/ ٢٢١٦).

(٤) الحَصْبَةُ: مرضٌ معروفٌ، قال الفيروزآبادي: «بَثْرٌ يخرج بالجسَد».اهـ، القاموس المحيط، مادة (حصب) (٩٥).

(٥) تَمَرَّق شعرُها؛ أي: تساقط، قاله النووي في شرحه على مسلم (١٤/ ١٠٣)، وفي روايةٍ: «تمَرَّط»، وفي أخرى «فتساقَطَ»، وفي ثالثة: «فتمزَّق»، وفي رابعةٍ «تمعَّط»، وكلها بمعنىً، انظر: المرجع السابق.

(٦) أخرجه البخاري برقم (٥٥٩٧) (٥/ ٢٢١٨)، ومسلم برقم (٢١٢٢) (٣/ ١٦٧٦)، واللفظ له.

(٧) شرحه على مسلم (١٤/ ١٠٣).

(٨) أي: أنَّها قد تصل شعرها بشعرِ ميتةٍ، وهو مختلف في نجاسته.

(٩) المغني؛ لابن قدامة (١/ ٦٨)، وقارن بحاشية ابن عابدين (٦/ ٣٧٣)، التاج والإكليل؛ =

وعليه فإنَّ اتخاذ الشعر الصناعي، المسمى اليوم «الباروكة» داخلٌ في النهي، بل هو أشدُّ من الوصل لبعض الشعر؛ لأنه أشدُّ تدليساً من الوصل الجزئي(١).

لكنْ أجاز الشيخ محمد بن عثيمين للمرأة التي لا شعر لها، أن تضع على رأسها الباروكة تزيناً لزوجها؛ لأنه من باب إزالة العيب(٢)، قلتُ: في هذه الصورة التي ذكرها الشيخ زالَ مقصودُ النهي(٣)؛ فرَجَعَ الحكمُ إلى الإذن، ويؤيده ما ذكره ابنُ قدامة في كلامه المتقدِّم آنفاً، وعليه فلا إشكال في استثناء الشيخ لهذه الصورة، وتبقى الباروكة على المنع في باقي الصور، والله تعالى أعلم.

وأفتى آخَر من المعاصرين بجواز الوضوء للمرأة التي صبغت أظافرها بالطلاء المسمى بـ«المناكير»، وذلك قياساً على الخف، فكما يجوز المسح على الخف؛ يجوز المسح على طلاء الأظافر، بجامع المشقة في كلٍّ(٤).

وينكر هذا المفتي على فقهاء العصر ذهابهم إلى المنع من صحة الوضوء، لمن لم تُزِل هذا الطلاء، الذي يحول دون وصول الماء إلى الظفر(٥)، فإنهم «لم يخطر لهم أن الإسلام الذي اعتبر أنَّ خلع الخف صعوبة تجعله يبيح المسح عليها، بدلاً من غسل القدمين، لا بد أن يرى أنَّ في إزالة هذا الطلاء صعوبة مماثلة، أو أشد»(٦). ومن ثَّم يرى أنَّ هؤلاء الفقهاء الذين يفتون ببطلان الوضوء، يثبطون عن أداء أقدس الشعائر، بحجةٍ شكلية تافهةٍ، أقرب إلى التنطُّع والتشدُّد، ويمكن أن يبوءوا بإثمِ ما يحدث من تثابُط نتيجةً لفتواهم تلك»(٧).

هكذا يتجرَّأ البعض في اختراع الأحكام، واجتراح الرخص الغريبة عن الشرع، زاعمين أنَّ هذا من موجَب التيسير الذي جاءت به الشريعة، وقد فاتَ هذا المفتي أن المصلحة التي بنى عليها هذه الرخصة الغريبة، هي من جنس المصالح الملغاة في

= للعبدري (١/ ٢١٠)، حلية العلماء؛ لسيف الدين أبي بكر الشاشي القفال (٢/ ٤٥)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٩٨٠م.

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة؛ للشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (١٠/ ٥٥).

(٢) انظر: فتاوى المرأة؛ جمع خالد الجريسي (١٠٣)، مؤسسة الجريسي، الرياض، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

(٣) وهو التدليس.

(٤) لا حرج، قضية التيسير في الإسلام؛ لجمال البنا (٨٩).

(٥) انظر في وجوب إزالة المناكير عند الوضوء؛ لأنها تمنع وصول الماء إلى الظفر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة؛ للشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (١٠/ ٤٩).

(٦) المرجع السابق. (٧) المرجع السابق.

الشرع، وأنَّ القياس الذي وضعه قياسٌ فاسدُ الاعتبار، لمصادمته النصوص.

ومما يبطل هذه الفتيا الشاذَّة؛ أن النبي ﷺ رأى رجلاً يصلي، وفي ظهر قدمه لمعةٌ قدرَ الدرهم لم يصبها الماء، فأمره النبي ﷺ أن يعيد الوضوء والصلاة[(١)].

قال الصنعاني: «وهو دليلٌ على وجوب استيعاب أعضاء الوضوء بالماء، نصاً في الرِّجل، وقياساً في غيرها»[(٢)].اهـ.

الفرع الثاني: الجهل بمعاني أدلة الشريعة

والمراد بهذا أن يقع المفتي في سوء الفهم للأدلة، فيعمم الدليل الخاص، أو يخصص الدليل العام، أو يطلق المقيد، أو يقيِّد المطلق، بغير دليل، ومنه أيضاً أن يحمل اللفظ المشترك على أحد معانيه بما يخالف سياق الكلام، أو يفسِّر اللفظ تفسيراً خاطئاً، مخالفاً لقواعد اللغة والنحو والصرف، وهكذا، في صورٍ متعددة للفهم الخاطئ.

ومن الفهم الخاطئ لألفاظ الأدلة، ما فسَّر به الأستاذ راشد الغنوشي قولَه تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، فقال: هو من الوقار[(٣)]، وليس من القرار.

وحاصل ما ذكره المفسرون في معنى هذا الحرف[(٤)]، أنه إما أن يكون من القرار، أو من الوقار، وسواءٌ قلنا بالأول، أو الثاني، فكلاهما دالٌّ على أنَّ الأصل في المرأة لزوم بيتها، فأما إذا قلنا إنه من القرار فواضح، إذ هو مِن: قرَّ، يقَرُّ، إذا لزم مكانه، يقال: «قَرَّ في مكانه، يَقَرُّ، قراراً، إذا ثبت ثبوتاً جامداً، وأصلُه من القرِّ، وهو البرد، وهو يقتضي السكون، والحَرُّ يقتضي الحركة»[(٥)].

وأما إذا قلنا إنه من الوقار فكذلك أيضاً؛ لأنَّ مدلول الوقار هو السكون والثبات، فإذا أضيف ذلك إلى البيوت كان معناه لزوم البيت، وهو المطلوب، فلا تعارض بين المعنيين، والله تعالى أعلم.

---

(١) أخرجه أبو داود برقم (١٧٥) (١/ ٤٥)، قال الأثرم: «قلت لأحمد: هذا إسناده جيد؟ قال: جيد».اهـ [نيل الأوطار؛ للشوكاني (١/ ٢١٧)].

(٢) سبل السلام (١/ ٥٥).

(٣) المرأة المسلمة في تونس (٨٢)، بواسطة: منهج التيسير المعاصر؛ للطويل (٢٨٤).

(٤) انظر: تفسير القرطبي (١٤/ ١٧٨)، والبغوي (٣/ ٥٢٨)، وابن الجوزي (٦/ ٣٧٩)، والبيضاوي (٤/ ٣٧٣)، وابن كثير (٣/ ٤٨٣).

(٥) المفردات؛ للراغب (٣٩٧).

ولهذا قال القرطبي فيها: «معنى هذه الآية: الأمرُ بلزوم البيت، وإن كان الخطاب لنساء النبي ﷺ، فقد دخل غيرُهن فيه بالمعنى، هذا لو لم يرد دليلٌ يخص جميع النساء، كيف والشريعة طافحةٌ بلزوم النساء بيوتهن، والانكفاف عن الخروج منها إلا لضرورة»[(١)]. اهـ، وقال ابن كثير رحمه الله في معناها: «أي: الزَمْنَ بيوتَكن، فلا تخرجن لغير حاجة»[(٢)]. اهـ.

المطلب الثاني

الغفلة عن المقاصد والمآلات

من المفارقات الغريبة في هذا العصر، أنَّ كثيراً ممن يُنسَب إلى التساهل في الفتيا، يُكثرون من الإسناد على مقاصد الشريعة، وما يدعى «روح الإسلام»، وسلوك مسلك الحكمة والتعقُّل، ووجه الغرابة هنا، أنَّ من جملة مقاصد الشارع الحكيم؛ حجزَ النفوس عن الاسترسال مع الهوى، وحملها على مقتضى الحزم، ولو بدا لها ـ في الظاهر ـ منه ما تكره، لما في عاقبته ومآلِه من حميدِ العواقِب[(٣)].

لكن هؤلاء لفرطِ حرصهم على التيسير، وتقريب الناس إلى الدين، غابَ عنهم هذا المعنى، حتى ظنُّوا أن المقاصد لا تقضي إلا بالأيسر في جميع مواطن النزاع أو الاشتباه، وهذا خللٌ منهجي كبير، إذ هو دالٌّ على أنَّ المحكَّم هو ما يهواه الناس من التخفُّف من التكاليف، لا الوحي المضمَّن في الكتاب والسنة، وقد قال بعض السلف: «من أمَّرَ السنةَ على نفسه قولاً وفعلاً؛ نطق بالحكمة، ومن أمَّرَ الهوى على نفسه قولاً وفعلاً؛ نطق بالبدعة، قال الله تعالى: ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُواْ﴾ [النور: ٥٤]»[(٤)].

وباستقراء الأحوال التي يستند فيها الميسِّرون ـ خطأً ـ على أصل المقاصد، نجد أنها لا تخلو من أحد حالين:

أولهما: أن يكون في المسألة نصٌّ خاص، فيَعدل عنه المفتي إلى ما يظنُّه مصلحة مطلوبة شرعاً، ولا ريب أنَّ هذا خطأٌ منه؛ لأن النصوص ملزمة لكلِّ أحد، فلا يجوز تجاوزها، والأخذ بما يخالفها من أيسر القولين؛ لأنه يكون حينئذٍ من قبيل اتباع

(١) تفسيره (١٤/ ١٧٩). (٢) تفسيره (٣/ ٤٨٣).
(٣) بالإضافة إلى المقاصد الشرعية الأخرى، وهي معلومة، تُبحث في كتب المقاصد.
(٤) الاعتصام؛ للشاطبي (١/ ٩٦).

الهوى المذموم، كما قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٠﴾﴾ [القصص: ٥٠]، فلا طريقَ وسط بينهما، إذْ «قسَّم الأمرَ إلى أمرين لا ثالث لهما، إمَّا الاستجابةُ لله ﷻ والرسول ﷺ وما جاء به، وإمَّا اتباع الهوى، فكلُّ ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى»[١].

وقاعدة اليسر في الشريعة مقررة معلومة، لكنها مشروطة بعدم مخالفة النص القرآني أو النبوي، وقد ورد التنصيص على هذا الشرط في حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: «ما خُيِّر رسول الله بين أمرين إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه»[٢]. اهـ.

ثانيهما: أن تخلو المسألة من نصٍّ خاص، لكن يكون القول بأيسر القولين فيها؛ مفضياً إلى مفسدةٍ راجحةٍ، فهنا لا يجوز الاحتجاج بنصوص التيسير العامة على استباحته؛ لأنها تكون حينئذٍ مخصوصةً بالنصوص المرشدة إلى رعْي المآلات[٣]، واعتبار تقديم درء المفاسد على اجتلاب المصالح عند التساوي، وهو مما تختلف فيه الفتيا باختلاف الظروف والأحوال، وهذا نظرٌ دقيقٌ، جارٍ على مقتضى السياسةِ الدينية[٤]، وهو مما يدِقُّ عن نظرِ أهل التساهل، المبالغين في المسامحة في الأحكام.

وبناءً على ما سبق فإن اقتراح بعض المعاصرين بإبدال الجلوس على الكراسي بالقيام أثناء الصلاة، على غرار ما يفعله النصارى في كنائسهم، بزعمِ أنه أجلبُ للخشوع والاطمئنان والنظام، إنما هو معلومُ الإلغاء والبطلان، لمخالفته الأصل المحكم في هذه الشعيرة، وهي ابتناؤها على التوقيف على إذن الشارع[٥].

وجملة القول أنَّه لا يُسلَّم لأهل التساهل في الفتيا، الاستناد إلى أصل المقاصد، وشريعة الإسلام جاءت بلزوم الطريق الوسط، بين أهل الإفراط والتفريط.

---

(١) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٤٧). (٢) سبق تخريجه.
(٣) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٩٤).
(٤) انظر مثالاً على ذلك في: روضة الأرواح؛ لعبد القادر بن بدران (٢٧).
(٥) انظر: المصلحة الملغاة في الشرع الإسلامي؛ د. نور الدين الخادمي (٤٤)، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢٦هـ.

المطلب الثالث

وقوع التشدد في الفتيا

إنَّ نزوع بعض الفتاوي المعاصرة إلى جانب الشدَّة والتضييق؛ أدى ـ في جملة مآلاته ـ إلى نشوء ظاهرة التساهل، أو على الأقل إلى تعاظُمِها وتفاقُمِها، وذلك أنه من المتقرر في الدراسات النفسية والاجتماعية، أنَّ وجود الظواهر الشاذَّة، يؤدي إلى ظهور ما يقابلها في الطرف الآخر، ويساويها في الدرجة، قوةً بقوة[1].

ولا نحتاج إلى طويلِ بحثٍ لنكتشف هذه العلاقة السجالية بين قبيلَي التشدد والتساهل، فإنَّ ذوي الفتاوي المنسوبة إلى التساهل، كثيراً ما يشتغلون بذم التشدُّد والغلو، وربما ألَّفوا الكتب، وسطَّروا المقالات، في الرد على من يدعونهم بالمتشددين، أو الظاهريين، أو النصوصيين، أو الحَرْفيين، ويقحِمون تحت هذه الأسماء أصنافاً ممن يصدُق عليهم وصفُ التشدد، وآخرين ممن لا ينطبق عليهم هذا النعت، فيعالجون خطأً بخطأ، ويقعون في نظير ما فرُّوا منه، أو شرٍّ منه، ومن المتقرِّر شرعاً أنَّه «ليس لأحدٍ أن يَرُدَّ بدعةً ببدعةٍ، ولا يقابلَ باطلاً بباطلٍ»[2].

وليس غريباً أن تجدهم يتحدثون عن ظاهرة التشدد في الفتيا، ثم يضربون لذلك أمثلةً، بالفتاوي التي تذهب إلى تحريم المعازف، وحلق اللحى، وإسبال الثياب، وكشف المرأة وجهها[3]، وغيرها مما ثبتت فيه النصوص، وتعاضدت عليه الأدلة، وتوافقت فيه أقوال جموع من الأئمة.

وكثيراً ما يتذمَّر هؤلاء من الإكثار من التحريم، محتجين بذلك على مشروعية ما نزعوا إليه من التساهل، كما قال الشيخ الغزالي ـ منتقداً هؤلاء المحرِّمين ـ: «ضمُّوا كذلك إلى أركان الإسلام، ومعالمه المؤثِّرات الآتية: لبس البدلة الإفرنجية حرام، كشف وجه المرأة حرام، الغناء حرام، الموسيقى حرام، التصوير حرام، الكلونيا حرام، وإعلاء المباني حرام، ذهاب النساء إلى المساجد حرام»[4].اهـ، هكذا يجري

---

(١) انظر: الغلو في الدين؛ للويحق (١١٦)، وهذه القاعدة كما أنها جارية في المعنويات، فهي جاريةٌ كذلك في الحسيات، فهي أيضاً مسلَّمةٌ طبيعية «فيزيائية».

(٢) منهاج السنة النبوية؛ لابن تيمية (٣/ ٧٧).

(٣) انظر: مشكلة الغلو في الدين؛ للويحق (٣/ ٧٩٠).

(٤) مستقبل الإسلام (١٢٨).

خلط ما ثبت تحريمه، وقال به جمهور الأئمة، بما ليس كذلك، وهو خلاف المنهج العلمي، والتحرير الفقهي.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تجاوزه ـ عند بعض المعاصرين ـ إلى الحطِّ من شأن التفقه في الفروع، والبحث في مسائل الفقه الجزئية، بزعم أن الاشتغال بها من الغلو والتنطع، وقد ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله أنه كان يتأذَّى من انشغال شباب الإسلام اليوم بالمسائل الفرعية، والقضايا الجزئية، عن المسائل المبدئية، والقضايا الكلية، ويقول: «إن السلطات المستبدة قديماً وحديثاً، تسرُها الخلافات العلمية، التي لا تسمها: هل الشك ينقض الوضوء، أم لا؟ هل رؤية الله في الآخرة ممكنة، أم ممتنعة؟ هل قراءة الإمام عن المصلين تكفي، أم لا تكفي؟ إنَّ حكام الجَور يتمنون لو غرق الجمهور في هذه القضايا فلم يخرج، لكنه يشعر بضرٍّ بالغ عندما يقال: هل الدولة لخدمة فردٍ، أم مبدأ؟ لماذا يكون المال دولةً بين بعض الناس؟ هل يعيش الناس ـ كما ولدوا ـ أحراراً، أم تستعبدهم سياط الفراعنة حيناً، ولقمة الخبز حيناً»[1].

إنَّ هذا الكلام على ما فيه من صوابٍ في بعض جوانبه[2]، ولكنه يغلب عليه الأسلوب الخطابي أكثر من الضبط العلمي، وذلك أنَّ العلم الشرعي هو في ذاته عبادة، وطريقٌ إلى العبادة أيضاً، ومن ثمَّ فليس يضير الفقه الإسلامي أن لا يشغل بال حاكم، أو يؤرِّق من مضاجع سلطانه، وليس يعني عدم اهتمام سلطانٍ ما بجزئيةٍ فقهية، أنها تكون غير ذات بالٍ لدى المسلمين[3].

إنَّ هذا العلاج المنقوص للغلو، يشير إلى أننا بحاجةٍ إلى علاجٍ رشيدٍ، ونهجٍ متوازن، لا يقابل الخطأ بالخطأ، بل يصحِّح الحق، ويزهق الباطل، ويضع القطنَ موضع النقْب.

ويرى الدكتور عبد الرحمٰن اللويحق أنَّ هذا التوازن المنشود له فوائد عديدة[4]، منها:

---

(١) السنة النبوية (٩).

(٢) منهج التيسير المعاصر؛ للطويل (٢٩٥).

(٣) أزمة الحوار الديني؛ لجمال سلطان (٣٧)، وانظر في انتقاد تقسيم الدين إلى قشور ولباب: معجم المناهي اللفظية؛ د. بكر أبو زيد (٤٤٢)، وتنبيه ذوي الألباب في تقسيم الدين إلى قشور ولباب؛ لمحمد إسماعيل، ومقالة بعنوان: دعوى تقسيم الإسلام إلى لب وقشور؛ لمحمد الدويش، مجلة البيان، العدد (٣٦) ص(١١)، ومنهج التيسير المعاصر؛ للطويل (٢٩٦).

(٤) انظر: مشكلة الغلو في الدين (٣/ ٧٩٦).

أ ـ السلامة من الانحرافات المتقابلة، ولئلا يبقى الفرد والمجتمع في تقلبات بين التيارات المختلفة، كان من الواجب بيان الأمر الوسط، الذي هو الحق، ومن ثَمَّ ردُّ الناس جميعاً إليه.

ب ـ كسبُ ثقة المعالَج، ذلك أنه إذا علم المتشدد أنك في الجهة المقابلة لتشدُّده، لم يأبه بما تقول؛ لأنه يرى الانحراف ظاهراً، لكنه حين يرى أنك تقف مع الحق، فحينئذٍ يذعن لك ويسلِّم.

ج ـ الوصول إلى نتيجة المعالجة.

المطلب الرابع

الخضوع لضغط الواقع

إنَّ من العوامل المؤثرة على الفتيا، ما يتعرض له المفتي من أسئلة واستفتاءات، ولا أدلَّ على ذلك من عدولِ بعض أهل العلم عما أفتوا به سابقاً، بهذا السبب، وذلك أنَّ العالِم ربما أصدر فتيا في مسألةٍ عامة، يحتاجها القريب والبعيد، لكنه يترتب على التزام الناس بها نوعُ حرجٍ ومشقةٍ على الناس، أو على طائفةٍ منهم، يزيدُ ذلك أو ينقص. فإذا ما تقاطرت عليه السؤالات، وتواردت عليه الاعتراضات، طالبةً حلَّ الإشكال، والتخليص من الحرج الواقع عليهم بسبب فتياه، نجده يعدِل عن رأيه، ويفتي بالترخيص بعد العزيمة، ولا حرج في هذا العدول، ما دامَ أنه قد بدا له ما لم يكن منه على علم، فربما كانت قد أفتى بالعزيمة أولاً، لظنِّه أنه ليس ثمَّة حرجٌ على الناس في التزام ذلك، ثم لما أكثروا عليه علِم أنَّ الحرج واقعٌ بهم بسبب ذلك، ورأى أن المسألة مما يُترخَّص فيها لداعي الحاجة بشروطها المقررة، فهذا النوع من الضغط ليس بمذموم.

وإنما المذموم هو استجابة الفتيا لأهواء الناس، الناجمة عن الضعف النفسي، أو الانهزام أمام المدِّ الإفسادي، الذي يزحف في بلاد المسلمين اليوم، وتكون هذه الاستجابة بتطويع الأدلة لتوافق هوى النفوس المريضة.

إنَّ كثيراً ممن يتحدث في الشرعيات اليوم، يعانون هزيمةً روحية أمام الواقع، ويشعرون بالضغط البالغ أمام ضغطه القوي المتتابع، مع أنَّ هذا الواقع لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه، ولم يصنعه المسلمون بإرادتهم وعقولهم، وإنما هو واقعٌ صُنِع لهم، وفُرِض عليهم في زمنِ غفلةٍ وضعفٍ وتفككٍ منهم، وزمن قوةٍ

ويقظة وتمكن من عدوهم[(١)].

لقد أثَّر الواقع المعاصر، بأحداثه وضغوطه، على فتاوي بعض المعاصرين، وصُرِفوا عن بعض ما كانوا يقررونه سابقاً، مراعاةً لواقعٍ ما، لا لكون هذا الواقع ظرفاً لمناطٍ جاءت الشريعة بمراعاته، فيغيِّر فتياه على وَفقِ المناط المعتبر شرعاً، كلا، بل يكون تغييره ضرباً من أضرب الضعف والخوَر، «وهذا ما جعل كثيراً من أهل العلم يقرون أشياء كانوا ينكرونها منذ سنوات غير بعيدة»[(٢)].

وعند مناقشتي لبعض السالكين مسلك التيسير من فضلاء المعاصرين، أبدَوا أسباباً تسوغ لهم هذا النهج، ومنها «طبيعة عصرنا الذي نعيش فيه، وكيف كثرت فيه المغويات بالشر، والعوائق عن الخير، وأصبح القابض على دينه كالقابض على الجمر، حيث تواجهه التيارات الكافرة عن يمين وشمال، ومن بين يديه ومن خلفه، تريد أن تقتلعه من جذوره، وتأخذه إلى حيث لا يعود»[(٣)]، ومع تقديري لوجهة هؤلاء الحادبين على عوام المسلمين، إلا أن من الحق أن يقال: إن كثيراً من هؤلاء العوام صاروا ينفرون من هذه الفتاوي المترخصة.

وإذا كان التفاف الناس حول العالم، واحتفاؤهم به، مطلوباً ليتمكن من إيصال الحق الذي معه إليهم، وإلى من وراءَهم، فإنَّ هذا المظهر ربما عادَ في بعض الأحيان فتنةً له، ووبالاً عليه، وذلك أنه ربما يُخيَّل إليه أن الترخيص في بعض الأمر، سببٌ لتأليف قلوب الناس حوله، وأنَّ الإفتاء بما يعتقده من الحق، سببٌ لانفضاض الناس من حولِه، ولعل هذا مما يفسِّر مقولة الفاروق رضي الله عنه في فتنة الأتباع، فإنه رأى مع أُبي بن كعب رضي الله عنه جماعةً، فعلاه بالدِّرَّة[(٤)]، فقال: إني أعلم ما تصنع يرحمك الله، فقال: «أما علمت أنها فتنةٌ للمتبوع، مذلةٌ للتابع»[(٥)].

إنَّ من يتأمل سيرة علماء السلف وأرباب الفتيا منهم، لا يجدهم شغوفين باسترضاء المستفتي، وإن كانوا يترفقون به، ولا هم معنيون باستمالة قلبه بإفتائه بما يوافق غرضه، وإن كانوا يتألفون من يستحق التأليف بمقتضى الشرع، بل ينظر أحدهم فيما عنده من العلم، فإذا صحَّ له القول بدليله قال به، وإلا بأن تردَّد نظره في

---

(١) انظر: الاجتهاد؛ للقرضاوي (١٨٠)، ومنهج التيسير المعاصر؛ للطويل (٣٠٤).

(٢) الفتوى؛ للقرضاوي (٩٩).

(٣) الفتوى؛ للقرضاوي (١١١).

(٤) الدِّرَّةُ: السَّوطُ، والجمْعُ: دِرَرٌ، مثلُ: سِدْرَة وسِدَر، وأما الدُّرَّةُ ـ بضم الدال ـ فهي اللؤلؤة العظيمة، وتجمع على دُرٌّ، انظر: المصباح المنير؛ للفيومي، مادة (در) (١/ ١٩٢).

(٥) الآداب الشرعية؛ لابن مفلح (٣/ ٢٥١).

المسألة توقف، فإذا عذله السائل، أجابه بمثل ما قال بعض المفتين من علماء الحنفية:

فلا نحن ناديناك من حيثُ جئتنا ولا نحنُ عمَّينا عليك المسالكا[١]

---

(١) أدب المفتي؛ لمحمد عميم الإحسان البركتي (٥٨١)، وانظر للفائدة: فتاوى الشاطبي (١٨٢).



المبحث الثالث

الآثار الواقعية لظاهرة التساهل في الفتيا المعاصرة على الأفراد والمجتمعات

المطلب الأول
الإخلال بصورة الشريعة

توطئة: تحديد المراد بصورة الشريعة:

المراد بصورة الشريعة هنا: المظهر الديني العام، الذي يجب أن تظهر به الأمة، من خلال إقامتها للشعائر الظاهرة؛ كرفع الأذان، وإقامة الجمعة والجماعة، وإخراج الصدقات، والتزام الصوم في نهار رمضان، والحج إلى بيت الله الحرام، ويلتحق بذلك كلُّ ما أمر به الشارع من الأوامر الظاهرة، المتممة لمكارم الأخلاق، ومحاسن الآداب؛ كستر العورات، واحتشام النساء في الأسواق، والتزام الزي الشرعي، واجتناب المعاملات المحرمة؛ كبيع الخمر ولحم الخنزير.

فهذه المظاهر العامة قد جاءت الشريعة بالحث على إقامتها، والتزام تطبيقها بين ظهراني المسلمين، وفي دار الإسلام.

الفرع الأول: عناية الشارع بصورة الشريعة

لقد جاءت النصوص الشرعية بالحث على إقامة الشعائر الظاهرة، والتشديد في المحافظة عليها، وهذا أمرٌ لا يحتاج إلى استدلال؛ لأنَّ الكتاب والسنة طافحان بالأمر بذلك، والتأكيد عليه، ولهذا جرى الفقهاء على التشديد في رعاية الشعار العام للشريعة[1].

---

(١) انظر مثالاً على ذلك بحثهم مسألة قتال أهل البلدة الممتنعة عن رفع الأذان، في: المبسوط؛ للسرخسي (١/ ١٣٣)، مواهب الجليل؛ للحطاب (١/ ٤٢٢)، الوسيط؛ للغزالي (٢/ ٤١)، المجموع؛ للنووي (٣/ ٩٠)، الفروع؛ لابن مفلح (١/ ٢٧١)، مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٢/ ٦٤).

لكنني أورد هنا مثالين على عناية الشارع بالمحافظة على الصورة العامة للشريعة، مما يدلُّ على هذا الأصل:

أ ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**والذي نفسي بيده، لقد هَمَمْتُ أن آمرَ بحطبٍ فيُحطب، ثم آمر بالصلاة فيؤذَّن لها، ثم آمر رجلاً فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجالٍ فأحرق عليهم بيوتهم**»(١).

وجه الاستدلال بالحديث: أن يقال: لا شك أن شهود الصلاة جماعةً في المسجد واجبٌ على الرجال بأعيانهم، وهذا واضحٌ من دلالة الحديث المذكور وغيره.

بيد أنَّ هذا الوجوب العينيَّ وإن كان متأكِّداً؛ إلا أنَّه لا يستدعي ـ بذاته ـ مثل هذه العقوبة الشديدة(٢)، وما عُهِد من الشارع كهذه العقوبة على مثل هذا العمل، فتعين ـ فيما ظهر لي بعد تأمل ـ أن يكون هذا خرَجَ مخرج الزجر والتهديد، حفاظاً على الصورة العامة للشريعة في دار الإسلام، سياسةً شرعيةً للأمة(٣).

ب ـ عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «**لَتُسَوُّنَّ صفوفَكم، أو ليخالفنَّ اللهُ بين وجوهِكم**»(٤).

وجه الاستدلال بالحديث: أن يقال: إن الحديث فيه الأمرُ بتسوية الصفوف، وأنه مطلوبٌ للشارع(٥).

إلا أنَّ هذه العقوبة الشديدة المذكورة في الحديث، المتوعَّد عليها بمجرد اختلال الصف في الصلاة يسيراً؛ تدلُّ على عناية الشارع بضبط الصورة الظاهرة للصلاة، بحيث تبدو صفوف المصلين لمن يراها متسقةً، خاليةً من الاختلال والاعوجاج، مشبهةً لصفِّ الملائكة في السماء، فقد قال ﷺ لأصحابه يوماً: «**ألا تَصُفُّون كما تَصُفُّ الملائكةُ عند ربها، فقالوا: يا رسول الله وكيف تصف الملائكة عند ربها؟**

---

(١) تقدم تخريجه، انظر: ص(١١٤).

(٢) ولهذا اختلف العلماء في توجيه هذا الحديث، [انظر: التمهيد؛ لابن عبد البر (١٨/ ٣٣٣)، فتح الباري؛ لابن حجر (٢/ ١٣٠)]، كما اختلفوا أيضاً في حكم الصلاة جماعةً في المسجد على الرجال، ما بين قائلٍ بالاشتراط، أو فرض العين، أو فرض الكفاية، أو السنية، انظر: حاشية ابن عابدين (١/ ٤٥٧)، بداية المجتهد؛ لابن رشد (١/ ١٠٢)، المجموع؛ للنووي (٤/ ١٦٠)، الإنصاف؛ للمرداوي (٢/ ٢١٠)، المحلى؛ لابن حزم (٤/ ١٨٨).

(٣) في كونِ هذا الحديث على سبيل السياسة الشرعية؛ انظر: معين الحكام؛ للطرابلسي (١٧٢).

(٤) أخرجه البخاري برقم (٦٨٥) (١/ ٢٥٣)، ومسلم برقم (٤٣٦) (١/ ٣٢٤).

(٥) النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر؛ لابن مفلح (١/ ١١٤).

قال: يُتِمُّون الصفوفَ الأُوَلَ، ويتراصُّون في الصف»[١].

وهكذا يقال في النصوص الواردة في الأمر بمتابعة الإمام في الصلاة، والتحذير من موافقته، أو مسابقته.

الفرع الثاني: ظاهرة التساهل تخلُّ بصورة الشريعة

إنَّ سلوك مسلك التساهل في الفتيا على طريقة بعض المعاصرين، مخلٌّ في مآلِه بصورة الشريعة في الواقع، إذ إنَّ من لوازمه التهوين من المسائل الجزئية، التي تُعدُّ من مواطن الاجتهاد والنظر، ولقد دأَبَ هؤلاء على التأكيد على أهمية المقاصد العامة، وما يعدُّونه روح الشريعة، متوسِّلين إلى ذلك بالتقليل من شأن الأمور الظاهرة، وإن كانت من الواجبات؛ كالواجبات المتعلقة بالزي والألبسة، أو المحرمات المتعلقة بأبواب الملاهي والترفيه والزينة، هذا فضلاً عن السنن والمستحبات، أو المكروهات والمستقبحات.

نعم؛ لا يجوز في الشرع ولا العقل، أن نلغي الكلي بالمحافظة على الجزئي عند التعارض[٢]، لكنَّ الذي ينبغي التنبُّه إليه في هذا المقام، أن الكلي والقطعي إنما استمدَّ حجيته من مجموع هذه الجزئيات، فإذا ما استرسلنا في التنازل عن الجزئيات، بزعم التفرُّغ لحفظ الكليات، لم يبقَ لنا كليٌّ ولا جزئي.

وعلى سبيل المثال: لو قال قائلٌ: لا ينبغي لأهل الإسلام أن يشتغلوا بالبحث في مسائل اللباس والزينة، وإنما المهم أن يشتغلوا بمقاومة الغزو الفكري والثقافي، فإذا افترضنا أنَّ الناس التزموا هذه الطريقة، وأعرضوا عن البحث في تلك المسائل، والكلامِ فيها إفتاءً واستفتاءً، فإنَّ مآل ذلك ـ لا محالة ـ إلى فشوِّ العادات الذميمة، والمَظاهر المحرمة؛ كالنمص، والوشر، والوشم، وشفوف العورات، والتشبه المنهي عنه، وهكذا، في سلسلةٍ تتابع، إلى أن يؤول الأمر في نهايته إلى القضاء على وجود الأمة، بعد أن قُضِيَ على منابع تميزها، واستقلال شخصيتها.

(١) أخرجه مسلم برقم (٤٣) (١/ ٣٢٢)، من حديث جابر بن سمرة ﷺ.
(٢) ولا يعني هذا التقليل من شأن الجزئي بحال، بل هو من حيث العمل مطلوب للشارع كالكلي.

المطلب الثاني

التقليل من أهمية الفرعيات

المراد بالفرعيات هنا: مسائل الفقه الجزئية العملية، التي يبحثها الفقهاء في كتب الفقه، ولذلك سمَّوا الفقه «علم الفروع، وفروع الدين، وعلم الفقه، والشريعة، ونحو ذلك من الأسماء»[١]، وذلك أنه يبحث في جزئيات[٢] الشريعة العملية. وهي بهذا المعنى تقابل «علم الأصول، وأصول الدين، أو علم الكلام، أو الفقه الأكبر، ونحو ذلك من الأسماء المتقاربة، وإن اختلفت فيها المقاصد والاصطلاحات»[٣].

لقد كان من الآثار السيئة لظهور التيار المتساهل في العصر الحاضر، التقليل من أهمية الاشتغال بمسائل الفقه الفرعية، والاحتطاط من شأن البحث في جزئيات الشريعة، وكانت الحجة على الدوام، أنَّ ذلك مَشغَلةٌ عما هو أهمُّ وأخطر، من قضايا الأمة العامة؛ كتلك المتعلقة بالشأن السياسي، أو الاجتماعي، أو الفكري.

وقد قرأنا في بعض الكتابات المعاصرة تهويناً من شأن البحث الفقهي في أفراد المسائل الفقهية الجزئية، فمثلاً: مسألة الشك في الوضوء، هل تنقضُه، أم لا؟ هي من المسائل التي لا ينبغي الاشتغال بها في رأي بعض هؤلاء، ذلك أنَّ «حكَّام الجور يتمنَّون لو غرق الجمهور في هذه القضايا، فلم يخرج»[٤].

كما قرأنا في نفس الاتجاه كتابات أكثر رشداً، وأقل حدةً، وإن كانت جارية على النهج ذاته، فهي تتضمن التثريب على من يشتغل «بكثيرٍ من المسائل الجزئية، والأمور الفرعية، عن القضايا الكبرى، التي تتعلق بكينونة الأمة، وهويتها، ومصيرها . . .»[٥]، ويضرب لهذه المسائل مثلاً بحلق اللحية، وإسبال الثياب، وتحريك الأصبع في التشهد، واقتناء الصور الفوتوغرافية[٦]، ويخلص إلى أنه لا ينبغي الاشتغال بهذه الجزئيات وأمثالها، في الوقت الذي «تزحف فيه العلمانية اللادينية، وتنتشر الماركسية الإلحادية، وترسخ الصهيونية أقدامها، وتكيد الصليبية كيدها»[٧].

---

(١) مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٩/ ١٣٤)، وانظر: كشف الظنون؛ لحاجي خليفة (٢/ ١٢٥٦، ١٢٨٠)، أبجد العلوم؛ لصديق حسن خان (٢/ ٤٠٠).

(٢) انظر: أبجد العلوم؛ لصديق خان (٢/ ٤٠٠).

(٣) مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٩/ ١٣٤).

(٤) السنة النبوية؛ للغزالي (٩).

(٥) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف؛ للقرضاوي (٧١).

(٦) المرجع السابق.

(٧) المرجع السابق، وانظر: الرسول والعلم؛ له (٢٢).

وهذه الطريقة في تقرير أهمية الأصول والكليات، بواسطة الحطِّ من البحث في الفروع والجزئيات، غير مجدية في بناء جيل واعٍ بدينه وعصره، ولا بد للناس من أقوام يتوفرون على علم الجزئيات الفقهية، وهذه الجزئيات لا بد لها من بذل الوقت والجهد في سبيل تحريرها وتحقيقها، وهؤلاء الأفاضل المنكرون على من يشتغل بالبحث في الجزئيات يعلمون ما يستغرقه البحث الجاد في المسألة الواحدة، فكان الأولى بهؤلاء الأجلة أن يعذروا إخوانهم، ويقولوا قولة الإمام مالك لعبد الله بن عبد العزيز العمري، لما كتب إليه العمري يحثه على ترك العلم والاشتغال بالعبادة، فكتب إليه مالك: «ما أظن ما أنا فيه بدون ما أنت فيه، وأرجو أن يكون كلانا على خير، ويجب على كل واحدٍ منا أن يرضى بما قسم الله له، والسلام»[1].

إن مشرِّع الجزئيات والكليات هو الله ﷻ، فالمبالغة في الحطِّ من الفروع، وتكرار ذلك، في سياق تقرير البرهنة على أهمية الكليات، يُفهِم أن تلك الفروع ليست بذاتِ بال، والحالُ أنها بعض ما أنزله الله على رسوله ﷺ، وما زال أئمة الإسلام وفقهاء الملة يتباحثون في هذه المسائل، ويصنفون في ذلك المصنفات، فالتزهيد في بحثها مخلٌّ بهذا السند العالي، موهن لحبل الفقه الوثيق، وحاشا دعاة الإسلام الأفاضل ـ وهؤلاء منهم ـ أن يقعوا في بعض ذلك.

المطلب الثالث

الإخلال بمقاصد الشريعة

مع أنه يُحتَجُّ للفتيا المتساهلة بالمقاصد العامة للشريعة، إلا أنَّ الواقع شاهدٌ بأنَّ تلك الفتاوي غالباً ما تكون مخلةً بهذه المقاصد ذاتها، ذلك أنَّ هؤلاء الذين يكثر لديهم تبني نهج التساهل في الفتيا، إنما يختزلون منظومة المقاصد فيما يتعلق بالتيسير والترخص، فيفوتهم بذلك رعاية الأصول المقاصدية الأخرى؛ كسد ذرائع الفساد، واستصلاح الخلق بحجزهم عن التهاون في المحرمات، وما احتفَّ بها من الشبهات، التي هي كالحِمى لها، من واقعها فقد واقَعَ الحرام الصراح.

إنه ليس كل قولٍ فيه ترخيصٌ وتيسير في العاجل، يكون الأخذ به مصلحاً لأحوال الناس، ومن ثَمَّ يكون موافقاً لقصد الشارع، ومن ذلك أنَّ الفقهاء قد اختلفوا في

---

(١) التمهيد؛ لابن عبد البر (٧/ ١٨٥)، وتاريخ الإسلام؛ للذهبي (١١/ ٣٢٩).

مسألة النكاح بلا ولي، بالنسبة للمرأة الحرة البالغة العاقلة، فأجازه الحنفية[١]، ومنعه جمهور الفقهاء[٢]، ومع ذلك فإن الأخذ بقول الحنفية، مع ما فيه من التيسير فيما يبدو لأول وهلة، إلا أنَّ الأخذ به ينطوي على فسادٍ عظيم، لا يمكن أن تأتي به هذه الشريعة الخاتمة، يشهد بذلك واقع بعض البلاد الإسلامية، ممن أخذ أهلها بهذا الرأي، إذ «نرى آثار تدمير ما أخذوا به للأخلاق والآداب والأعراض، مما جعل أكثر أنكحة النساء اللاتي ينكحن دون أوليائهن، أو على الرغم منهم، أنكحة باطلة شرعاً، تضيع معها الأنساب الصحيحة»[٣].

إن التخفيف على المكلفين أمرٌ محمود في الشرع، بشرط عدم معارضة أوامر الشارع في ذلك، وإلا فإن التخفيف أمرٌ نسبيٌّ، إذْ «لا خفيفَ في العالَم إلا وهو ثقيلٌ»[٤]، فالاسترسال في اتباع الأخف مضادَّةٌ لمقصد الشارع من شرعه.



(١) انظر: بدائع الصنائع؛ للكاساني (٢/ ٢٤٧).
(٢) انظر: حاشية الدسوقي (٢/ ٢٢٠)، روضة الطالبين؛ للنووي (٧/ ١٥٥)، المغني؛ لابن قدامة (٧/ ٥).
(٣) من تعليق الشيخ أحمد شاكر على آية البقرة (٢٣٢)، من عمدة التفسير (٢/ ١٢٣).
(٤) الإحكام؛ لابن حزم (٤/ ٤٩٣).



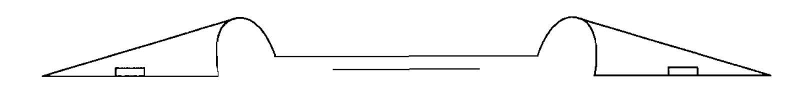
الفصل الثالث

منهج التوسط في الفتيا المعاصرة

المبحث الأول: مشروعية منهج التوسط في الفتيا.

المبحث الثاني: معالم منهج التوسط في الفتيا المعاصرة.





تمهيد
في تحديد مفهوم التوسُّط في الفتيا المعاصرة

التوسُّط: مأخوذٌ من «الوَسَط»، وهذه المادة في اللغة تدلُّ على معانٍ متقاربة، يقول ابن فارس: «الواو، والسين، والطاء بناءٌ صحيح، يدلُّ على العدل والنَّصَف»[(١)]، ويضاف إلى هذين المعنيين معانٍ أخرى مقاربة؛ كالقصْد، المتوسِّط بين الغلو والجفاء[(٢)]، وكما بين طرفي الشيء؛ كوسَط الحبل، وخيارُ الشيء، «مِن جهةِ أن أوسَطَ الشيء أفضلُه وخيارُه؛ كوسط المرعى خيرٌ من طرفيه»[(٣)]، وشيءٌ وسَطٌ؛ أي: بينَ الجيِّد والرديء[(٤)].

وبالجملة فهذه المادة كيفما تصرَّفت، لا تخرج في مدلولها عن معاني العدل، والفضل، والخيرية، والنصف، والبينية[(٥)].

فإذا أضيف هذا اللفظ إلى الفتيا، فالمراد به التوسط بين منهج أهل التساهل والتفريط، ومنهج أهل التشدُّد والغلو، ومن بديع الاستفتاء ما قاله ذلك الأعرابي للحسن البصري: «يا أبا سعيدٍ؛ علِّمني دِيناً وُسُوطاً، لا ذاهباً فُرُوطاً، ولا ساقطاً سُقوطاً»، قال له الحسن: «أحسنتَ يا أعرابي، خيرُ الأمور أوساطُها، وفَرَطٌ غيرُه»[(٦)]؛ أي: علِّمني دينا متوسِّطاً، لا متقدماً بالغلو، ولا متأخراً بالتُّلُوّ[(٧)]،

---

(١) مقاييس اللغة، مادة (وسط) (٦/ ١٠٨).

(٢) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (قصد) (٣/ ٣٥٣).

(٣) المرجع السابق، مادة (وسط) (٧/ ٤٢٧)، وهنالك فرقٌ بين «وسْط» بالسكون، و«وسَط» بالتحريك، فالأول يأتي ظرفاً، بمعنى «بين»، فيقال: جلستُ وسْطَ القوم؛ أي: بينَهم، وأما الثاني فيأتي للمعاني المشار إليها أعلاه؛ كخيار الشيء، وأفضلُه، وأعدلُه، [انظر: اللسان؛ لابن منظور، مادة (وسط) (٧/ ٤٢٨)].

(٤) المصباح المنير؛ للفيومي، مادة (وسط) (٢/ ٦٥٨).

(٥) وسطية أهل السنة بين الفرق؛ د. محمد باكريم (١٧)، دار الراية، الرياض، ط أولى، ١٤١٥هـ.

(٦) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (وسط) (٧/ ٤٢٩)، وانظر للفائدة: الإنصاف؛ للبطليوسي (١٣٠، ١٣١).

(٧) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (فرط) (٧/ ٣٦٦).

والوُسُوطُ ههنا: المتوسِّط بين الغالي والتالي، ألا تراه قال: «لا ذاهباً فُرُوطاً»[(١)]، وهذا أحسن الأديان وأقومها، ألا ترى إلى قول علي ﷺ: «خير الناس هذا النمط الأوسط، يلحق بهم التالي، ويرجع إليهم الغالي»[(٢)].

وقال بعض السلف: «دينُ الله بين الغالي فيه والجافي عنه»[(٣)]، قال ابن القيم: «مدَحَ تعالى أهل التوسط بين الطرفين المنحرفين، في غير موضع من كتابه، فقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ۝٦٧﴾ [الفرقان: ٦٧]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ۝٢٩﴾ [الإسراء: ٢٩]، وقال: ﴿وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۝٢٦﴾ [الإسراء: ٢٦]، فمنعُ ذي القربى والمسكين وابن السبيل حقَّهم، انحرافٌ في جانب الإمساك، والتبذيرُ انحرافٌ في جانب البذل، ورضاءُ الله فيما بينهما، ولهذا كانت هذه الأمةُ أوسط الأمم، وقبلتُها أوسطُ القِبَل، بين القبلتين المنحرفتين، والوَسَطُ دائماً محميُّ الأطراف، أما الأطرافُ فالخلل إليها أسرع، كما قال الشاعر:

كانت هي الوَسَطَ المحمِيَّ فاكتَنَفَتْ ... بها الحوادثُ حتى أصبَحَتْ طَرَفَاً

فقدِ اتفقَ شرعُ الربِّ تعالى وقَدَرُه على أنَّ خِيارَ الأمورِ أوساطُها»[(٤)].اهـ

وإذَنْ، فالمراد بمنهج التوسُّط في الفتيا: أنْ تكون الفتيا وسَطاً بين منهجي التشدُّد والتساهل، والمفتي بحقٍّ: هو الذي وَسَطَ الناسَ، ولزِمَ جادَّة العدْل، وسواءَ الصراط[(٥)]، فلم يشتطَّ إلى جانبِ الإفراط، ولا التفريط.

إنه لا يجوز بحالٍ أنْ يُفهَمَ من معنى التوسُّط المنهجي في الفتيا، أيَّ معنىً من معاني التلفيق بين بعضِ الحق، وبعضِ الباطل، أو المراوَحَة بين الترخُّص والتشدُّد بالهوى وما تشتهيه الأنفس؛ لأنَّ هذا تحكُّمٌ في الشرعِ، لا تحكيمٌ له، والوسَطُ الذي جاءت به الشريعة، هو لزوم أدلة الشرع، والاهتداء بها حيث سارت، وما خالفها كان من الاعتبارِ ساقطاً.

---

(١) المرجع السابق، مادة (وسط) (٧/ ٤٢٩).
(٢) المرجع السابق، وأثرُ عليٍّ ﷺ أخرجه ابن أبي شيبة برقم (٣٤٤٩٨) (٧/ ١٠٠).
(٣) الصلاة وحكم تاركها؛ لابن القيم (٢٢٦).
(٤) الصلاة وحكم تاركها؛ لابن القيم (٢٢٦).
(٥) سواءُ الصراط: وسَطُه، قال تعالى ـ في نبأ الخصم الذين تسوَّروا محرابَ داود ﷺ ـ: ﴿إِذْ دَخَلُواْ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُواْ لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ۝٢٢﴾ [ص: ٢٢].



المبحث الأول

مشروعية منهج التوسط في الفتيا المعاصرة

أ ـ قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣] الآية.

وجه الاستدلال بالآية: جاءت هذه الآية في سياق حادثة انتقال القبلة، من بيت المقدس إلى البيت الحرام، قال الطبري: «كما هديناكُم أيها المؤمنون بمحمد عليه الصلاةُ والسلام، وبما جاءكم به من عند الله، فخصصناكم بالتوفيق لقبلة إبراهيم عليه السلام ومِلَّتِهِ، وفضلناكم بذلك على من سواكم من أهل الملل؛ كذلك خصصناكم ففضلناكم على غيركم من أهل الأديان، بأن جعلناكم أمةً وسطاً»[1].اهـ.

وقال أيضاً: «وأرى أن الله ـ تعالى ذِكرُه ـ إنما وصَفَهُم بأنهم وسَطٌ؛ لتوسُّطِهم في الدين، فلا هم أهلُ غلوٍّ فيه، غلوَّ النصارى الذين غلوا بالترهُّب، وقيلِهم في عيسى ما قالوا فيه، ولا هم أهلُ تقصيرٍ فيه، تقصيرَ اليهود الذين بدَّلوا كتاب الله، وقتلوا أنبياءهم، وكذبوا على ربهم، وكفروا به، ولكنهم أهل توسُّطٍ واعتدالٍ فيه، فوصفهم الله بذلك، إذْ كان أحبُّ الأمور إلى الله أوسَطُها»[2].

ومدلُولُ وصفِ الأمة بالوسَط هو أنها تَدِين بالمنهج الوسَط، الذي توسَّطَ بين طرفي الغلوِّ والجفاء، وبهذا تظهر خيريَّتُها على الأمم، كما قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وبِهِ أيضاً حصَلَ لها الاصطفاءُ والاجتباء من بين الأمم، لحمل الرسالة الخاتمة، قال تعالى: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِٱللَّهِ هُوَ مَوْلَىٰكُمْ ۖ فَنِعْمَ ٱلْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ ٱلنَّصِيرُ ﴿٧٨﴾﴾ [الحج: ٧٨].

ففي هذه الآية[3] إخبارٌ وأمرٌ، بأنَّ التوسُّط في الدين هو المطلوب، وبه تتأهل

---

(١) جامع البيان (٢/٦).

(٢) المرجع نفسه.

(٣) أي: آية البقرة (١٤٣).

الأمة للشهادة على الناس، وأنَّ تنكُّبَ الطريق الوسَط هو مخالفةٌ لدين الله ﷻ، ومن عدَلَ عن الوسطية استحقَّ أنْ يُسلب شرف الانتساب إلى الخيرية التي اتصفت بها هذه الأمة، وشرف الشهادة على الناس، لفقدِه ذلك المعيار السماويِّ الضابط.

ب ـ قال تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝﴾ [الفاتحة: ٦ ـ ٧].

وجه الاستدلال بالآيتين: ترسم الآيتان طريق الهداية، الذي أُمِر المؤمنون بسؤاله، فجاء موصوفاً بأنه الصراط المستقيم، الذي توسَّطَ بين طريقي أهل الغضَب والضلال، قال الطبري: «أجمعت الأمةُ، من أهل التأويل جميعاً، على أنَّ الصراطَ المستقيم هو الطريق الواضح، الذي لا اعوجاجَ فيه، وكذلك ذلك في لغةِ جميعِ العرب، فمن ذلك قولُ جرير بن عطية الخطفي:

أميرُ المؤمنين على صراطٍ   إذا اعوجَّ المواردُ مستقيمِ[1]

يريدُ: على طريقِ الحقِّ»[2].اهـ.

وفي الآيتين بيانُ أنَّ الصراط المطلوب سلوكُه وسَطٌ؛ لأنه قال واصفاً إياه: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٧]، «ومنهجُ المغضوبِ عليهم يمثِّل التفريط، في حين يمثِّلُ منهج الضالين الإفراط، فهما منهجان دائران بين الغلوِّ والجفاء»[3].

ج ـ قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝﴾ [النحل: ٩٠].

وجه الاستدلال بالآية: حقيقة العدلِ المأمور به هنا هو: التوسُّط بين طرفي النقيض، وضدُّهُ الجور[4]، «وذلك أن الباري ﷻ خلَقَ العالَمَ مختلفاً متضاداً متقابلاً مزدوجاً، وجعل العدلَ في اطراد الأمور بين ذلك، على أن يكون الأمرُ جارياً فيه على الوسَط في كل معنىً»[5]؛ أي: أنَّ العبدَ مأمورٌ بالعدل في كلِّ شيءٍ، في عبادته للخالق، ومعاملته للخلق، وتصرفه في نفسه.

---

(١) ديوانه (٣٨٢)، بتحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٠٦هـ، والبيت من قصيدته التي مطلعها:

أَلُمْتِ، وما رَفَقْتِ بأنْ تلُومي   وقُلْتِ مَقالَةَ الخَطِلِ الظَّلُومِ

(٢) جامع البيان (١/ ٧٣).

(٣) الوسطية في ضوء القرآن الكريم؛ د. ناصر بن سليمان العمر (١٣٣)، دار الوطن، الرياض، ط أولى، ١٤١٣هـ.

(٤) أحكام القرآن؛ لابن العربي (٣/ ١٥٣).   (٥) المرجع السابق.

د ـ قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ﴾ [الحج: ٧٨].

وجه الاستدلال بالآيتين: أنَّ هاتين الآيتين وسائر النصوص الواردة برفع الحَرَج، مما يقرِّر مشروعية التوسُّط والاعتدال[١]، ذلك أنَّ «رفع الحرج والسماحة والسهولة؛ راجعٌ إلى الوسَط والاعتدال، فلا إفراطَ، ولا تفريط، فالتنطُّعُ والتشديد حرجٌ في جانبِ عسرِ التكاليف، والإفراط والتقصير حرجٌ فيما يؤدي إليه من تعطُّل المصالح، وعدمِ تحقيق مقاصد الشرع، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، فالتوسُّط هو منبعُ الكمالات، والتخفيف والسماحة ورفع الحرج على الحقيقة هو في سلوك طريق الوسَط والعدل»[٢].

هـ ـ النصوص الواردة في الفروع، المنبَّهُ فيها على معنى التوسُّط، وله أمثلة، منها ما يأتي:

١ ـ قوله تعالى فِي شأنِ المطلَّقات: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةًۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾﴾ [البقرة: ٢٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٤١﴾﴾ [البقرة: ٢٤١].

إنَّ شأنَ متعة الطلاق لا تخلو من أحد ثلاثةِ أحوال:

أولها: أن لا يؤمَرَ للمطلَّقة بشيء، وهذا فيه إضرارٌ ظاهرٌ بوضعِها النفسي.

ثانيها: أنْ يؤمَرَ لها بمتعةٍ مغلَّظة، وهذا فيه إضرارٌ بالزوجِ المطلِّق.

ثالثها: أنْ يؤمَرَ لها بمتعةٍ يراعى فيها حال الزوجين، وهذا هو الأمر الوسَط الذي جاء به الشرع[٣].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢٢٥﴾﴾ [البقرة: ٢٢٥]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْۚ

(١) الوسطية؛ د. العمر (١٦٠).
(٢) رفع الحرج؛ د. صالح بن حميد (١٣).
(٣) انظر: الوسطية؛ د. العمر (١٦٥).

وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَـٰنَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾﴾ [المائدة: ٨٩].

وجه الاستدلال بالآيتين: وضعُ الكفارة بالنسبة لليمين لا يخلو من أحد ثلاثة أحوال:

الأول: أنْ تُفرَضَ الكفارة في كل يمين، وهذا فيه مشقةٌ وعسر على المكلفين.

الثاني: أنْ لا تشرع الكفارة أصلاً، وهذا يفضي إلى استهانةِ الناس بالأيمان.

الثالث: أنْ يُفرَّق بين اليمين المقصودة، وغير المقصودة، فتكون الكفارة على ما أُريدَ به عقدُ اليمين، دون ما كان من اللغو غير المقصود، وهذا هو الأمر الوسَط الذي جاءت به الشريعة في الآيتين السابقتين[1].



---

(١) انظر: الوسطية؛ د. العمر (١٦٥، ١٦٦).





المبحث الثاني

معالم منهج التوسط في الفتيا المعاصرة

تمهيد:

في المراد بالمعالم هنا: المعالِم: جمعُ مَعْلَم، وهو ما يدُلُّ على الشيء، ويُظَنُّ وجودُه عنده، يقال: فلانٌ من معالم الخير؛ أي: مِنْ مَظَانِّه[(١)]، وخَفِيَتْ معالم الطريق؛ أي: آثارُها، المستدَلُّ بها عليها[(٢)]. والمراد بمعالم منهج التوسُّط هنا: الأصول والأحكام اللازمة لهذا المنهج، بحيث تكون كالأمارة على وجوده، وإن لم يكن وجودُها كلُّها شرطاً في الوسطية.

أ ـ الموازنة بين النصوص والمقاصد:

لا شكَّ أنَّ الأصل في الاستدلال على الأحكام كتابٌ ناطقٌ، أو سنةٌ ماضيةٌ، وهذان صلبُ العلم ومأرِزُ الأدلة، وما سواهما من الأدلة فراجعٌ في الحقيقة إليهما، ولن تستقيم صناعة الفقه، وينتفي عنها الاضطراب الحاصل اليوم، إلا بأن يتواضَعَ المتفقهون في عصرنا الحاضر على ما قرره الإمام الشافعي بقوله: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيءٍ حلَّ ولا حرُمَ، إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الأجماع أو القياس»[(٣)].اهـ، فهذا من جهة أصلِ تقرير الأحكام، ثم إنَّ للفتيا مقاماً أدقَّ من هذا البيان، إذ لا بد من الموازنة بين ذلك كله، مع مراعاة الكليات والمقاصد المقررة بتلك النصوص، «ولأجل هذا صارَ الفقيه مضطراً في استعمال القياس إلى الجمع بين الآيات المفترقة، وبين الأحاديث المتغايرة، وبناء بعضها على بعض»[(٤)].

---

(١) أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (علم) (١/ ٦٧٦).

(٢) المرجع نفسه.

(٣) الرسالة؛ للشافعي (٣٩).

(٤) الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين؛ لابن السيد البطليوسي (١٢٦).

إنَّ من مظاهر الخلل في حركة الفتيا المعاصرة، أنَّه قد اختلَّت لدى البعض؛ المعاييرُ الضابطةُ للنظر في النوازل، فإنَّه عندما تحُلُّ النازلة بأحدهم، ربما يغيبُ عنه هذا المعلَم المهم، من معالم الاجتهاد الصحيح، فبينما ينزَعُ بعضُ المعاصرين في النظر والاستدلال إلى النصوص الجزئية[1]، وينهمك في تحليل مفرداتها، وتحكيكِ ألفاظها، ليخرج منها ببيانٍ يراهُ حكم الله ﷻ في المسألة، يعمَد آخرون إلى مقاصد الشريعة، وقواعدها العامة، فيُحكِّمُها تحكيمَ الغافِل عما وردَ بصدَدِها من النصوص الجزئية، ليقول للناس بعدُ: إنَّ هذا هو روحُ الشريعة ومرادُها، وهاتان الطريقتان هما من أظهر الأسباب الموجبة لظهور مدرستي التشدُّد والتساهل في الفتيا المعاصرة، وتفاقُم الخلافِ، وإغراء العداوة بينهما، لاستمساك كلِّ واحدٍ منهم ببعضِ الحق، وردِّه بعضَه الآخر «فمستقلٌّ ومستكثرٌ»[2].

هذا؛ وقد تقدَّم في ضوابط إعمالِ المقاصد[3]، أنَّه لا بدَّ من الموازَنَة بينها وبين سائر أدلة الشريعة، وهو الضابط الثاني لصحة العمل بالمقاصد، وتقدُّمُ الكلامِ فيه يغني عن إعادة القول فيه.

بيدَ أنه ينبغي القول هنا أنَّ الموازَنَة بهذا المعنى، من أهم النواهض بالاجتهاد المعاصر من اضطرابِه النَّكِد، وأقوى الضمانات التي تنأى به عن الجنوح إلى أحد طرفي المعادلة، إذ محالٌ أن تكون النصوص الجزئية مستغنيةً عن كلياتها، كما أنَّ مَن أخَذَ بالكلي معرضاً عن جزئيِّه فهو مخطئٌ أيضاً[4]، والميزانُ هنا أن نعتبر كلّاً من الجزئي والكلِّي بصاحِبِه، وبهذا نخرج من المناكفة الواقعة بين الحرفيين الذين تتناقض عليهم الجزئيات، بسبب الوقوف مع ما يظنونه ظواهر النصوص[5]، والمقاصديين الذين عطَّلوا بعض النصوص، بحجة الوقوف مع روح الشريعة.

إنَّ من أهمِّ المظاهر الموجِبة للنأيِ عن سواء الصراط في الاجتهاد المعاصر، أن أكثر المشتغلين بشأن الفتيا، قصارى نظرِ أحدِهم في التخيُّر من الأقوال في المسألة، مشايعةُ القول الذي نصَرَته طائفتُه، أو الجرَيان مع ما ينسجم مع ميوله النفسي أو

---

(١) المراد بالنصوص الجزئية هنا: أفراد الأدلة، من الكتاب، والسنة، ويلحق بهذه أيضاً: سائر الأدلة التفصيلية من قياس، واستصلاح، واستحسان... إلخ.

(٢) مجموع الفوائد واقتناص الأوابد؛ لعبد الرحمٰن بن ناصر السعدي (٧٩)، بعناية سعد الصميل، دار ابن الجوزي، الدمام، ط أولى، ١٤١٨هـ.

(٣) انظر: ص(٣٦٤) من هذا البحث.

(٤) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٣/٨).

(٥) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٤/١٢٩).

الاجتماعي، ثم لا يعدَمُ بعدَ ذلك أن يجد من بين الأدلة والمرويات، أو القواعد والكليات، ما يُسنِد رأيَه الذي انتصر له، بعدَ أن يكون قد اعتقدَ أولاً، ثم استدلَّ ثانياً، وبذا تتسع دائرةُ الخلاف، ويكثر الخوض بين أولاءِ الفقهاءِ الفُرَقَاء، وهذا عينُ ما حصَلَ، «وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه؛ لكان الإمساكُ أولى به، وأقرب من السلامة له إن شاء الله»[١]، ولو أنَّ المحكَّم أوَّلاً هو أدلة الشريعة كلها، جزئيُّها وكُليُّها، لسلِمَت الأمةُ من معرَّة هذه الفوضى، ولم يبلغ الخلاف بينَ أهلها هذا المبلغ.

ب ـ الموازنة بين المصالح والمفاسد الحقيقية:

المقصود بهذا أنَّ ذوي الرسوخ من العلماء، يقدِّرون كل عمل بقدره في شريعة الله تعالى، وذلك أنَّ الأعمال تتفاوت حُسناً وقبحاً، بحسب تفاوت مراتبها في الصلاح والفساد[٢]، و«على رُتَبِ المصالح تترتب الفضائل في الدنيا، والأجور في العقبى، وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر وعقوبات الدنيا والآخرة»[٣]، وإنَّما يتخلَّل الفسادُ إلى نظر الفقيه المتصف بالتساهل؛ من جهة اعتبارِه ـ أحياناً ـ لأدنى منفعةٍ تترتب على العمل، فربما ظنَّ عملاً ما مطلوباً شرعاً، فراحَ يخصِّصُ به نصوص الشريعة وقواعدها، والواقع أنَّ المصالح في هذه الحياة كثيرةٌ منبثَّةٌ، متفاوتة الآثار ـ قوةً وضعفاً ـ في صلاح أحوال الأمة وأفرادها[٤]، «وإنَّما يُعتبر منها ما نتحقَّق أنه مقصودٌ للشريعة»[٥].

لقد جاءت الشريعة بمقاصدَ تنفي كثيراً من الأحوال التي اعتبرها العقلاء في بعض الأزمان مصالحَ، وتُثبِتُ عِوَضاً عنها مصالحَ أرجحَ منها، نعم؛ إنَّ مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصوداً منه كلُّ مصلحة، فمن حقِّ العالِم بالتشريع، بل من واجبه «أن يَخبُرَ أفانين هذه المصالح في ذاتها وفي عوارضها، وأن يسبُر الحدود والغايات التي لاحظتها الشريعة في أمثالها وأحوالها، إثباتاً ورفعاً، واعتداداً ورفضاً، لتكون له دستوراً يُقتدى، وإماماً يُحتَذى»[٦].

---

(١) الرسالة؛ للشافعي (٤١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٣٢/ ٢٣٣).

(٣) قواعد الأحكام؛ للعز ابن عبد السلام (١/ ٢٤).

(٤) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية؛ للطاهر بن عاشور (٢١٨).

(٥) المرجع نفسه.

(٦) المرجع نفسه.

والمفتي المتحقق بالفقه هو من يرعى هذه المراتب في فتاويه، فعند المزاحمة والمشاحَّة يقدم الفرض على النفل في الفعل، ويقدم المحرَّم على المكروه في الترك، ولو تساويا في الصورة الظاهرة، واعتبر ذلك في المال يدفعه الرجل في الزكاة والصدقة المستحبة، فإنَّ درهمَ النفل مساوٍ لدرهم الزكاة، ومع هذا فإنَّ درهم الزكاة أفضل وأولى(١)، وهكذا يتحرى الفقيه في فتاويه تحصيلَ المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها قدر الإمكان، ويتتبع خير الخيرين فيبدأ بالأمر به، وشرَّ الشرين فيبدأ بالنهي عنه، وبتضييع هذا الأصل العظيم حصلَ ما حصل في هذا العصر ـ وما قبله ـ من تنكُّب طريق الوسط والاعتدال، وظهور طائفتي التشدد والتساهل.

إنَّ المنهج الوسطي منهجٌ واقعي، تُشيَّدُ فتاويه على وقائع محسوسة، لا خيالات وأوهام، بخلاف من ينحو منحى التشدُّد أو التساهل، فإنَّ هذين كثيراً ما تُبتَنَى أحكامهما على خيالاتٍ لا حقيقةَ لها، فالنهج الوسَطي في سد الذرائع ـ مثلاً ـ أن تكون الذريعة مفضيةً إلى المفسدة إفضاءً قريباً، وتكون المفسدة راجحةً غالبة، بخلاف من يتشدَّد فيمنع الوسائل المفضية إلى بعض المفاسد إفضاءً بعيداً، أو تكون تلك المفاسد مغمورةً بمصالح أعظم منها.

ومما ينبني على ما تقدم؛ أنَّ من أسباب الجنوح عن النهج الوسطي، تشدُّداً أو تساهلاً، التقصير في النظر في واقع المستفتي، والتساهل في درسِ بساط الحال للواقعة، فيقع أن تُبنى الفتاوي على خيالٍ متوهَّم، وكثيراً ما يقع هذا الخطأ في الأحكام المصلحية؛ كالتي تبنى على أصل المصالح المرسلة، أو المسائل التي تتزاحم فيها المصالح، فلا ينتبه المفتي إلى تحقيق المناط الخاص في الواقعة.

مثال ذلك: أنَّ الفقهاء قد قرروا أنَّ للدولة الإسلامية فرض الضرائب على أغنياء البلد، إذا لم تنتظم أحوال الدولة إلا بذلك، ومنهم الغزالي، فقد قال: «الذي نراه جواز ذلك عند ظهور المصلحة»(٢)، ثم إنَّه استدرك قائلاً: «وإنما النظر في بيان وجه المصلحة»، واستطرد مبيناً وجه الاستدراك، فقال: «توظيف الخراج في عصرنا هذا، وكل عصرٍ هذا مزاجه ومنهاجه؛ ظلمٌ محضٌ، لا رخصةَ فيه، فإنَّ آحاد الجند لو استوفيَت جِراياتهم، ووزعت على الكافة؛ لكفاهم برهةً من الدهر، وقدراً صالحاً من

---

(١) مع ما هو متقرر من وجوب الزكاة، دون الصدقة المستحبة، انظر: قواعد الأحكام؛ للعز ابن عبد السلام (١/ ٢٤).

(٢) شفاء الغليل (١١٢، ١١٣).

الوقت، وقد تشمَّخوا بتنعمهم وترفههم في العيش، وتبذيرهم في إفاضة الأموال على العمارات ووجوه التجمل على سنن الأكاسرة، فكيف نقدِّر احتياجهم إلى توظيف خراجٍ لإمدادهم وإرفاقهم، وكافةُ أغنياء الدهر فقراء بالإضافة إليهم؟»[١]. هكذا يحرر أبو حامد الفرق بين الحكم المصلحي من حيث هو، وبين تنزيله على واقعٍ معين، فليس يلزم ـ عنده ـ من صحة الحكم نظرياً، صحة تنزيله على كل واقعةٍ، ولهذا يمضي ليبين أنه إذا اختلف الواقع الذي يبحث فيه، وتوفرت شروط هذا الحكم في نظر المجتهد، بتحقق المصلحة، وانتفاء المآلات الناقضة له[٢]، فالحكم يختلف إذَن، وفي ذلك يقول الغزالي: «فأما لو قدرنا إماماً مطاعاً، مفتقراً إلى تكثير الجنود، لسد الثغور، وحماية الملك بعد اتساع رقعته، وانبساط خطته، وخلا بيت المال عن المال، وأُرهقت حاجات الجند إلى ما يكفيهم، وخلت عن مقدار كفايتهم أيديهم، فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال، إلى أن يظهر مالٌ في بيت المال»[٣].

ولهذا قال الشاطبي: «وهذه المسألة نص عليها الغزالي في مواضع من كتبه، وتلاه في تصحيحها ابن العربي في أحكام القرآن له، وشرط جواز ذلك كله عندهم؛ عدالة الإمام، وإيقاع التصرف في أخذ المال وإعطائه على الوجه المشروع»[٤].اهـ.

وكذلك في مسائل الاحتياط، فإنَّ مقتضى الوسطية التي أمرنا بها، أن نحتاط في درء المفاسد فيما يحسن فيه الاحتياط، أما إذا ترتب على ذلك مفسدة راجحة فليس يحسن الاحتياطُ إذَن، مثاله قول بعض الفقهاء في بعض مسائل الطلاق المشتبه فيه: «والاحتياط التزام الطلاق»، قال الشيخ عبد الرحمٰن السعدي: «فيه نظرٌ ظاهرٌ، فإنَّ الاحتياط يحسن في توقي المشتبهات، إذا لم تدخل العبد في محذور شرعي، فإذا أدخلته فيه؛ فترك الاحتياط هو المتعين، وذلك أنَّ الطلاق أبغض الحلال إلى الله، لما فيه من كثيرٍ من المفاسد، وزوال كثيرٍ من المصالح، فمتى قلنا: الاحتياط التزام الطلاق؛ وقعنا في المحاذير، ونحن معنا الأصل وهو العصمة، فإن الأصل بقاء النكاح حتى يُجزَمَ بزواله، فتمسكنا بهذا الأصل أولى بنا من تركه تمسكاً بالاحتياط، ونظير ذلك: أنَّ من عنده مالٌ مشتبهٌ، وعليه دينٌ، أو واجباتٌ مالية، لا يمكن أداؤها

(١) المرجع السابق (١١٣).
(٢) في الاجتهاد التنزيلي؛ د. بشير بن مولود (١٣٧، ١٣٨).
(٣) شفاء الغليل (١١٣).
(٤) الاعتصام (٣/ ١٢٣).

إلا بذلك المال المشتبه، فليس له أن يقول: أنا أحتاط، وأترك هذا المال المشتبه، فيترتب عليه ترك واجبٍ محقق»[١].اهـ.

كما أنه في باب المصالح المرسلة، تُتَحَرَّى المصلحةُ الراجحة، المناسبة لأصول الشرع، بخلاف المتساهلين، الذين يبتغون جلب المصالح الملغاة، أو المصالح الغريبة عن أصول الشريعة.

ج ـ الموازنة بين العزائم والرخص:

الأصل في أحكام الدين العزائم، فتكون الفتيا بالعزيمة أولاً، ما لم يكن في الواقعة منفذٌ للترخص، فتُعمَل الرخصة إذَنْ، وقد شرَعَ الله الرخص، وهو «يحب أن تؤتى رخصُه، كما يحب أن تؤتى عزائمه»[٢]، فإعمال الرخص في محالِّها مقصودٌ شرعاً، كما أنَّ التزام جادة العزيمة لمن لم يأتِ بسبب الترخيص، مقصودٌ أيضاً.

فالغلو بحملِ الناس على العزائم بإطلاق، لا يقلُّ سوءاً عن مذاهب التحلل وتتبع الرخص على الدوام، إذ كلاهما مضادَّةٌ لمقصود الشارع، ومراغمةٌ لما جاء به الرسول ﷺ، فالأول فيه مشابهةٌ لغلاة المتصوفة، الذين يمنعون أصحابهم عن الرخص المشروعة، قال الشاطبي عن بعض هؤلاء: «ومِن ذلك أنهم يبنون طريقهم على اجتناب الرخص جملةً، حتى إن شيخهم الذي مهَدَ لهم الطريقة؛ أبا القاسم القشيري قال في باب وصية المريدين من رسالته: إن اختلف على المريد فتاوي الفقهاء؛ يأخذ بالأحوط، ويقصد أبداً الخروج عن الخلاف، فإن الرخص في الشريعة للمستضعفين وأصحاب الحوائج والأشغال، وهؤلاء الطائفة ـ يعنى: الصوفية ـ ليس لهم شغلٌ سوى القيام بحقه سبحانه، ولهذا قيل: إذا انحط الفقير عن درجة الحقيقة إلى رخصة الشريعة، فقد فسخ عقده، ونقض عهده فيما بينه وبين الله، فهذا الكلام ظاهرٌ في أنه ليس من شأنهم الترخص في مواطن الترخص المشروع، وهو ما كان عليه رسول الله ﷺ والسلف الصالح، من الصحابة والتابعين. . .، وظاهره أنه بدعة استحسنوها، قمعاً للنفس عن الاسترسال في الميل إلى الراحة، وإيثاراً إلى ما يبنى عليه من المجاهدة»[٣]. فإن قالوا: إنَّ الأخذ بالرخص المشروعة فيه متابعةٌ للهوى؛

---

(١) مجموع الفوائد (٨٨، ٨٩).

(٢) أخرجه ابن حبان برقم (٣٥٤) (٢/ ٦٩)، وبنحوه أخرجه البيهقي برقم (٥١٩٩) (٣/ ١٤٠)، قال الهيثمي: «رجاله رجال الصحيح».اهـ [المجمع (٣/ ١٦٢)].

(٣) الموافقات؛ للشاطبي (١/ ٣٤٤).

لأنَّ النفوس جُبلت على الميل إلى الترخص، فالجواب: «أنَّ مراسمَ الشريعة إن كانت مخالفةً للهوى، فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم، والهوى ليس بمذمومٍ، إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة، وليس كلامنا فيه، فإن كان موافقاً فليس بمذمومٍ، ومسألتنا من هذا، فإنه إذا نصَبَ لنا الشرعُ سبباً لرخصة، وغلب على الظن ذلك، فأعملنا مقتضاه، وعملنا بالرخصة، فأين اتباع الهوى في هذا، وكما أن اتباع الرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي، كذلك اتباع التشديدات، وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخروج عن مقتضى الأمر والنهي، وليس أحدهما بأولى من الآخر، والمتبع للأسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء، فإن كانت غلبة الظن في العزائم معتبرة، كذلك في الرخص، وليس أحدهما أحرى من الآخر، ومن فرق بينهما فقد خالف الإجماع»[١].

واعتبر ذلك في مسألة الجمع بين الصلوات المفروضة، فإنَّ الفتيا بمنع الجمع بين الصلوات لمن يستحقه؛ كالمريض والمسافر، يترتب عليها من الحرج، ما يؤدي إلى مفاسد ومضارّ، لا تقلُّ عن تلك التي تترتب على الفتيا باستباحة الجمع لأدنى عارض، بحيث تُجعَل أوقات الصلوات الخمس، المعلوم تحديدها من الدين بالضرورة، ثلاثة أوقات[٢].

هذا فيما يتعلق بالرخص الثابتة بالنص، وأما رخص المذاهب الاجتهادية[٣]، التي تقع في حيز الخلاف المقبول أحياناً، وفي حيز الشذوذ أحياناً أخرى، فإن تتبعها مناقضٌ للمنهج الوسَطي، الذي أُمرنا باتباعه، وارتسَمَه الأئمة الثقات، وسارَ عليه فقهاء الأمة الأمناء.

على أنَّه لا ينبغي التشديد في قضيةِ ثنائية الرخص والعزائم، بحيث نُقسِّم الأمة إلى قسمين: مترخصين، وآخرين متشددين، ونعقِد بينهما ألوية النزاع والاحتراب، بل يجب القول بأنَّ الوسَطية المنشودة، ليست بذلك الضيق، بحيث لا تتسع إلا للواحد من الفقهاء إثر الآخر، بل إنَّ سبيل الحق مهيَعٌ لاحبٌ، يمكن أن يمتدَّ ليشمَلَ كلَّ محكِّمٍ للكتاب والسنة، معتقدٍ بهما الصوابية والمرجعية المطلقة، ولو مالَ بعضَ الميلِ إلى الترخيص أو التشديد غير المتكلفين، ويبقى بعدئذٍ مجالٌ رحبٌ لاختلاف

---

(١) المرجع السابق.
(٢) انظر: مجلة المنار، المجلد (٢٨) (٦/ ٤٢٣).
(٣) انظر للفائدة؛ التفريق بين الرخص النصية والاجتهادية: المرجع السابق.

النظر في تقدير الأحوال المتباينة، فهذا ينزع إلى بعض الترخيص لما يراه من غربة الدين، وضعف التزام الناس بالحق، وذاك يستمسك بأصل العزائم، للسبب ذاتِه[١]، وكلُّهم راجعٌ إلى أصلٍ في الشرع مُحْكَمٍ.

إنَّه بغير هذه السعة والرحابة، في قبول منازع الاجتهاد، والعذر في اختلاف وجهات الرأي في مسرح النظر الفقهي، لن يبقى لنا ممن ينطبق عليه معيار الحق والصواب إلا أقلُّ القليل، وقد عُلم من أدلة الشرع، وتصرُّف الرعيل الأول في مسائل الاجتهاد، أنَّ هذه الشريعة المباركة، أوسع من أن تضيق بالمجتهدين، أو أن تُحرِّج على المتخالفين، من ذوي النظر المعتبر، فيما يقبل الاختلاف، وتتفاوت فيه الآراء.

وها هنا مسألةٌ هي من الأهمية بمكان، وهي أنَّه ربما اختلفت الفتيا ـ تسهيلاً وتشديداً ـ بحسب اختلاف موقع المفتي، فليس أفراد المفتين الذين يتصدَّون لفتيا آحاد الناس، ليسو في النظر كمقام المتولين للفتيا العامة، من القائمين على مؤسسة الفتيا في الدولة الإسلامية، ذلك أنه يسَع أولئك الأفراد، ما لا يسع المفتي العام، فإنَّ هذا الأخير يَعتَبِر في فتياه عمومَ الأحوال في الأمة، أو عموم الأحوال في المجتمع الذي يفتي له وفيه، ثم إنه يُبتَنَى على فتياه من الأنظمة والتراتيب، ما لا يكون لفتاوي الأفراد، كما أنه يتجه خطابُه إلى من لا يتجه إليه خطاب أولئك، ويقع لفتياه من المآلات ما لا يقع لفتيا الأفراد، فلا غرو أنْ يوجد في المفتين الأفراد من يتوسَّع في الفتيا، ويستبيح للمستفتين ما لا يسوغ للمفتي العام الترخيص فيه.

ومما يفيد إيرادُه هنا ما ذكره الشيخ محمد رشيد رضا، في معرض رثائه لمفتي بيروت في عصره؛ الشيخ مصطفى نجا، الذي عُرف بأخذه بالعزائم، بلا هوادة ولا مداراة، وعدم الجنوح إلى الرخص إلا في نطاقٍ ضيق، وهذا مما يخالف ما سار عليه الشيخ رشيد نفسه، الذي كان متوسعاً في الإفتاء بالرخص عندما يلوح له الدليل، ومع ذلك فقد أثنى عليه، ثم قال مبيناً وجه العذر له في أخذه بالشدة: «وكنتُ من جهتي أعذره في تشديده التقليدي، فيما يقوم الدليل من الكتاب والسنة، أو قواعد الأصول على الرخصة أو السعة فيه، وأرى أنَّ من مصلحة الشعب أن يوجد فيه مثله، في الورع والتقوى، والنفور من اللهو واللعب ولو مباحاً، تجاه ما يوجد فيه من الفساق والميَّالين إلى الإباحة المطلقة، ومن القدوة السوأى في بعض

---

(١) انظر: مجموع الفوائد؛ لابن سعدي (٩٦، ٩٧).

الذين يُعَدُّون من علماء الدين، **وأرى أنَّ الاعتدال في الإرشاد بوضع كلٍّ من العزائم والرخص في مواضعها، لا يظهر أنَّه اعتدالٌ بين طرفين؛ إلا إذا وجد من يقفون في كل طرفٍ منهما موقفاً ظاهراً**»[1]. اهـ.

فهذا الشيخ رشيد رضا يقرر العذر لمن خالفه فيما ينهجه من الميل إلى بعض المسامحة في الأحكام، بل يرى أنَّ وجود هذا الضرب من أهل الفتيا، على رأس المؤسسات الإفتائية، هو الأوفق والأحسن للأمة، ما دام يوجد فيها مِن أرباب الفساد، مَن لا يندفع فسادُه إلا بذلك، فهذا بابٌ من الاحتسابِ دقيقٌ، ربما يغيب عن بعض متقلِّدي الفقه، وقد قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠].

وإذا كانت العبارة السيارة التي أطلقها معمَر بن راشد صحيحةٌ، وهي قوله: «إنما العلم أن تسمع بالرخصة من ثقة وأما التشديد فيحسنه كل أحد»[2]، فإنَّ العزيمة هي الأخرى مقبولةٌ أيضاً، إذا كانت من العالم الثقة.

وبالجملة فإنَّ ثمة متسعاً للخلاف في رعاية جانب الرخصة والعزيمة، فمن أفتى بعض المرات بالترخص، أو أفتى بالعزائم، وخالفناه في قوله، فلا ينبغي أن نقدح في أصلِ فقهه وعلمه، فضلاً عن القدح في ديانتِه وورعِه، فإن الخلاف في تحقيق المناط أهون من الخلاف في أصل القاعدة.

وليس ثمَّ ما يمنع بعدُ من التحذير من زلة العالم، مع حفظ حقه، كما قال الأوزاعي: «يُجتنَب ـ أو يُترك ـ من قول أهل العراق خمسٌ، ومن قول أهل الحجاز خمسٌ: من قول أهل العراق شرب المسكر، والأكل عند الفجر في رمضان، ولا جمعة إلا في سبعة أمصار، وتأخير صلاة العصر، حتى يكون ظلُّ كل شيءٍ أربعة أمثاله، والفرار يوم الزحف. ومن قول أهل الحجاز: استماع الملاهي، والجمع بين

---

(١) مجلة المنار، المجلد (٣٢) (٤/ ٣١٩).

(٢) الأثر أخرجه ابن عبد البر بإسناده في الاستذكار (٨/ ٢٧٥)، وتنسب هذه المقولة إلى سفيان الثوري أيضاً، وهي عنه أشهر، والظاهر أن سفيان سمعها من معمر، فمرةً يرويها سفيان عن شيخه معمر، ومرةً يقفها على نفسه، انظر: فتاوى ابن الصلاح (١/ ٤٧)، آداب الفتوى؛ للنووي (٣٨)، صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٣٢).

الصلاتين من غير عذر، والمتعة بالنساء، والدرهم بالدرهمين، والدينار بالدينارين، يداً بيد، وإتيان النساء في أدبارهن»[١].

د ـ ردُّ المتشابه إلى المحكَم:

إنَّ من أهم مثارات النزاع بين الفقهاء ظاهرة التشابه في النصوص[٢]، فإنَّ مناط اختلافهم راجعٌ ـ غالباً ـ إلى عدم الوضوح في الدليل بالنسبة إلى الواحدِ منهم، وهذه هي خاصية المتشابه في الشريعة[٣]، وهذا بطبيعة الحال يختلف من عالم إلى آخر، ولهذا قال ﷺ في المشتبهات: «**لا يعلمهنَّ كثيرٌ من الناس**»[٤]، «فدلَّ علىٰ أنَّ من الناس من يعلمها، وإنما هي مشتبهةٌ على من لم يعلمها، وليست مشتبهةً في نفس الأمر»[٥].

وللناس تجاه المتشابه موقفان، فأما أهل الأهواء فيحكمون بالمتشابه على المحكم، ولهم في ردِّ أدلة الشريعة طريقان[٦]:

أولهما: ردُّ السنن الثابتة عن النبي ﷺ بالمتشابه من القرآن والسنة.

ثانيهما: جعل المحكم متشابهاً؛ ليعطلوا دلالته.

وأما الراسخون في العلم فيعملون بما استبانَ لهم، ويؤمنون بما تشابه عليهم، ويردُّون المتشابه إلى المحكم، «ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه ويبينه لهم، فتتفق دلالته مع دلالة المحكم، وتوافق النصوص بعضها بعضاً، ويصدق بعضها بعضاً، فإنها كلها من عند الله، وما كان من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تناقض، وإنما الاختلاف والتناقض فيما كان من عند غيره»[٧]، وهذه هي طريقة الصحابة والتابعين[٨].

قال تعالى حاكياً موقف الطائفتين: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ

---

(١) أخرجه الحاكم بإسناده في كتاب معرفة علوم الحديث (٨١، ٨٢)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط ثالثة، ١٤٠١هـ، وما بين القوسين من الأصل، فالشك منه.

(٢) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٣/ ٨٨)، والاعتصام؛ له (٤/ ٢٣٣).

(٣) انظر: المرجع نفسه.

(٤) تقدم تخريجه، انظر: ص(٦٣٥).

(٥) جامع العلوم والحكم؛ لابن رجب (٦٥).

(٦) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٢/ ٢٩٤).

(٧) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٢/ ٢٩٤)

(٨) انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٧/ ٣٨٦).

تَأْوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران: ٧].

وليس كلُّ محتجٍّ بالمتشابه قاصداً لذلك، ولا معانداً للحق، بل ربما ظنَّ أنَّه ناصرٌ للحق، داعٍ إليه، لكنه لقصور علمه، أو لتقصيره في البحث وقع له الاشتباه.

يبين ذلك أنَّ الخوارج احتجوا بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِۖ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وأجرَوا الآية على ظاهرها، وهو ـ كما يقرر الشاطبي ـ معنىً «صحيح على الجملة، وأما على التفصيل فمحتاجٌ إلى البيان، وهو ما تقدم ذكره لابن عباس[1] رضي الله عنهما»[2]؛ لأنه بيّن أن الحكم لله تارةً بغير تحكيم، وبالتحكيم تارةً أخرى؛ «لأنه إذا أمرنا بالتحكيم؛ فالحكم به حكمُ الله»[3]، إلى أن قال: «فتأملوا وجه اتباع المتشابهات، وكيف أدى إلى الضلال، والخروج عن الجماعة، ولذلك قال رسول الله ﷺ: «**فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه؛ فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم**»[4]»[5].

هـ ـ الموازنة بين الغيرة على الحق، والرحمة للخلق:

إنَّ الملاحَظ على بعض المشتغلين بعلوم الشريعة، الاسترسال مع رغبات النفوس في الإلزام بما يراه المرءُ حقاً، وكثيراً ما يكون ذلك في المسائل الاجتهادية، التي تقبل النظر والاجتهاد، وليس فيها مَدرَكٌ يصح القطع به في محلِّ النزاع، بل هي ظنونٌ مُقَابَلَةٌ بظنون، وغايةُ ما مع الواحد منهم المأخذُ الذي يستحقُّ أن يُحترمَ، كما يُحترم ما يخالفها في المذاهب الأُخَر سواءً بسواء[6].

وغالباً ما يكون الباعث لهؤلاء على التشدُّد فيما يرونه صواباً، أنَّهم يكونون مدفوعين بباعث الغيرة على جناب الشرع، والغضب لانتهاك ما يرونه من حِمَى الدين، والرغبة العارمة في تمسيك الناس بالدين بقوة، استناداً إلى قول الله ﷻ: ﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ﴾ [الأعراف: ١٧١][7] الآية، وقوله تعالى: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ

---

(١) أي: في قصة مناظرته للخوارج، وقد أوردها الشاطبي قبل ذلك.

(٢) الاعتصام (٤/ ٢٣٤). (٣) المرجع نفسه.

(٤) أخرجه البخاري برقم (٤٢٧٣) (٤/ ١٦٥٥)، ومسلم برقم (٢٦٦٥) (٤/ ٢٠٥٣)، من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

(٥) الاعتصام؛ للشاطبي (٤/ ٢٣٤).

(٦) انظر للفائدة: مجلة المنار، المجلد (٢٦) (٦/ ٤٤٢).

(٧) والبقرة (٦٣) و(٩٣).

قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: ١٤٥] الآية، وقوله سبحانه: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: ١٢] الآية.

ولا شكَّ في نُبْلِ هذا المقصد، وجليلِ عائدتِه في صيانةِ جناب الشريعة، وبقاء هيبتها في النفوس، غيرَ أنه يجب أن يُضبط بأصول الشرع وقواعده القارَّة، بحيث لا يعود بالنقض على رباط الأخوَّة الإسلامية، ولا يخدش في بنيان الوحدة الدينية، فإنَّ النصوص الآمرة بالاتفاق والاعتصام، ونبذ الاختلاف والافتراق، أكثر من أن تُحصَر، وأجل من أن تحصى وتذكر، لا سيما بين أهل العلم، الذين هم الأسوة لسائر الأمة، فليُبَيَّن الخطأ إذَن، وليُرَدَّ على قائله بالبرهان، دون المجاوزة إلى ما وراء ذلك من التشهير والتحقير.

إنَّ من المزري حقاً أن تستباح أعراض العلماء في مسائلِ اجتهادية، فهذا يرعى الأصل، وذاك يرعى الحال العارضة، وكلاهما للنصوص معظِّمٌ، ولها مُذْعِنٌ، ولكن اختلفَ المأخَذُ والمَنْزَع، وكلُّهم للحقِّ مُلتَمِسٌ مُتَحَرٍّ، فَتَنبسِط الألسنةُ فيهم بالعيبِ والذَّام، بحجة الغيرة على الدين والشريعة. إنَّ هذا الولَع بعقد الخصومات، وتسويد الردود الفظَّة، في مسائل الاجتهاد، ليس مما يقيم ديناً، ولا يصلح أمةً، ولا يشيد عمراناً.

إنَّ شريعة محمدٍ ﷺ أنفَى الشرائع للاضطراب بين أهلها، لِما جاء في محكماتِ نصوصها من لزوم الاجتماع والائتلاف، وحرمة الافتراق والاختلاف في الدين، مما هو معلومٌ مشهور، ومما يتعلق بهذا الأصل في موضوعنا هذا، أنَّ الأصل في المسائل الاجتهادية، التي يقع فيها الاختلاف بين أهل العلم، أن تُبحَث مع المخالف على جهةِ النصيحة والبيان، مع رعاية أدب الخلاف العلمي، وألَّا يُثَرَّبَ على المخطئ، بل يبين الحق في المسألة بدليلها، دون الغضِّ من شأنِ القائل، فضلاً عن التشهير به في المجالس والكتب.

ولما تكلَّمَ الإمام الآجُرِّي عن ذمِّ الجدال والمِرَاء في القرآن، أورَد على كلامِه إيراداً مُلَخَّصُه: «فإن قال قائل: فإنَّا قد نرى الفقهاء يتناظرون في الفقه، فيقول أحدهم: قال الله ﷻ: كذا، وقال النبي ﷺ: كذا وكذا، فهل يكون هذا من المراء؟ قيل: معاذ الله، ليس هذا مراء، ولكن الفقيه ربما ناظَرَه الرجل في مسألة، فيقول له ـ على جهة البيان والنصيحة ـ: حُجَّتُنا فيه: قال الله ﷻ: كذا، وقال النبي ﷺ: كذا، على جهة النصيحة والبيان، لا على جهة المماراة، فمن كان هكذا، ولم يُرِد المغالبة، ولا أن يُخَطِّئَ خصمه، ويستظهر عليه؛ سُلِّمَ وقُبِلَ إن

شاءَ الله تعالى»[(١)]. اهـ.

وقد تكلم أبو إسحاق الشاطبي في كتاب الاجتهاد من الموافقات، عن مسائل الاشتباه، وعن الذين يتوهمون في أنفسهم الاجتهاد، أو يَظُنُّ الناس فيهم ذلك، والحال أنهم قاصرون عن نَولِ هذه المرتبة، متبعون للمتشابه، فيقع منهم القول الذي هو زيغٌ وضلالٌ[(٢)]. ومع هذا فإنه لما بحَثَ مسألة المفاضلة بين تعيينهم بالرد، وكشْف أعيانهم للناس، وبين الستر عليهم، وعدم الكشف عنهم، قرر أن الأولى عدم التعيين «ليكون ستراً على الأمة، كما سُترت عليهم قبائحهم، فلم يُفضحوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العام، وأُمرنا بالستر على المذنبين، ما لم يبدِ لنا صفحةَ الخلاف، ليس كما ذُكر عن بني إسرائيل، أنهم كانوا إذا أذنب أحدهم ذنباً أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة، وكذلك في شأنِ قرابينهم، فإنهم كانوا إذا قربوها أَكَلَت النارُ المقبولَ منها، وتركت غير المقبول، وفي ذلك افتضاح المذنب، إلى ما أشبه ذلك، فكثيرٌ من هذه الأشياء خُصَّت بها هذه الأمة، وقد قالت طائفةٌ: إن من الحكمة في تأخير هذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبهم مستورةً عن غيرهم، فلا يُطَّلَع عليها، كما اطلعوا هم على ذنوب غيرهم ممن سلف»[(٣)]، ويمضي أبو إسحاق في بيان الحكمة من الأمر بالستر، فيقول: «وللستر حكمة أيضاً، وهي: أنها لو أُظهرت، مع أن أصحابها من الأمة، لكان في ذلك داع إلى الفرقة والوحشة، وعدم الألفة التي أمر الله بها ورسوله، حيث قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال: ١]، وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ۝٣٢﴾ [الروم: ٣١ ـ ٣٢]. . . ، إلى أن قال: «والشريعة طافحةٌ بهذا المعنى. . . ، فإذا كان من مقتضى العادة؛ أنَّ التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك الموالفة، لزم من ذلك أن يكون منهياً عنه، إلا أن تكون البدعةُ فاحشةً جداً؛ كبدعة الخوارج، فلا إشكال في جواز إبدائها، وتعيين أهلها، كما عين رسول الله ﷺ الخوارج، وذكرهم بعلامتهم، حتى يُعرَفوا ويحذر منهم، ويُلحق بذلك ما هو مثله في الشناعة، أو قريب منه بحسب نظر المجتهد، وما سوى ذلك

---

(١) الشريعة؛ للإمام أبي بكر محمد بن الحسين الآجري (٧١)، بتحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط أولى، ١٣٦٩هـ.

(٢) الموافقات (٤/ ١٧٤).

(٣) المرجع نفسه (٤/ ١٨١).

فالسكوت عن تعيينه أولى»[١].

ثم أورد الشاطبي قصةً وقعت بين سلمان وحذيفة رضي الله عنهما، وهي ما رواه عمرو بن أبي قرة قال: كان حذيفة بالمدائن، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله ﷺ لأناسٍ من أصحابه في الغضب، فينطلق ناسٌ ممن سمع ذلك من حذيفة، فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة، فيقول سلمان: حذيفةُ أعلم بما يقول، فيرجعون إلى حذيفة، فيقولون له: قد ذكرنا قولك لسلمان، فما صدقك ولا كذبك، فأتى حذيفة سلمان وهو في مبقلة[٢]، فقال: يا سلمان، ما يمنعك أن تصدقني بما سمعت من رسول الله ﷺ؟ فقال سلمان: إن رسول الله ﷺ كان يغضب، فيقول في الغضب لناسٍ من أصحابه، ويرضى فيقول في الرضا لناسٍ من أصحابه، أما تنتهي حتى تورث رجالاً حبَّ رجال، ورجالاً بغض رجال، وحتى توقع اختلافاً وفرقةً، ولقد علمت أن رسول الله ﷺ خطب فقال: «**أيما رجلٍ من أمتي سببته سبةً، أو لعنته لعنةً في غضبي، فإنما أنا من ولد آدم، أغضب كما يغضبون، وإنما بعثني رحمةً للعالمين، فاجعلها عليهم صلاةً يوم القيامة**»، والله لتنتهين أو لأكتبنَّ إلى عمر[٣] قال الشاطبي: «فهذا من سلمان حسنٌ من النظر، فهو جارٍ في مسألتنا»[٤].

ثم أورد الشاطبي على قوله إيراداً، وهو أنَّ البدعَ مأمورٌ باجتنابها، واجتناب أهلها، والتحذير منهم، وتقبيح ما هم عليه، فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غير جائز؟

يجيب الشاطبي بـأنَّ النبي ﷺ نَبَّه في الجملة عليهم، إلا القليل منهم كالخوارج، ونبه على البدع من غير تفصيل، وأن الأمة ستفترق على تلك العدة المذكورة، وأشار إلى صفاتٍ عامة فيهم وخاصة، ولم يصرح بالتعيين غالباً تصريحاً لقطع العذر، ولا ذكر فيهم علامةً قاطعةً لا تلتبس، فنحن أولى بذلك معشر الأمة[٥].

فإذا كان هذا منه في أهل البدع، فما الظنُّ بمن هم أسمى وأعلى، من علماء الأمة وهُداتها، ممن شأنُه الوقوع في الخطأ بعد الخطأ، لا ريب أنَّ مثل هذا أولى بالعذر، وأحرى بأن يُستر عليه، فلا يُعيَّن بالرد، وإنما يكون البيان للحق بالدليل،

---

(١) المرجع نفسه (٤/ ١٨٢) باختصار يسير.
(٢) مبقلة: أرض ذات بقل وعشب.
(٣) أخرجه أبو داود بهذا اللفظ برقم (٤٦٥٩) (٤/ ٢١٥)، وأصله في صحيح البخاري برقم (٦٠٠٠) (٥/ ٢٣٣٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ومسلم برقم (٢٦٠٠) (٤/ ٢٠٠٧)، من حديث عائشة، وأبي هريرة رضي الله عنهما.
(٤) الموافقات (٤/ ١٨٥).
(٥) الموافقات (٤/ ١٨٣)، بتصرف يسير.

دون التعرض لشخصه ومقامه، وقد قال الإمام مالك: بلغني عن القاسم بن محمد كلمةً أعجبتني، وذاكَ أنه قال: «من الرجالِ رجالٌ لا تُذكَر عيوبُهم»[١].

وبالجملة فإنَّ التشنيع على المخالف في الاجتهاديات، وجعل هذه المسائل شعاراً يُعقد عليها الولاء والبراء، لهو مخالفةٌ للعدل الذي أُمرنا به، ومجانفةٌ لسبيل أهل العلم الراسخين، وما زال الناس يختلفون، فهذا يشدد، وهذا يسهِّل، وقد روي عن وهب بن منبه أنه قال لطاوس: «يا أبا عبد الرحمٰن؛ ضيَّقتَ جداً»، فقال طاوس: «وأنت اتسعتَ جداً»[٢].



---

(١) تاريخ أبي زرعة (١٩٣).

(٢) أخرجه أبو بكر المرُّوذِيُّ بإسناده في أخبار الشيوخ وأخلاقهم (١٣٩).



الباب الثالث

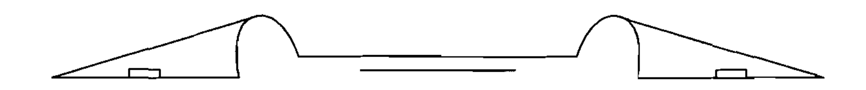
وسائل الفتيا المعاصرة

الفصل الأول: حكم الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.

الفصل الثاني: واقع الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.

الفصل الثالث: مستقبل الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.





تمهيد
مفهوم «وسائل الفتيا المعاصرة»

الوسائل في لسان العرب: جمع وسيلة، على وزن فَعِيْلَة، وقد تجيء فَعِيلة بمعنى الآلة ـ كما هنا ـ، فالوسيلةُ اسمٌ لما يُتَوَسَّل به، كما أنَّ الذريعة اسمٌ لما يُتَذرَّع به كذلك[(١)].

والوسيلةُ: القُرْبَةُ، ووَسَلَ فلانٌ إلى الله وسيلةً؛ إذا عَمِلَ عملاً تقرَّبَ به إليه[(٢)].

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِى سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المائدة: ٣٥]، قال الطبري: «يقول: واطلبوا القربة إليه بالعمل بما يرضيه، والوسيلةُ: هي الفعيلة، من قول القائل: توسَّلتُ إلى فلانٍ بكذا، بمعنى تقربتُ إليه، ومنه قول عنترة:

إنَّ الرجالَ لهم إليكِ وسيلةٌ ... إنْ يأخذوكِ تَكَحَّلِي وتَخَضَّبِي

يعني بالوسيلة: القربة»[(٣)].اهـ.

وجملةُ القول: أنَّ الوسيلة في أصل الوضع اللغوي: هي كلُّ ما يُتَوصَّل به إلى الغرض، أو بمعنىً آخر: «كلُّ أمرٍ يُتَوصَّل به إلى أمرٍ آخر، سواءٌ كان ذلك الأمر حسياً أو معنوياً، وسواءٌ كان مشروعاً أو غير مشروع»[(٤)].

وفي الاصطلاح الشرعي: تطلق الوسيلة[(٥)] على معنيين، عامٍّ وخاص[(٦)]:

---

(١) قواعد الوسائل؛ د. مصطفى مخدوم (٤١).

(٢) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (وسل) (١١/ ٧٢٤)، القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (وسل) (١٣٧٩).

(٣) جامع البيان (٦/ ٢٢٦).

(٤) قواعد الوسائل؛ د. مصطفى مخدوم (٤١).

(٥) يقسم الفقهاء موارد الأحكام إلى قسمين: مقاصد ووسائل، فالمقاصد: هي المتضمِّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، والوسائل: هي الطرق المفضية إليها، ويجعلون حكمها حكمَ ما أفضت إليه من تحريم أو تحليلٍ، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، انظر: الذخيرة؛ للقرافي (١/ ١٥٣).

(٦) المرجع السابق (٤٧ ـ ٦١).

أولاً: المعنى العام: إطلاقها بمعنى الأفعال التي يتوصل بها إلى تحقيق مقاصد الشريعة؛ كالجهاد مثلاً، فهو وسيلةٌ للحفاظ على الملة، قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة: ١٩٣].

ومن ثمَّ فَضَّل ابنُ دقيق العيد من فقهاء الشافعية الجهادَ على غيره من الأعمال التي هي وسائل، معلِّلاً بأنَّ «الجهاد وسيلةٌ إلى إعلان الإيمان ونشره، وإخمال الكفر ودحضِه، كانت فضيلة الجهاد بحسب فضيلة ذلك»(١)، وأقرَّه على هذا المعنى الحافظ ابن حجر(٢) ومحمد بن عبد الباقي الزرقاني المالكي(٣).

ثانياً: المعنى الخاص: وهي الأفعال التي لا تقصد لذاتها، لعدم تضمنها المصلحة والمفسدة، وعدم إفضائها إليها مباشرة، ولكنها تقصد للتوصل بها إلى أفعال أخرى، هي المتضمنة للمصلحة أو المفسدة، والمؤدية إليها، مثاله: السفر لأداء الحج، والسعي إلى الجهاد، والمشي إلى المساجد للصلاة، «فقطع المسافة في هذه الصور لا يقصد لذاته؛ أي: لمجرد قطع المسافة، وذلك لعدم تضمنه المصلحة في ذاته، ولكنه يقصد للتوصل به إلى العبادة المقصودة»(٤).

على أن مصطلح الوسيلة تدخله النسبية والاعتبارية، بمعنى أن الشيء يمكن أن يكون من المقاصد باعتبار، ومن الوسائل باعتبارٍ آخر(٥)، ومثالُ ذلك فيما نحن فيه؛ أنَّ وسائل الاتصال المعاصرة أضحت وسيلةً لنقل الفتاوي الشرعية، والفتيا نفسها وسيلةٌ من وسائل بيان الحق وتبليغه، وبهذا تكون الفتيا مقصِداً من جهة، ووسيلةً من جهةٍ أخرى.

وفي عصرنا الحاضر يطلق لفظ الوسائل على الأعيان والآلات التي تستخدم في الوصول إلى مقاصد متعددة؛ كوسائل الإعلام، ووسائل الطب(٦)، وهذا هو المقصود هنا؛ لأن البحث هنا في الأحكام المتعلقة بوسائل التبليغ للفتيا في العصر الحاضر؛ كالتلفاز، والإذاعة، والصحف، وهي من الكثرة والتطور بالمحل الذي لا يخفى، ففي كل يوم تشهد تطوراً جديداً.

---

(١) إحكام الأحكام (١/ ١٣٣).
(٢) فتح الباري (٦/ ٥).
(٣) شرح الزرقاني على الموطأ (٣/ ٤).
(٤) قواعد الوسائل؛ د. مصطفى مخدوم (٥٤).
(٥) المرجع السابق (٦٢)، ومثال ذلك أنَّهم ذكروا أنَّ المسابقة على الخيل والسهام ونحوها وسيلة للجهاد؛ لأنها تعين عليه، [حاشية البجيرمي (٤/ ٣١٠)].
(٦) المرجع السابق (٥٨).



الفصل الأول

حكم الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

المبحث الأول: حكم الإفتاء في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.

المبحث الثاني: حكم الاستفتاء عبر وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.





المبحث الأول

حكم الإفتاء(١) في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

المطلب الأول

حكم مشاركة المفتي في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

تمهيد: في ذكر أقسام وسائل الإعلام والاتصال من جهة حكمها الشرعي

تقدم أن الوسائل ينظر إليها من حيث حكمها؛ بحسب ما يترتب عليها من مصالح ومفاسد، فكلما كانت مصلحتُها غالبةً؛ كانت مطلوبةً، وكلما كانت مفسدتُها غالبةً؛ كانت محظورةً(٢)، وبما أن وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة ليست على وِزانٍ واحد من هذه الحيثية، بل هي أضربٌ شتى، فمنها ما تغلب مصلحته، ومنها ما تغلب عليه المفسدة، فيمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: الوسائل الملتزمة بأحكام الشريعة.

القسم الثاني: الوسائل غير الملتزمة بأحكام الشريعة.

والمقصود بالقسم الأول: هي تلك الوسائل الإعلامية، من تلفزةٍ وإذاعةٍ وصحافة، مما يُهدَف من ورائه إلى دعوة الناس إلى الإسلام، وبثِّ الوعي الديني بين المسلمين، أو المخصصة لبث البرامج المباحة، التي لا تتعارض مع أحكام الشريعة غالباً، وإن فُرضَ وقوعُ الخطأ في بعضِ برامجها لم يقدَح هذا في أصلِ التزامِها، لكونه مغموراً في بحرٍ من الصواب، ومطلوب الشارع من المكلَّفين السداد والمقاربة، لا العصمة المطلقة، فوقوع هذا النوع من الأخطاء لا أثَرَ له، لابتناء

---

(١) الفرقُ بين الفتيا والإفتاءِ كالفرقِ بين المفعولِ والفعل، فإنَّ الفتيا: هي مفعول المفتي، وأما الإفتاءُ: فهو فعلُه، وهنالك أيضاً: الاستفتاء؛ وهو فعلُ المستفتي، ولما كانت أحكامُ الفتيا تشمل فعلَ المفتي وفعلَ المستفتي؛ فقد عَقَدتُ هذا الفصلَ لبيانِ أحكام الفتيا بعامة، ثم قسَّمتُه إلى مبحثين، أولهما: لبيانِ حكمِ الإفتاء، وثانيهما: لبيانِ حكمُ الاستفتاء.

(٢) انظر: الفروق؛ للقرافي (٢/ ٣٣).

الحكمِ على الأعمِّ الأغلب، ولا عبرةَ بالشذوذ هنا[١].

هذا؛ ولما كان الإفتاء عن طريق الإذاعة والصحيفة ونحوهما ظاهر المشروعية، لحصول المصلحة منه دونما ترتُّبِ مفاسد تذكر؛ لم يكد المعاصرون يختلفون في مشروعيته من حيث هو، ولا أعلم ـ بعدَ البحث ـ قائلاً بالمنع منه أصلاً، وما يمكن أن يقع النزاعُ فيه منه؛ كالفتيا عبر المحطات الإذاعية المؤسسة أصالةً على غير هدي الشريعة، فهو ملحقٌ ببحث الفتيا عبر القنوات الفضائية غير الملتزمة كما سيأتي، والقول في هذه كالقول في تلك، فإفراد القول فيها إطالةٌ بغير طائل. ولهذا سيكون البحث عن حكم الإفتاء عن طريق القنوات الفضائية خاصة.

وبالقسم الثاني: الوسائل الإعلامية التي يغلب عليها بث البرامج المشتملة على المحرم؛ كالأغاني المحرمة، وظهور الكاسيات العاريات، والدعوة إلى البدع والشبهات.

وسيكون الحديث عن حكم المشاركة بالنسبة للمفتي، بحسب هذا التقسيم، وذلك فيما يأتي:

الفرع الأول: مشاركة المفتي في القنوات الفضائية الخالية من المحظور الشرعي غالباً

المسألة الأولى: أقوال المعاصرين في حكم مشاركة المفتي في القنوات الفضائية الخالية من المحظور الشرعي غالباً:

اختلف المعاصرون في حكم المشاركة بالنسبة للمفتي في هذا النوع من الوسائل، فمنهم من يمنع ويغلِّظ، ومنهم من يجيز ويضبط، ومنهم من وقف موقف المتحفِّظ، ويهمنا في سياق الخلاف القولان الأولان؛ لأنَّ الواقفة إنما توقفوا ـ فيما يظهر ـ لأجلِ تكافؤ أدلة الفريقين بالنسبة إليهم، وفيما يأتي بيان أدلة ذَينِك القولين:

(١) يتردد هذا المعنى في عبارات الفقهاء، في تناولهم للفروع الفقهية، ومن عباراتهم في هذا السياق: اليسير معفوٌّ عنه، العبرة بالغالب، لا عبرة بالنادر الشاذ، النادر لا حكم له، انظر نماذج تطبيقية في: بدائع الصنائع؛ للكاساني (١/ ١١٠)، حاشية ابن عابدين (١/ ٤٦٠)، أحكام القرآن؛ لابن العربي (٤/ ١٤٤)، مواهب الجليل؛ للحطاب (١/ ٥٩)، المجموع؛ للنووي (١/ ٢٩٠)، إعانة الطالبين؛ للدمياطي (٣/ ٣٥٥)، المبدع؛ لابن مفلح (٢/ ١٢١)، كشاف القناع؛ للبهوتي (٢/ ٨)، وانظر في تقرير هذه القاعدة والتفريع عليها: نظرية التقريب والتغليب؛ د. أحمد الريسوني.

القول الأول: المنع، وأدلة هذا القول راجعةٌ بحسب الاستقراء إلى أصلين:

الأصل الأول: ما تتضمنه تلك الوسائل من الأسباب المحرِّمَة في نظر هؤلاء، ويندرج تحت هذا الأصل أمورٌ، أهمها ما يأتي:

أ ـ الإحداثُ في الدين:

وخلاصة هذه الدعوى أنَّ ظهور المفتي في القنوات الفضائية لم يكن في العصور المتقدمة، فاتخاذها وسيلةً للدعوة ـ ومن جملتها الإفتاء ـ محدَثٌ في الدين، فيُنْتِجُ أنَّ هذه الوسيلة بدعة غير مشروعة[١]، ذلك أنَّ الله تعالى أتمَّ الدين، وأكمل النعمة، فلا بد أن تكون الدعوة إلى الله تعالى بما شرعه الله تعالى، وهي على قسمين:

القسم الأول: ما كان مشروعاً أصلاً ووصفاً، نحو طريقة النبي ﷺ والصحابة رضي الله عنهم في الدعوة إلى الله بالجهاد والكلام والكتابة والخطابة ونحوها.

القسم الثاني: ما كان أصله مشروعاً دون وصفه، أو ما كان من جنس المشروع ـ وإن لم يُنَصَّ عليه ـ، وذلك مثل تأليف الكتب والرسائل ونحوها.

أما ما لم يُنَصَّ عليه، ولم يكن من جنس المشروع؛ فهو بدعة[٢].

ولعل هذا القول يتعزز بقول بعض المعاصرين: إنَّ وسائل الدعوة إلى الله توقيفية[٣]، وإن لم يلتزم هؤلاء بتلك النتيجة، أي: أنه لعلهم لا يوافقون على تحريم المشاركة في برامج الفتيا المتلفزة، بل إنَّ بعضهم يصرِّح بالجواز[٤]، تأسيساً على قاعدة ذكروها، وهي التفريق بين وسائل الدعوة، ووسائل نقلها[٥].

---

(١) انظر: الفيديو الإسلامي والفضائيات الإسلامية؛ لناصر بن حمد الفهد (٧)، دار الأمل، القاهرة، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

(٢) الفيديو الإسلامي والفضائيات الإسلامية؛ للفهد (٧، ٨).

(٣) انظر نموذجاً للقول بالتوقيف في وسائل الدعوة: حكم الانتماء؛ د. بكر بن عبد الله أبو زيد (١٥٧)، دار الراية، ط ثانية، الحجج القوية على أن وسائل الدعوة توقيفية؛ لعبد السلام بن برجس آل عبد الكريم (٥٤)، دار السلف، الرياض، ط ثانية، ١٤١٥هـ.

(٤) كما في: حكم الانتماء؛ د. بكر أبو زيد (١٦٠ ـ ١٦١)، الحجج القوية؛ لعبد السلام بن برجس (٨٨ ـ ٩٠).

(٥) ويسمون النوع الثاني: أدوات نقل الدعوة؛ كمكبرات الصوت، والأشرطة، والفاكس، فهذه ليست توقيفية عندهم، فتحل ما دامت مضبوطة بضوابط الشرع، بخلاف العمل الدعويِّ ذاته؛ كالتمثيليات والأناشيد ونحوها، فهذه هي موضوع القاعدة عندهم، انظر المرجعين السابقين.

ب ـ التصوير:

والأصل في التصوير المنع، وقد ورد فيه من الوعيد ما هو مشهورٌ معلوم؛ كقوله ﷺ: «**إنَّ أشدَّ الناسِ عذاباً عند الله يومَ القيامة المصورون**»[١]، وبهذا تحرم المشاركة في برامج الفتيا المتلفزة لما يلزم فيها من التصوير[٢].

ج ـ القيود الإعلامية:

قالوا: إنَّ المفتي في هذه الوسائل، لا يتمكن ـ غالباً ـ من الجهر بكل ما يعتقده، فلا بد له من الإغماض عن بعض المنكر الواقع في المجتمعات الإسلامية، وكتمان بعض الحق، وهذا من الإدْهَانِ في الدين، وهو محرمٌ شرعاً[٣].

الأصل الثاني: ما يترتب على خروج المفتي في هذه الوسائل من آثارٍ ومآلات[٤]؛ كاستدخال الأجهزة الخاصة بالتقاط القنوات الفضائية إلى البيوت[٥]، ومشاهدة النساء صور الرجال على الشاشة[٦]، وغيرها من أسباب الفتنة وأبوابها، وسد الذرائع أصلٌ من أصول الإسلام، فإنَّ الشارع إذا حرَّم أمراً؛ حرَّم الطرق الموصِلة إليه[٧].

فهي بناءً على الأصل الأول محرمة تحريم مقاصد، وعلى الثاني تحريم وسائل.

ويدعم هذا الفريق رأيه بما أجاب به أبو العباس ابن تيمية، حين سئل عما

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٥٦٠٦) (٥/ ٢٢٢٠)، وهذا لفظه، ومسلم برقم (٢١٠٩) (٣/ ١٦٧٠)، كلاهما من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ.

(٢) الفيديو الإسلامي والفضائيات الإسلامية؛ للفهد (١١).

(٣) انظر في حكم المداهنة، والفرق بينها وبين المداراة: فتح الباري؛ لابن حجر (١٠/ ٥٢٨)، في شرحه لقول البخاري: «بابُ المداراةُ مع الناس».

(٤) حول المفاسد الحاصلة من اقتناء التلفاز والفضائيات انظر: الرقابة الإسلامية في عصر البث العالمي المباشر؛ لهليل بن محيسن العميري (٥٢ ـ ٥٤)، جامعة أم القرى، مكة، ط أولى، ١٤٢١هـ، القنوات الفضائية المآخذ والإيجابيات؛ د. سيد محمد ساداتي الشنقيطي (١٩ ـ ٣٦)، دار عالم الكتب، الرياض، ط أولى، ١٤٢١هـ، التلفزيون بين المنافع والمضار؛ د. عوض منصور (١٦) وما بعدها، مكتبة المنار، الزرقاء، ط ثالثة، ١٤٠٨هـ، المسلمون في مواجهة البث المباشر، بدون ذكر اسم المؤلف (٣٩)، ط ثانية، ١٤٢١هـ، الفضائيات ما لها وما عليها؛ لعادل بن محمد العبد العالي (٩) وما بعدها، ط أولى، ١٤٢٦هـ، الأسرة المسلمة أمام الفيديو والتلفزيون؛ لمروان كجك (٤٧) وما بعدها، دار الكلمة الطيبة، القاهرة، ط ثالثة، ١٤١٠هـ.

(٥) الفيديو الإسلامي والفضائيات الإسلامية؛ للفهد (٥٧).

(٦) لله ثم للمشايخ والدعاة؛ لسيف الطلال الوقيت (٤٥)، ط ثانية، ١٤٢٣هـ.

(٧) الفيديو الإسلامي والفضائيات الإسلامية؛ للفهد (٦٩).

حاصلُه أنَّ جماعةً يجتمعون على قصدِ الكبائرِ، ثم إنَّ شيخاً من المشائخ المعروفين بالخير واتباع السنة، قَصَدَ مَنْعَ المذكورين من ذلك، فلم يمكنه إلا أن يقيمَ لهم سماعاً يجتمعون فيه بهذه النية، وهو بدفٍّ بلا صلاصِلٍ[١]، وغناء المغنى بشعرٍ مباحٍ، فلما فعلَ هذا تابَ منهم جماعةٌ، وأصبح من لا يصلى ويسرق ولا يزكي؛ يتورع عن الشبهات، ويؤدى المفروضات، ويجتنب المحرمات.

فأجاب بما ملخصه: أنَّ هذه الطريقة ممنوعة؛ لأنَّ هذا الشيخ جاهل بالطرق الشرعية، التي بها تتوب العصاة، أو عاجزٌ عنها، فإنَّ الرسول ﷺ والصحابة والتابعين كانوا يدعون من هو شرٌّ من هؤلاء، من أهل الكفر والفسوق والعصيان، بالطرق الشرعية، التي أغناهم الله بها عن هذه الطرق البدعية[٢].

هذا ملخص حجج المانعين، ويمكن أن يناقش المانع بما يأتي:

الدعوى الأولى: وهي أنَّ هذا العمل محدثٌ في الدين، فيكون بدعةً محرمة:

هذه دعوى ـ عند التأمل ـ ضعيفة، تردها أصول الشرع وقواعده، ذلك أنَّ تبليغ الدين بالفتيا والدعوة إلى الله تعالى؛ من جنس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحِسبة، والجهاد في سبيل الله تعالى، والأصل في هذه كلها الالتفات إلى المعاني، لا أنها من التعبدي المحض، الذي لا يجوز الاجتهاد في أمره، بل الوسائل فيها لها أحكام مقاصدها، فهي مشروعة، ما دامت مؤديةً لمقصودٍ مشروع؛ بشرط خلوِّها عن المحظور في أنفسها، فلا تتقيد بوسيلةٍ دون أخرى، ولا بكيفية دون غيرها.

ومما يُستأنَس به في هذا المقام، أنَّ الشريعة جاءت بالحث على تلقِّي العلم وتبليغه وحفظه وصيانته من التحريف، ولم تقيِّد هذا الحث بطريقةٍ معينة، بل تركت للمكلفين النظر في سلوك أفضل السبل، وتعاطي أقرب الوسائل لتحصيل هذا المقصود، بشرطِ التقيد بضوابط الشرع، ومن ذلك قوله ﷺ «**لِيُبَلِّغ الشاهدُ منكم الغائبَ**»[٣]، يعلِّق الشاطبي فيقول: «التبليغُ كما لا يتقيد بكيفيةٍ معلومة؛ لأنه من قبيل المعقول المعنى، فيصح بأي شيءٍ أمكنَ، من الحفظ والتلقين والكتابة وغيرها،

---

(١) الصُّلاصِلُ: الحديد يقرع بعضه في بعض فيطنّ، انظر: القاموس المحيط؛ للفيروزآبادي، مادة (صلل) (١٣٢٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١١/ ٦٢٠ ـ ٦٢٤).

(٣) أخرجه البخاري برقم (١٠٥) (١/ ٥٢)، واللفظ له، ومسلم برقم (١٦٧٩) (٣/ ١٣٠٥)، عن أبي بكرة رضي الله عنه.

كذلك لا يتقيد حفظه عن التحريف والزيغ بكيفية دون أخرى، إذا لم يَعُد على الأصل بإبطالٍ؛ كمسألة المصحف، ولذلك أجمع عليه السلف الصالح، وأما ما سوى المصحف فالأمر فيه أسهل، فقد ثبت في السنةِ كتابةُ العلم»[١].اهـ.

والمقصود أنَّ تبليغ العلم لما كان متوقفاً على التدوين والتصنيف، كان ذلك من قبيل المصالح المرسلة، لا من قبيل البدع المحرمة، فكذلك عامة الوسائل التي يحصل بها تبليغ العلم، من كتابة ومراسلة ومحاضرة وبرامج إفتاء، وهكذا استخدام الأدوات العصرية، التي توصل العلم إلى الناس؛ كالصحافة والإذاعة والتلفزة، يكون التعاطي المنضبط معها من قبيل المصالح المرسلة، والعمل بالمصالح المرسلة أصلٌ صحيحٌ في الشرع، وقد عمل به السلف الصالح من الصحابة فمن بعدهم[٢]، ولهذا جرى عمل السلف على عقد المجالس العلمية، لتدريس العلوم، وإجابة المستفتين، ورتبوا هذه المجالس على حسب الأوقات ترتيباً منتظماً[٣]، ولم يكن الحال في عصر النبوة كذلك.

الدعوى الثانية: اشتمال برامج الفتيا في الفضائيات على التصوير، وهو محرم:

يمكن الجواب عن هذه الدعوى بأحد مسلكين:

المسلك الأول: المنع:

فإن الصورة التي وردت النصوص بتحريمها؛ هي ما كان من فعل الإنسان، كأن ينحت الصورة بنفسه، أو يخطِّطها ويرسمها مضاهياً خلق الله، أما حبس الصورة وتثبيتُها بطريق الكاميرات الحديثة، أو نقلها عبر وسائل التلفزة؛ فليس بداخلٍ في لفظ الحديث أصلاً، وإنَّما هو حبسُ الظِّلِّ المنعكس على عدَسَة الآلة[٤]، فهو مجرَّدُ انعكاس لما هو موجودٌ في الواقع، أو بتعبيرٍ أدق تثبيت لهذا العكس وحبسٌ له[٥]،

---

(١) الاعتصام (١/ ١٨٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٥)، وقد تقدم بحث المصالح المرسلة في هذا البحث، انظر: ص(١٦٩).

(٣) انظر في ذلك ما كتبه أهل العلم في أدب العلم؛ كأدب الإملاء والاستملاء؛ لأبي سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني المتوفى عام (٥٦٢هـ).

(٤) الحاوي في فتاوى الغماري؛ لعبد الله بن الصديق الغماري (٤٢)، دار الأنصار، القاهرة، ط أولى، ١٤٠٢هـ.

(٥) التصوير بين حاجة العصر وضوابط الشريعة؛ لمحمد توفيق رمضان البوطي (١٨٤)، مكتبة الفارابي، دمشق، ط ثانية، ١٩٩٦م.

فهي كالمرآة تثبت عليها المشاهد والأشكال، ومن ثَمَّ لا تنطبق عليها دلالة كلمة «صورة» الواردة في النصوص المانعة من التصوير(١)، إذ لا يُقال لفاعلها **«أَحيُوا ما خَلَقْتُم»**(٢)؛ لأنه لم يَخلق شيئاً، وإنما ثبَّت وحبس، فالخلق والتشكيل غير موجود ثَمَّ(٣).

يوضِّحُ هذا أن لفظ المضاهاة مصدرٌ جاءَ على وزن مُفَاعَلَة(٤)، المقتضي صورتين، تُضاهي إحداهما الأخرى(٥)، وما يخرج على شاشة التلفاز هو ذاته الصورة التي صورها البارئ ﷻ، فانتفى الحكم لانتفاء العلة المومأ إليها بقوله ﷺ فيما روته أم المؤمنين عائشة ﵂ قالت: «قَدِمَ رسول الله ﷺ من سفرٍ، وقد سترتُ بقرامٍ لي، على سهوةٍ لي فيها تماثيل، فلما رآه رسول الله ﷺ هتكه، وقال: **«أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله»**، قالت: فجعلناه وسادةً، أو وسادتين»(٦)، قال ابن حجر: «أي: يُشَبِّهُون ما يصنعونه بما يصنعه الله»(٧).اهـ.

المسلك الثاني: التسليم:

فيقال: سلَّمنا أنَّ هذا النوع من التصوير ممنوع في الأصل، لكنه لما كان

---

(١) المرجع السابق (١٨٦).

(٢) جزء من حديث أخرجه البخاري برقم (١٩٩٩) (٢/ ٧٤٢)، ومسلم برقم (٢١٠٧) (٣/ ١٦٦٩)، من حديث أم المؤمنين عائشة ﵂.

(٣) انظر: التصوير بين حاجة العصر وضوابط الشريعة؛ لمحمد توفيق البوطي (١٨٦).

(٤) قال ابن مالك في لامية الأفعال:

لِفَاعَلَ اجْعَلْ فِعَالاً أو مُفَاعَلَةً ... وفِعلَةٌ عنهما قد نَابَ فاحتُمِلا

انظر: الطرة شرح لامية الأفعال لابن مالك؛ للحسن بن زين الشنقيطي (١٠٢)، بتحقيق: عبد الرؤوف علي، دبي، ط أولى، ١٤١٧هـ.

(٥) المضاهاة: المشابهة ومشاكلة الشيء بالشيء، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [التوبة: ٣٠]، عن ابن عباس ﵄ قال: «يشبِّهون».اهـ، [تفسير ابن جرير (١٠/ ١١٢)]، وقال السجستاني: «والمضاهاةُ: معارضةُ الفعلِ بمثلِه، يقال: ضاهيتُه؛ أي: فعلتُ مثلَ فعلِه».اهـ، [غريب القرآن؛ له (٥٣٢)]، وقال القرطبي: «ومنه قول العرب: امرأةٌ ضهياء، للتي لا تحيض، أو التي لا ثديَ لها، :كأنها أشبهت الرجال».اهـ [تفسيره (٨/ ١١٨)]، وانظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (ضهأ) (١/ ١١٢).

(٦) أخرجه البخاري برقم (٥٦١٠) (٥/ ٢٢٢١)، واللفظ له، ومسلم برقم (٢١٠٧) (٣/ ١٦٦٨).

(٧) فتح الباري (١٠/ ٣٨٧).

البلاغُ والبيانُ للشريعة على الوجه الأكمل متوقفاً على ذلك؛ وكان تركه مفضياً إلى إضعاف الحق، وظهور الباطل، وجهل الناس بأحكام دينهم، إلى ما هنالك من المآلات المطلوب منعها ودفعها؛ صارَ ذلك مشروعاً، من باب ارتكاب أخف الضررين، ودرء أعلى المفسدتين. يبين هذا أن وسائل الإعلام هذه قد غدَت اليوم وسيلة التواصل الأولى بين عامة البشر، وسارت موادها وموضوعاتها مسير الشمسِ في كل موطنٍ، وكادت أن لا تدع بيت مدرٍ ولا وبَرٍ إلا دخلته، وللشريعة تقصُّدٌ لكل ما يبلِّغ أحكامها بلاغاً صحيحاً كما هو، كما قال ﷺ: «**نَضَّرَ اللهُ امرءاً سمع منَّا حديثاً، فحفظه حتى يُبَلِّغَه غيرَه، فَرُبَّ حامِلِ فقهٍ إلى من هو أفقه منه، ورُبَّ حاملِ فقهٍ ليس بفقيه**»[١]، ومعلومٌ أنَّ نقل الفتيا عبر الصورة المتلفزة أدقُّ وأشد وثاقةً من النقل بواسطة الكتاب أو الشريط المسجل، لتظافر الصورة والصوت فيها.

وبهذا أفتى بعض أهل العلم ممن يذهب إلى حرمة التصوير على العموم، وأومأ إليه الشيخ عبد العزيز بن باز فقد قال: «إذا كان التصوير لمصلحةٍ عامة، مثل تصوير ندوةٍ للعلماء أو محاضرة، ليطمئن السامعون أن الكلام للمحاضر الفلاني، وليس لغيره، وهذا قد يقال: إنه جائزٌ للمصلحة العامة»[٢].اهـ، وعليه فيحل من التصوير ما فيه مصلحة، أو كان وسيلةً إلى مصلحة[٣]؛ كالتصوير الحاصل في برامج الفتيا المتلفزة.

---

(١) أخرجه الترمذي برقم (٢٦٥٦) (٥/ ٣٣)، من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه.

(٢) التمثيلية التلفازية واستخدامها في مجال الدعوة؛ لمحمد حسن الأرحبي (١٨٨)، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى المعهد العالي للدعوة الإسلامية بالمدينة المنورة، (١٤٠٥ ـ ١٤٠٦هـ)، وانظر: مقابلة مع الشيخ عبد العزيز بن باز في صحيفة مرآة الجامعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، في (١٥/ ٧/ ١٤٠٤هـ) (ص٩).

(٣) وذلك قياساً على ما وردت به الرخصة من لعب البنات، كما قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «كنتُ ألعبُ بالبنات عند النبي ﷺ، وكان لي صواحبُ يلعبنَ معي، فكان رسول الله ﷺ إذا دخَلَ يتقمَّعْنَ منه، فَيُسَرِّبُهُنَّ إليَّ؛ فيلعبنَ معي»، [أخرجه البخاري برقم (٥٧٧٩) (٥/ ٢٢٧٠)، ومسلم برقم (٢٤٤٠) (٤/ ١٨٩٠)]، قال ابن حجر: «واستُدِلَّ بهذا الحديث على جواز اتخاذ صور البنات واللعب، من أجل لعب البنات بهن، وخُصَّ ذلك من عموم النهي عن اتخاذ الصور، وبه جزم عياضٌ، ونقله عن الجمهور».اهـ [فتح الباري (١٠/ ٥٢٧)]، انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء (١/ ٤٧٨) وما بعدها، تغير الأحكام؛ د. كوكسال (٢٤٩).

الدعوى الثالثة: أنَّ المفتي يضطر إلى مراعاة القيود الإعلامية، ولو بالمداهنة:

يجاب عن هذه الدعوى بأحد مسلكين:

المسلك الأول: المنع:

فلا يُسلَّم بأن المشاركة في برامج الإفتاء الفضائية ونحوها، تفضي إلى كتمان بعض العلم، بل العكس هو الصحيح، إذ إنَّ ترك ذلك يعدُّ ضرباً من كتمان العلم، فقد أمَر الله تعالى أهلَ العلم بالبلاغ قدرَ الوسع، فمن كان في وسعه البلاغ عن هذه الطريق؛ كان ذلك مشروعاً في حقه، إن لم نقل: يتعين عليه ذلك، وتقرير ذلك أنَّ أهل الإسلام قد انتشروا في الأرض، وحاجتهم إلى من يفتيهم في أمور دينهم ظاهرة، وذلك لقلة العلماء المؤهلين للفتيا، والسبيل الأيسر لذلك هو عقد برامج الإفتاء في هذه القنوات الفضائية، التي لا يكاد يخلو منها بيتٌ في هذا العصر، وبهذا يتبين أن هذه البرامج من وسائل بيان الحق وتبليغه، لا العكس.

المسلك الثاني: التسليم:

لو سُلِّم جدَلاً بأنَّه سيضطر إلى كتمان بعض الحق، فليس ذلك بقادحٍ في أصل المشاركة، إذ المطلوبُ البلاغُ بكل سبيل، فما يمكن إبلاغه بهذه الوسيلة فهو المراد، ولو مع مقارنة السكوت عن بعض الحق، وما لم يمكن فليبلَّغ بالطرق الأخرى، وهي كثيرةٌ متعددة، لا يعدَم من أرادها أن يظفر بها، وليس تعذر بعض البلاغ بواسطة وسيلةٍ ما؛ مانعاً من الإفادة منها فيما يتيسر بيانه بواسطتها، فلكل مقامٍ مقالٌ[1].

وقد كان السلف الصالح يسلكون في كل وسيلةٍ ما يناسبها، فيقال في المجلس الخاص ما لا يقال في الخطب العامة، ويقال في الرسائل والمخاطبات ما لا يقال في المجالس، وهكذا، ولم يكونوا يشترطون أن يقال كل شيء في كل وقتٍ، فهذا كما أنه غير مطلوب، فهو ـ أيضاً ـ غير مقدور.

(١) عقد الخطيب البغدادي فصلاً في «الأحوال التي يكره فيها التحديث»، وروى بإسناده عن قتادة قال: سألت أبا الطفيل عن حديثٍ فقال: «لكلِّ مقامٍ مقالٌ»اهـ [الجامع؛ للخطيب البغدادي (٤٠٧)]، ولم يبين الخطيب علة امتناع أبي الطفيل عن التحديث، لكن الظاهر أنه كان في حالٍ لا تناسب التحديث؛ كالمشي أو تناول الطعام، ولهذا عقَّب الخطيب بقوله: «يكره التحديث في حالتي المشي والقيام، حتى يجلس الراوي والسامع معاً، ويستوطنا، فيكون ذلك أحضر للقلب، وأجمع للفهم».اهـ، والله تعالى أعلم.

والمهم هنا أن لا ينطق بالباطل، طلباً للدنيا، وحرصاً على الشرف، فللَّهِ ما أفسدَ حبَّ الشرفِ والعُلُوِّ لدينِ المرء، قال تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ وَرِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَأۡخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلۡأَدۡنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغۡفَرُ لَنَا وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ أَلَمۡ يُؤۡخَذۡ عَلَيۡهِم مِّيثَٰقُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ وَدَرَسُواْ مَا فِيهِۗ وَٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ ١٦٩﴾ [الأعراف: ١٦٩].

وفي حديث كعب بن مالك الأنصاري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما ذِئبانِ جائعانِ أُرْسِلا في غنمٍ بأفسدَ لها مِن حرصِ المرءِ على المالِ والشَّرَفِ لِدِينِه**»[1].

الدعوى الرابعة: أنَّ مشاركة المفتي في الفضائيات يترتب عليها مآلات محرمة:

ما يترتب عليها من آثارٍ ومآلات؛ كاستدخال الأجهزة المتعلقة بالتقاط القنوات إلى البيوت، ومشاهدة النساء صور الرجال على الشاشة.

ويجاب عن ذلك بأن الإحصائيات دالة على أن هذه الأجهزة قد فشت في أغلب البيوت، ولا يكاد يخلو منها إلا القليل من البيوت، فالزعم بأن برامج الفتيا تسهم في نشر هذه الأجهزة لا يخلو من مجازفة.

على أنه لو سلمنا بذلك جدلاً؛ وكانت هذه مفسدةً حقيقية، ناجمة عن برامج الفتيا، فإنه يُتجاوز عن هذه المفسدة، لما في هذه البرامج من المصالح العظيمة، التي تفوت بسبب إلغاء هذه البرامج.

القول الثاني: الجواز، ويمكن الاستدلال لهذا القول بما يأتي:

أ ـ النصوص الآمرة بالبيان والبلاغ بإطلاق، دون تقييد بوسيلةٍ من الوسائل، ومن تلك النصوص قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكۡتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمۡ وَٱشۡتَرَوۡاْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ فَبِئۡسَ مَا يَشۡتَرُونَ ١٨٧﴾ [آل عمران: ١٨٧].

وهذا الإطلاق يشمل البيان بالفتيا المباشرة، وغير المباشرة؛ كبرامج الإفتاء في الإذاعة والتلفزة والقنوات الفضائية.

قال قتادة: «هذا ميثاقٌ أخذه الله تعالى على أهل العلم، فمن علم شيئاً فليعلِّمه، وإياكم وكتمانَ العلم، فإنه هَلَكَةٌ»[2].

---

(١) أخرجه الترمذي برقم (٢٣٧٦) (٤/٥٥٨)، وابن حبان برقم (٣٢٢٨) (٨/٢٤)، وقال الترمذي: «حديثٌ حسنٌ صحيح».اهـ.

(٢) تفسير البغوي (١/٣٨٣).

والميثاق: هو العهدُ الثقيل المؤكَّد بيمينٍ ونحوها[1]، وهذا الميثاق أخذه الله تعالى على كل من أعطاه الله الكتبَ، وعلمه العلم، أن يبين للناس ما يحتاجون إليه، مما علمه الله، ولا يكتمهم ذلك، ويبخل عليهم به، خصوصاً إذا سألوه، أو وقع ما يوجب ذلك، فإن كل من عنده علمٌ؛ يجب عليه في تلك الحال أن يبينه، ويوضح الحق من الباطل[2].

ب ـ أنَّ الإفتاء من جنس الدعوة إلى الله تعالى، إذ هو إبلاغ حكم الله تعالى للمستفتي، وما كان من هذا الباب فالأصل في وسائله الإباحة، لا التوقيف، كالحال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحِسبة، والجهاد في سبيل الله تعالى.

فمباشرة الوسائل العادية، دون اعتقاد التعبد في ذاتها، بل بقصد التوصل بها إلى معنىً مشروع، كالبيان والبلاغ والدعوة إلى الله تعالى، هذا من الأمور المشروعة المطلوبة، وهي وإن لم تكن مطلوبةً بالوضع الأول، إلا أنها لما كانت محققةً لمقصدٍ شرعي، كانت مشروعةً، وكان فاعلها مثاباً على قصده ونيته[3].

والأصل في صحة هذا المعنى قوله ﷺ: «**وفي بُضْعِ أحدِكم صدقة**»، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدُنا شهوتَه؛ ويكونُ له فيها أجرٌ، قال: «**أرأيتم لو وضعها في حرامٍ، أكان عليه فيها وزرٌ، فكذلك إذا وضعها في الحلال؛ كان له أجراً**»[4].

وعليه فيقال: كلُّ وسيلةٍ أفضت إلى تبليغ الحق، دون مفسدةٍ راجحةٍ، فهي مطلوبةٌ شرعاً، وإن لم يرد بها نصٌّ خاص.

وحين سئل الشيخ عبد الرحمٰن بن سعدي عن العمل بالبرقية وأصوات المدافع في ثبوت الصوم والفطر، أجاب بأنَّه لم يزل العمل بتبليغ الأحكام على أي طريقةٍ وصفةٍ كانت، واستدلَّ على هذا بأن النبي ﷺ قد أمر بالتبليغ عنه، وتبليغ شرعه، وحث على ذلك بكل وسيلةٍ وطريقة. ثم قال الشيخ: «ولا يشك أحدٌ أن إشاعة الأحكام وتعميمها، إذا ثبتت بالأصوات والرمي، وما هو أبعد مدىً منه، وأبلغ انتشاراً، مما

---

(١) أصلُه: مِوْثَاق كمِفْعَال؛ قُلِبَت الواو ياءً لانكسار ما قبلها، والجمعُ: المواثيق، وأصلُه حبلٌ أو قيدٌ يُشَدُّ به الأسيرُ والدابةُ، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (وثق) (١٠/ ٣٧١)، وانظر: تفسير الطبري (١/ ٣٨٨)، وتفسير ابن سعدي (١/ ١٦٠).

(٢) تفسير ابن سعدي (١/ ١٦٠).

(٣) انظر: قواعد الوسائل؛ د. مصطفى مخدوم (٣٢٦، ٣٢٧).

(٤) أخرجه مسلم برقم (١٠٠٦) (٢/ ٦٩٧)، من حديث أبي ذرٍّ رضي الله عنه، وانظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٠/ ٤٦٠).

يدخل في هذا الأصل الكبير»[(١)].اهـ.

المسألة الثانية: الراجح في المسألة، ومسوغات الترجيح:

مما سبق يتبين ضعف القول الأول، لضعف ما بني عليه من حجج، والمفتي في هذا الباب ينظر بنظر السياسة الشرعية، التي لها قاعدتها المطردة في جنس هذه الوقائع المتجددة[(٢)]، فإنَّ عَدَمَ ورودِ النص عليها لا يدل على المنع من الواقعة الجديدة، وإنما الذي يدل على المنع أحد أمرين[(٣)]:

الأول: ورود نص يدل صراحةً أو دلالةً على عدم مشروعية الواقعة.

الثاني: عدم إفضائها إلى مصلحةٍ معتبرة، من المصالح الخمس، أو عدم اندراجها تحت قاعدةٍ من قواعد الشريعة العامة.

ولا شك أن في مشاركة أهل العلم في وسائل الإعلام المعاصرة مصلحةً ظاهرة، تنتهض للقول بالمشروعية، إن لم نقل بالوجوب الكفائي، لتوقف البلاغ العام في كثيرٍ من مسائل الدين عليها، إذ إنَّ خاصية هذه الوسيلة كونها ظرفاً صالحاً لنقل الخير أو الشر، إلى عامة أنحاء المعمورة، ويشاهدها من البشر ما لا يحصيه إلا الله، فالمصلحة العائدة من مشاركة أهل العلم فيها ظاهرةٌ للعيان، وتصريفهم للأحكام فيها يبلغ ما لا تبلغه الخطبة والكتاب والشريط المسجل، ولا ريب أن توسيع دائرة المستمعين من الناس للخطاب القرآني مطلوبٌ شرعاً، ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: ١١٣].

وسيأتي في المسألة الآتية تأكيد أرجحية القول بالمشاركة، عند بحث مسوغات الترجيح فيها.

الفرع الثاني: مشاركة المفتي في القنوات الفضائية التي لا تخلو في الغالب من المحظور الشرعي

قد تقدم حكاية الخلاف بين المعاصرين في حكم المشاركة في القنوات الفضائية الخالية من المحظور الشرعي، وأنهم في المسألة على قولين، مبيحٍ وحاظرٍ، وهذا

---

(١) الفتاوى السعدية (٢٢٣، ٢٢٤) باختصار يسير.

(٢) انظر: وسائل الدعوة إلى الله تعالى وأساليبها بين الاجتهاد والتوقيف؛ د. حسين محمد عبد المطلب (٤٤، ٤٥)، دار الوطن، الرياض، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

(٣) المدخل إلى السياسة الشرعية؛ د. عبد العال عطوة (١١٢).

الخلاف جارٍ في مسألتنا هذه أيضاً، بيد أن القائل بالمنع هنا يتأيَّد رأيه بوجود المفسدة بأظهر منها في المسألة المتقدمة، وفيما يأتي عرضٌ للقولين، وبيان وِجهة كلٍّ، وترجيح الأقرب إلى الأدلة:

المسألة الأولى: أقوال المعاصرين في حكم مشاركة المفتي في القنوات الفضائية التي لا تخلو في الغالب من المحظور الشرعي:

القول الأول: المنع، ومما يستدل به هؤلاء مما لم يتقدم ذكره فيما سبق[(١)]:

أ ـ أنَّ تلك الوسائل مؤسسةٌ على باطل، فهي لم يُقصد منها في الأصل بثُّ الفضيلة، وإعلاء كلمة الله، بل أسست لأهدافٍ غير نبيلة.

ب ـ استخدام المرأة بمفاتنها وزينتها لجذب المشاهد والمتلقي.

ج ـ انبثاث الموسيقى في عامة برامجها.

د ـ وجود المضامين الساقطة للمادة الإعلامية، سواءٌ كانت حواراً، أو غناءً، أو خبراً.

وإذا كان هذا حالها، فتمنع بالأدلة الآتية:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنعام: ٦٨].

قال الشوكاني: «والمعنى: إذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا بالتكذيب والرد والاستهزاء، فدعهم ولا تقعد معهم لسماع مثل هذا المنكر العظيم، حتى يخوضوا في حديث مغايرٍ له»[(٢)]. اهـ.

ثانياً: قال تعالى في صفات عباد الرحمٰن: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ ٱلزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا۟ بِٱللَّغْوِ مَرُّوا۟ كِرَامًا ﴿٧٢﴾﴾ [الفرقان: ٧٢].

قال الطبري في هذه الآية، بعد أن ذكر أقوال المفسرين في المراد بالزور: «فأولى الأقوال بالصواب في تأويله أن يقال: والذين لا يشهدون شيئاً من الباطل، لا شركاً، ولا غناءً، ولا كذباً، ولا غيره، وكل ما لزمه اسمُ الزور؛ لأن الله عمَّ في وصفه إياهم أنهم لا يشهدون الزور»[(٣)]. اهـ.

---

(١) انظر في سياق أدلة هذا القول: مقالةٌ علمية بعنوان «حكم المشاركة الدعوية في القنوات الفضائية»، لشيخنا الدكتور عبد الله بن إبراهيم الطريقي، وما ذكر هنا مستفادٌ منها، والمقالة غير مطبوعة.

(٢) فتح القدير (١٢٨/٢).

(٣) جامع البيان (٤٩/١٩).

ثالثاً: حديث: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر؛ فلا يجلسْ على مائدةٍ يدار عليها بالخمر**»(١).

قالوا: وهذه الفضائيات تتخذ من كلمة الحق، ومن دعاة الحق، مثار سخريةٍ واستهزاء، حيث تحشر الحق القليل، بين ركام الباطل الكثيف، وقد قال ﷻ: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنعام: ٧٠].

كما أن دخول أهل الفضل، ومشاركتهم فيها؛ يضفي عليها صبغةً شرعية، يحتج بها أصحابها وممولوها، والمتلقون من المشاهدين والمستمعين، مموهين بذلك على السذج من الناس.

القول الثاني: **الجواز**، ومما يستدل به هؤلاء مما لم يتقدم ذكره فيما سبق:

أ ـ أنَّ تحريم المشاركة لو قيل به؛ فهو تحريم وسائل، لا تحريم مقاصد، وثمة فرق بينهما، إذ الأول منهما يباح للمصلحة الراجحة بخلاف الثاني، قال ابن القيم: «وما حرُمَ سداً للذريعة؛ أبيح للمصلحة الراجحة، كما أبيحت العرايا من ربا الفضل، وكما أبيحت ذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر والعصر، وكما أبيح النظر للخاطب والشاهد والطبيب والمعامل من جملة النظر المحرم»(٢).اهـ.

كما أنه ليست كل وسيلةٍ إلى الحرام تكون حراماً ضرورةً، فقد تكون وسيلةُ المحرَّم غير محرَّمة، إذا أفضت إلى مصلحةٍ راجحة؛ كدفع مالٍ لرجلٍ يأكله حراماً، حتى لا يزني بامرأة، إذا عُجز عن دفعه عنها إلا بذلك(٣).

فوسائل الإعلام والاتصال هذه من هذا الباب، بل هي مباحةٌ في أصلها، بدليل أنه لو ملكها أهل الحق، واستعملوها في نشر الحق؛ لم يكن في جوازها شبهة، وتكون كالمنابر والمنتديات، التي تتخذ وسيلةً للحوار والتبليغ(٤).

ثم إنَّه إذا كانت ـ تلك الوسائل ـ تتخذ وسيلةً لإثارة الشبهات والشهوات؛ فلا يمنع ذوو الفضل من أن يزاحموا أهلها، ويلجئوهم إلى نشر الحق كله، أو بعضه،

---

(١) أخرجه الترمذي برقم (٢٨٠١) (٥/ ١١٣)، والنسائي في الكبرى برقم (٦٧٤١) (٤/ ١٧١)، من حديث جابر ﷺ، قال الترمذي: «هذا حديثٌ حسنٌ غريب».اهـ، وجوَّد الحافظُ ابن حجر إسناده عند النسائي، كما في فتح الباري (٩/ ٢٥٠)، وتابعه الصنعاني في سبل السلام (٣/ ١٥٦).

(٢) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٢/ ١٦١).

(٣) الفروق؛ للقرافي (٢/ ٣٣)، الفرق (٥٨).

(٤) حكم المشاركة الدعوية في القنوات الفضائية؛ د. عبد الله الطريقي، بحث غير مطبوع.

بحسب الإمكان، ومما يشهد لذلك ما هو مشهورٌ في سيرة النبي ﷺ من حضور مواسم أهل الجاهلية وأسواقهم، بهدف الدعوة[1].

ب ـ ما رواه أسامة بن زيد رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ ركب على حمارٍ عليه قطيفةٌ فدكيةٌ، وأسامة وراءه، يعود سعد بن عبادة، في بني حارث بن الخزرج، قبل وقعة بدر، فسارا حتى مرا بمجلس فيه عبد الله بن أُبي بن سلول، وذلك قبل أن يسلم عبد الله بن أُبي، فإذا المجلس أخلاطٌ من المسلمين والمشركين عبدة الأوثان واليهود، وفي المسلمين عبد الله بن رواحة. . .، فسلم رسول الله ﷺ عليهم، ثم وقف فنزل فدعاهم إلى الله وقرأ عليهم القرآن[2].

قالوا: «إذا كانت مخالطة المشركين جائزة، مع ما يصاحبها أحياناً من رد الحق وسخريةٍ منه، فإنَّ تقصُّد تلك الوسائل الإعلامية، لاتخاذها منبراً للجهر بالحق، لا يختلف كثيراً عن مخالطة الكافر ومجادلته، من حيث وجود المخالف والرأي المغاير في كلٍّ»[3].

المسألة الثانية: الراجح في المسألة، ومسوغات الترجيح:

بعد استعراض الآراء والحجج في هذه النازلة، وعقد الموازنة بين المصالح والمفاسد المترتبة على الأخذ بأحد القولين، يترجح جانب المشاركة في تلك القنوات، من قِبَل المفتين، غير أنه ينبغي ألا يُرسَل القول فيها بالجواز بإطلاق، وإنما يتحتم ضبط ذلك بضوابط تضمن تحصيل المصلحة المرجوة، بأدنى قدرٍ ممكن من المفسدة، وفي فقرةٍ لاحقة يأتي بيان هذه الضوابط ـ بإذن الله ـ.

ومما يرشح القول بالجواز ما يأتي:

أ ـ أنَّ ظهور الفقيه الواعي بالشرع والواقع في هذه المنابر الإعلامية العالمية، يكتسب أهميته من جهة كونه يقدم الإسلام إلى العالم من زاويته الفقهية، وهي الزاوية الثرَّة، المليئة بالتنوع الفروعي، والتقعيد الأصولي، مع مراعاة الجانب البشري بشقيه؛ الفردي والجماعي، فهذه دعايةٌ غير مباشرة لهذا الدين الحق، وصدٌّ للهجوم الموجه إليه، الرامي إلى تشويه صورته، والتحذير من أهله وأتباعه.

---

(١) انظر: المقالة السابقة.

(٢) أخرجه البخاري برقم (٥٨٥٤) (٥/ ٢٢٩٢)، واللفظ له باختصارٍ يسيرٍ مني، ومسلم برقم (١٧٩٨) (٣/ ١٤٢٢).

(٣) حكم المشاركة الدعوية في القنوات الفضائية؛ د. عبد الله الطريقي، بحث غير مطبوع.

ويزداد هذا الأمر أهمية إذا استحضرنا ما تقوم به بعض الجهات المشبوهة في الغرب والشرق، من تحرير الأخبار، وكتابة التقارير المحرفة عن الإسلام وأهله، بغية تقديمها إلى صُنَّاع القرار، وصاغة النظم الدولية، للصد عن الدين، والتحريش على أهله.

ب ـ في هذا العصر تعددت المرجعيات الدينية، وتفنن أهل كل ملةٍ ونحلةٍ ضالةٍ في إبراز مراجعهم، والتنويه بمكانتهم العالية لدى الأتباع، وربما عدُّوا هذا العمل ضرباً من الدعاية لتلك المذاهب المنحرفة، وضمانةً لتماسكها وبقائها.

وبما أننا أهل السنة نختلف عن غيرنا في قضية المرجعية الدينية، من حيث استمدادها من جهة، ومدى سلطانها على الأتباع من جهةٍ أخرى[١]، فإن ظهور الفقيه المؤهل من قلب الأمة الإسلامية، لهو من أسباب بيان المذهب الحق، وانبساط أحكامه على عموم الأمة، لخروجه حينئذٍ من معدِنه، «وهل يُنبِتُ الخطِّيَّ إلا وَشِيجُه»[٢].

ج ـ الإفتاء في وسائل الإعلام ذات الطبيعة الجماهيرية؛ كالقنوات الفضائية، يتخرج فقهاً على ما يُعرف قديماً بالإفتاء في المحافل العامة، وقد كان علماء السلف يعقدون المجالس العامة، تعليماً وإفتاءً، وما زال الحال كذلك إلى اليوم، بيد أن هذه المجالس قد أخذَت طوراً جديداً بعد بروز ظاهرةِ ما يمكن تسميته بمجالس الإفتاء الفضائية، تلك التي تنعقد بحضور المفتي والمقدِّم في غرفةِ التصوير، وقيام فريقٍ مختصٍ بنقل البرنامج بالصوت والصورة، عبر الأقمار الصناعية، إلى أنحاء مختلفة من المعمورة، بحيث يشترك في مشاهدة البرنامج الخلق الكثير. فهذه الصورة الحادثة تشبه ما كان يُعرف في السلف بالفتيا في المحافل؛ كالتي كانت تعقد في المواسم، مما يحضره أخلاطٌ من الناس، من بلدان شتى.

---

(١) تستمد كثيرٌ من المرجعيات الدينية المنحرفة موقعها لدى أتباعها، من خلال توفرها على مجموعة من «الأسرار» الدينية، التي لا تفصح عنها للآخرين، ومن ثم يكون للمرجع الديني في تلك المذاهب سلطة تشريعية أعلى من سلطة الفقيه التي جاءت بها شريعة الإسلام، وبما أن هذين العنصرين ليسا موجودين ـ بحمد الله ـ لدى أهل السنة، فمن الواجب إذَنْ التوسط في حفظ مقام العلماء، فلا ينتقص من أقدارهم، ولا يُرفعون فوق منزلتهم، بخلاف الضالين، الذين قال الله تعالى عنهم: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: ٣١].

(٢) صدر بيتٍ لزهير بن أبي سلمى المزني، وعجزه هكذا: «وتُغرَسُ إلا في منابتها النخلُ»، [الحماسة المغربية؛ للتادلي (١/ ١٣١)].

قال الشاطبي: «ولما كان السؤال في محافل الناس عن معنى: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا ۝١﴾ [المرسلات: ١]، و﴿وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبْحًا ۝٣﴾ [النازعات: ٣]، مما يشوِّش على العامة، من غيرِ بناءِ عملٍ عليه، أدَّب عمرُ رضي الله عنه صبيغاً بما هو مشهورٌ»[(١)]. اهـ.

وقال أبو محمد ابن قتيبة ـ المَلقَّب بخطيب أهلِ السُّنَّة ـ: «وتكون عنايتُه بالكلام ـ يعني الخطيب عند العرب ـ على حَسَبِ الحال، وقَدْرِ الحَفْلِ، وكثرة الحشْدِ، وجلالةِ المقام»[(٢)]. اهـ.

ولما كانت فتيا المحافل أشد خطراً، والخطأ فيها أظهرُ شناعةً، ذهب بعضُ السلف إلى التحرز فيها، قال أصبغ بن الفرج: «أخذ ابن القاسم يوماً بيدي وقال: أنا وأنت في هذا الأمرِ سواءٌ، فلا تسألنِ عن المسائل الصعبة بحضرة الناس، ولكن بيني وبينك حتى أنظر وتنظر»[(٣)]. اهـ.

د ـ إنَّ الاستناد إلى قاعدة سد الذرائع في تحريم المشاركة في برامج الإفتاء الفضائية؛ لا يؤدي الغرض الذي شُيِّدَت لأجله هذه القاعدة الجليلة، ذلك أنه لن يمتنع عن المشاركة إلا المخلصون من ذوي الكفاية العلمية، بينما سيظل أصحاب التوجهات الأخرى يتسابقون لا جَرَمَ إلى كسب العدد الأكبر من المشاهدين والمستفتين، ونظلُّ ـ أهلَ الإسلام ـ في استلابٍ دائم لكل مستبيح لحرمة الدين، وما معنى سد ذرائع المفسدة إذا كان سيفضي إلى افتتاح ذرائع أخرى أكبر وأوسع.

هـ ـ مما يُلحظ على بعض الباحثين في المسألة، أنهم يقصرون نظرهم لدى البحث

---

(١) الموافقات (١/ ٥٤)، وصَبيغٌ هذا: هو ابنُ عِسْلٍ، وقيل: ابنُ عُسَيلٍ، من بني عُسَيلٍ بن عمرو بن يربوع بن حنظلة التميمي اليربوعي البصري، قَدِمَ المدينةَ، فجعلَ يسألُ عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه، وقد أعدَّ له عراجينَ النخل، فقال: من أنت؟، قال: أنا عبد الله صَبِيغٌ، فأخذَ عمرُ عرجوناً من تلك العراجين فَضَرَبَه، وقال: أنا عبدُ الله عمرُ، فجعل يضربه حتى دَمِيَ رأسُه، فقال: يا أمير المؤمنين حسبُك، قد ذهب الذي كنتُ أجد في رأسي، القصة أخرجها الدارمي بإسناده برقم (١٤٤) (١/ ٦٦)، وعبد الرزاق مختصراً برقم (٢٠٩٠٦) (١١/ ٤٢٦)، وانظر: تاريخ مدينة دمشق؛ لابن عساكر (٢٣/ ٤٠٨)، قال الشافعي: «حكمي في أهل الكلام حكم عمر رضي الله عنه في صبيغ». اهـ من سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (١٠/ ٢٩)، وقد احتج أحمد بهذا الأثر كما في الآداب الشرعية؛ لابن مفلح (٣/ ٣٣٢)، وهذا العمل من الفاروق رضي الله عنه من جنس التعزير المشروع الذي يندرج تحت الوازع السلطاني الشرعي، انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٨/ ١٠٨)، والطرق الحكمية؛ لابن القيم (٢٢).

(٢) تأويل مشكل القرآن؛ لابن قتيبة (١٣).

(٣) الديباج المذهب؛ لابن فرحون (١/ ٩٨).

في المسألة على المفاسد العائدة على أفراد الأمة وآحادها، وهو جانبٌ مهمٌّ بلا ريب، غير أنه ينبغي أيضاً الالتفات إلى صلاح المجموع العام للأمة، أو المجتمع، والورع على الصعيد الشخصي محمودٌ، ما لم يستلزم التقاعد عن استصلاح عموم الأمة، وقد تقرر في القواعد أنَّ المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة في الجلب والتكميل، وأنَّ المفاسد العامة مقدمة على المفاسد الخاصة في الدرء والتقليل(١).

المطلب الثاني

ضوابط مشاركة المفتي في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

لا بد لمن يتصدى للفتيا في هذه الوسائل الإعلامية من مراعاة الضوابط الشرعية لهذا العمل، وإلا كان ما يقوم به مثار فتنة وخبالٍ بين الناس؛ لأن حقيقة الفتيا بيانُ الحق للناس، فإذا لم يكن البيان واضحاً صريحاً، مطابقاً لما جاءت به الشريعة، وخالطته شائبة الجهل أو الهوى، فحينئذٍ يلتبس الحق بالباطل، والهدى بالضلال، وقد قال ﷻ: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران: ٧١].

هذا؛ وقد تكفل الله ﷻ بحفظ دينه وبيانه، وقد ركَزَ في نفوس أهله دفع الخطأ عن هذا الدين، والتأَبِّي على من رامَ التقوُّل عليه(٢)، فلا غروَ إذَنْ أن تحدث الفتنة بين الناس، إذا ما صدرت الفتيا الخاطئة على الملأ، أيّاً كان مصدرها.

ولهذا كان لا بد من رسم الضوابط لعملية الفتيا المباشرة، التي تُبثُّ عبر القنوات الفضائية المختلفة، إذ أصبحت تتلقاها ـ صوتاً وصورةً ـ الشعوبُ والأممُ المختلفة، ومن أهم تلك الضوابط ما يأتي:

الضابط الأول: ألَّا يوجد البديل النقي من الشوائب:

الأصلُ في بيان الشريعة أن يكون بياناً تاماً ظاهراً، خالياً من شوائب اللبس والخلط، كما أن الأصل في وسائل الإعلام المستعملة في ذلك أن تكون نقيةً

---

(١) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (٢/ ٣٤٨) وما بعدها، وبخاصة (٢/ ٣٥٠).
(٢) انظر: الرد على البكري؛ لابن تيمية (١/ ١٧١، ١٧٢).

طاهرةً، بعيدةً عن كل ما يشوِّش على وظيفتها البيانية، ومما يؤيد هذه الأصول في الشريعة، أنَّ الله تعالى قد أمر بتشييد المساجد لإقامة واجبي البيان والعبادة، والالتقاء على ذلك في الجُمَع والجماعات، وأمر بتطهيرها وتنزيهها عما قد يُخِلُّ برسالتها، قال تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَـٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿١٢٥﴾﴾ [البقرة: ١٢٥]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِى شَيْـًٔا وَطَهِّرْ بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿٢٦﴾﴾ [الحج: ٢٦]، فأمَرَ تعالى بتطهير بيته ـ الذي هو محلُّ عبادته وبيان شرعه ـ من الأوثان، والرفث، وقول الزور، والرجس[1].

ووصف تعالى كتابَه العزيز؛ الذي هو البيانُ الأعظم في هذه الملة بالطهارة والنزاهة، قال تعالى: ﴿رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ﴿٢﴾﴾ [البينة: ٢]، وأنَّه ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [الواقعة: ٧٩]، وأمر نبيه ﷺ بتطهير ثيابه بعد أمره بالنذارة لقومه، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنذِرْ ﴿٢﴾ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾﴾ [المدثر: ١ ـ ٤].

ومضمون هذه التوجيهات أنَّ طهارة هذه البقعة المشرفة ـ المسجد ـ ضرورةٌ تفرضها الحكمةُ الظاهرة من تشييدها، وهي بقاءُ متعبَّد المسلمين، ومحل خَطَابتِهم الشرعية، ومنطلق البيانات الإسلامية؛ نقيةً طاهرةً، طهارةً حسيةً ومعنوية[2].

ولهذا فإنَّ وسائل الإعلام والاتصال المتَّخَذة لنقل الأحكام والفتاوي الشرعية ينبغي أن تكون على قدرٍ من النزاهة والنقاء، وأن تنأى بنفسها عما يخل بهذه الرسالة العظيمة، أو يقدح في وثاقتها لدى الجمهور، فمن غير الجائز أن يظهر المفتي على شاشةِ قناةٍ مخصصةٍ للدعوة إلى الإلحاد أو الكفر أو البدعة، أو قناةٍ تدعو إلى الرذيلة، وتحارب الفضيلة أصالةً[3].

كما أنه لا يجوز ظهوره في القنوات المختلطة، التي لم تؤسَّس على تقوى من الله ورضوان، بل يختلط فيها الحق بالباطل، والهدى بالضلال، فتكون مشاركة المفتي

(١) نقله ابن كثير عن مجاهد وسعيد بن جبير، [تفسيره (١/ ١٧٢)].

(٢) الوظيفة الإعلامية للمسجد؛ لمحمد ناجي (٢٤)، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة إلى المعهد العالي للدعوة الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٠٠هـ.

(٣) التقييد بكونها تحارب الفضيلة أصالةً؛ لإخراج القنوات المختلطة، التي يمتزج بها الحق بالباطل، فيكون ظهور المفتي فيها محل بحث.

فيها نوعاً من إقرار باطلها، والترويج لرسالتها التضليلية. هذا فضلاً عن كون المشاركة في هذا النوع من القنوات يفضي إلى تكريس مبدأ مضلٍّ هو فصل الدين عن الحياة؛ لأن القائمين عليها يكتفون بتخصيص مساحةٍ محدودة للبرامج الدينية، بينما تنفصل سائر البرامج عن معايير الدين وضوابطه[١].

هذا من حيث الأصل العام، فيجب أن تكون مشاركة المفتين مقصورةً على القنوات النزيهة، المؤسسة على الهدى والإصلاح، فليُستَصحب هذا الأصل، ولا يُعدل عنه إلا لضرورةٍ ملجئةٍ، أو مصلحةٍ راجحة، لا تتحقق إلا بالعدول عن ذلك الأصل الأصيل[٢]، وهذا العدول لا يصلح لكل أحد، وإنما هو خاص بالمتمكن من الجدال، المتروِّي من علوم الشريعة.

الضابط الثاني: تحقيق مقصد الشريعة في الفتيا:

ومقصد الشريعة هنا: هو «البيان التامُّ لحكم الله في النازلة، فيما يظهر للمفتي»، فهذا مقصدٌ يجب التحقق منه، والسعي في تقريره، وردُّ ما قد يَكِرُّ عليه بالإبطال، أو الإبهام. هذه هي الغاية؛ التي يجب تطويع هذه التقنية لخدمتها، فلتُجعل هي المقصود الأعظم من عقد برامج الإفتاء في وسائل الإعلام بعامة.

ولهذا المقصد مكمِّلاتٌ عامةٌ وخاصةٌ، فأما العامة فنحو حثِّ المسلمين على الوحدة والاجتماع، ونبذ الفرقة والاختلاف، والتناصر والتعاضد فيما بينهم، وقطع دابر التنازع والتخاصم. وأما الخاصة فنحو توجيه النصح والإرشاد للغافل، والوعظ والزجر للعاصي الظالم لنفسه، والحث والتشجيع للمحسن السابق بالخيرات.

والذي يُلحَظ على برامج الإفتاء المرئية خضوعها لمعايير البث التلفازي العالمي، أو تأثرها بتلك المعايير على أقلِّ تقدير، وهي كما لا يخفى معايير مادية غربية، تتسم بالتركيز على الجانب المادي؛ كالإبهار بالصورة، والسرعة في العرض، وتبادل الأدوار الخطابية بين المشاهد والمقدم والضيف، وعرض جميع الآراء أمام المتلقي، فتأتي هذه البرامج على نسق البرامج الأجنبية[٣]، مما يفقد البرنامج بعض ما يستحقه

(١) الإعلام الإسلامي في القنوات الفضائية؛ د. عبد القادر طاش (٢٣)، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط ثانية، ١٤٢٤هـ.

(٢) وذلك كما إذا عُدم البديل النزيه، أو كان الفارق بين القنوات المختلطة والنزيهة كبيراً، من حيث سعة الانتشار، وقوة التأثير، أو غير ذلك من الأسباب التي يقدرها الفقيه المجتهد بمعيار المصلحة الشرعية.

(٣) البرامج الدينية في قنوات التلفزيون الفضائية العربية؛ لمحمد بن علي هندية (٤)، رسالة=

من الضبط الشرعي؛ كإعطاء المفتي بعض ما يستحقه من الإجلال، اللازم لتقدير فتياه الشرعية حق قدرها.

ولئن صلَحَت المعايير الإعلامية لمناقشة الموضوعات العامة؛ كالقضايا المتعلقة بالشأن السياسي أو الاجتماعي أو الرياضي، فإنَّ شأنَ الفتيا الشرعية مختلفٌ تماماً، ولهذا يحصل كثيراً في برامج الفتيا المباشرة أنْ يضيق وقتُ الحلقة عن استيعاب أسئلة المستفتين المتواردة عبر الهاتف، فيشرع المقدِّم في استحثاث الضيف ـ المفتي ـ على السرعة واختزال الأجوبة، ليغطي أكبر قدرٍ من أسئلة الجمهور المتصل، مما يؤثر على دقة الفتيا وانضباطها، إذ يُضطَرُّ المفتي للاختصار، فلعله يذهب ليختصر الجواب؛ فيطوي تفصيلاً مهماً، أو قيداً ضابطاً، أو وصفاً احترازياً، فيُلمِم بصوابٍ وخطأٍ، ويُفهَمُ عنه ما لم يَقُل، أو ما لم يُرِد أن يقول.

ومعلومٌ أنَّ أسئلة المستفتين تتفاوت، فمنها ما يمكن الجواب عنه بنعم أو لا على البديهة، ومنها ما يحتاج إلى التروِّي، واستكداد الذهن، واستدرار القريحة، ليتمكن المفتي من صياغة الجواب الأنسب، فلا بد إذن للقائمين على تلك البرامج من مراعاة مقاصد الشريعة في هذا الباب.

ومما يعدُّ مكمِّلاً لهذا المقصد؛ اجتنابُ ما يخل بفهم المتلقين للفتيا، فإن مشاهدي برامج الفتيا شديدي التنوُّع، ما بين عربٍ وعجَم، متعلمين وأميين، وهكذا، ومن ثم فإن على المفتي أن يراعي هذا الجانب في فتياه، بحيث لا يصرفه عنه صارف، ويتأكد هذا الأمر في برامج الفتيا المباشرة على الهواء، إذ إنَّ البرامج المسجلة تأخذ حظها من الإتقان والتعديل، والحذف والتصحيح[1].

الضابط الثالث: مراعاة أحوال المستفتين:

كان المفتي قديماً يخاطب المستفتي وجهاً لوجهٍ بلا واسطة، أو يراسله بنفسه من بُعدٍ، ويتمكن المفتي من مساءلة المستفتي عن ظروفه وحاجاته وضروراته، وربما سمعه الجمعُ من الناس، يقلون أو يكثرون، لكن يبقى الأمر محصوراً في دائرةٍ محدودة، بحيث يسهل على المفتي الإحاطة بالوقائع المستفتى بشأنها. أما اليوم فإن

= دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى قسم الإعلام، بكلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

(١) أهمية العناصر المرئية وطرق عرضها في البرامج الدينية؛ د. إبراهيم إمام (٣)، ندوة تطوير البرامج الدينية، بواسطة: فرحان (٥١).

الحال قد اختلف، وغدا المفتي يخاطب أمماً وشعوباً متفاوتة، وصار يخاطب بصوتِه وصورتِه من في مشرق الأرض ومغربها، ولا شك أن هذا مما ينبغي أن يراعيه المفتي في فتياه، لتكون صالحةً للتنزيل على هذه البيئات المختلفة.

فلا بد للمفتي من حسن التصور للواقعة، ذلك أنَّ الفتيا الشرعية بيانٌ للحكم الشرعي، وكيف يبيِّن الحكمَ من لم يتبين السؤال تمام التبيُّن، ولئن كان من المسلَّم به أنَّ الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره؛ فإن برامج الفتيا المباشرة يقع فيها أحياناً تجاوز هذه المسلَّمة، إذ تتسم تلك البرامج بالعجلة والسرعة، وهذه طبيعة وسائل الإعلام المعاصرة بعامة، وبالأخص في برامجها المباشرة، فتجد مقدِّم البرنامج يكرر مطالبة المستفتين باختصار الأسئلة، مذكِّراً إياهم بضيق الوقت وكثرة المتصلين، فإذا انضمَّ إلى ذلك قصور المستوى العلمي أو اللغوي لكثيرٍ من المستفتين، بحيث يصعب على الواحد منهم التعبير عن مفصل الإشكال في مسألته، كان ذلك أدعى إلى حصول الغلط في السؤال والجواب.

لقد دلت التجارب المشاهدة، من خلال الأحوال التي مرت بها الأمة، وتصرفات الفقهاء حيال تلك الظروف المتقلبة؛ أنَّ الصعوبة الحقيقية هي في اقتدار الفقيه على تنزيل ما وعاه من أحكام الشريعة على الوقائع والنازلات المختلفة، وهذا أحد أوجه الملَكَة الفقهية المطلوبة في المفتي بعامة، وفي مجال الفتيا المباشِرة على الأخص.

إنَّ المشكلة هنا لا تكمن في الكم من المعلومات الفقهية التي يتوفر عليها المفتي، بقدر ما تكمن في التوفر على الفقه بالشرع؛ والوعي بالواقع، والاقتدار على سياسة هذا بذاك.

ولهذا فرق الفقهاء بين من يحفظ الجزئيات والفروع، لكن لا يحسن تنزيلها على الوقائع، فمثل هذا لا يستفتى، وبين من يحسن التنزيل والتأصيل[1]، قال الحطاب المالكي: «تجد الرجل يحفظ كثيراً من العلم، ويفهم ويعلِّم غيره، فإذا سئل عن واقعةٍ ببعض العوام، من مسائل الصلاة، أو من مسائل الأيمان، لا يحسن الجواب، بل لا يفهم مراد السائل عنها إلا بعد عسرٍ، وللشيوخ في ذلك حكاياتٌ . . .»، ثم نقل عن بعض المالكية قوله: «وبعصرنا الآن شخصٌ يتعاطى الدقة في العلم، وينهى عن جزئيةٍ فيتجنبها بشخصها، ثم يقع في أخرى مثلها، فإذا قيل له: هذه مثل تلك؛

(١) انظر: حاشية الإزميري على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول (٢/٤٦٨)، بدون ذكر اسم المطبعة، مصورة عن طبعة عام ١٢٨٥هـ.

تجنّبها، ويقع في ثالثٍ، وعلى ذلك»[١]. اهـ.

وهذه النقطة الأخيرة لها تعلُّقٌ بالضابط الرابع، وهو الآتي.

الضابط الرابع: حسن اختيار المفتي:

تخضع عملية اختيار الضيوف في البرامج الإعلامية عموماً لعدة مؤثرات، سواءٌ أكانت مؤثرات موضوعية مهنية، أو ذات منحىً شخصي أو نفعي بحت[٢]، ولما كانت برامج الفتيا تحتاج إلى فقيهٍ متمرِّسٍ، ذي اطلاعٍ واسعٍ بمجمل أبواب الشريعة، وخبرةٍ كافية باختلاف الأحوال والأوضاع التي سوف يفتي بصددها، بالإضافة إلى استعمال الحكمة فيما يتكلم فيه، فيعرف متى يُقدِم على القول، ومتى يُحجِم، ومتى يُشدِّد، ومتى ييسِّر، فإن على القائمين على تلك البرامج استقطاب العلماء الصالحين لهذا الموقع الخطير، استصلاحاً لأحوال الأمة، وارتقاءً بمستوى الوسيلة الإعلامية أيضاً.

إنَّ للتلفاز خصائص تميزه عن غيره، وهي من الأهمية بحيث لا يمكن تجاهلها والتغاضي عنها، ومن تلك الخصائص أنه وسيلةٌ جماهيرية شعبية[٣]، تعتمد كثيراً على العنصر البشري وصناعة النجومية، واستقطاب الجمهور بالشخصيات التي تظهر على شاشته، وتوظيف عنصر الانبهار بتلك الشخصية[٤] لخدمة أغراض القائمين على القناة، ومن ثم فإن هذه الحيثية سوف يكون لها أثرها على اختيار ضيف الحلقة، وربما كانت الشخصية الأمثل بحسب هذه المعايير الإعلامية؛ ليست كذلك بحسب معيار الشريعة، والواجب أن تراعى الشروط الشرعية أصالةً، دون التنكُّر لخصائص هذه التقنية الفريدة.

إنَّ الالتزام بضوابط المفتي في الشريعة لا يعني ـ كما تقدم آنفاً ـ تجاهل الطبيعة المعقدة لوسائل الإعلام، فينبغي مع ذلك انتقاء من يحسن مخاطبة الجمهور العريض، ويقتدر على تفهيم الجاهل، وإقناع المعرض، ويتوخى في فتياه أن تؤصِّلَ منهجاً، وتعمق علماً، وتبني خلقاً وديناً[٥].

فما يحدث أحياناً من مفتِي بعض القنوات في بعض البلاد العربية من أنه يعمد إلى تكرار بعض العبارات النمطية، ويقوم بمعالجة القضايا الكبيرة بشيءٍ من

---

(١) مواهب الجليل (٦/ ٨٧).
(٢) فرحان (٢٠٦).
(٣) الإعلام الإسلامي في القنوات الفضائية؛ د. عبد القادر طاش (١٣).
(٤) المرجع السابق.
(٥) فرحان (٢٢٩).

السطحية، ويتوسع في الألفاظ الخطابية والوعظية في مقام البيان، دون تعيينٍ واضحٍ لحدود الحلال والحرام؛ ليبقى المشاهد والمستمع بعد ذلك خلواً من العلم النافع، المقيم للحجة، المفيد قناعةً ورجوعاً إلى الحق، فهذا تسامحٌ بل تساهلٌ في معايير اختيار الشخص المناسب في المكان المناسب.

لقد قال الإمام مالك: «وليس كلُّ من أحبَّ أن يجلس في المسجد للحديث والفتيا جلس، حتى يشاور فيه أهل الصلاح والفضل وأهل الجهة من المسجد، فان رأوه أهلاً لذلك جلس، وما جلست حتى شهد لي سبعون شيخاً من أهل العلم أني موضع لذلك»(١). اهـ، وقال ابن القاسم: «كره مالكٌ أن يفتي الرجل حتى يستبحر في العلم»(٢). اهـ.

فإذا كان مالكٌ يشترط هذه الشهادة في مجلسٍ فتيا يحضره النفر القليل، فما الظنُّ بمجالس الفتيا الفضائية، التي يشهدها ما لا يقدر قدره إلا الله تعالى.

ومما يبين أهمية العناية باختيار المفتي المناسب لهذه البرامج؛ ما أظهرته إحدى الدراسات الحديثة من أن نسبةً ليست بالقليلة من الجمهور لا يعتمدون على الفتاوي الصادرة من برامج الفتيا الفضائية، وقد ذهب أكثر أفراد عينة الدراسة إلى أن السبب هو عدم ثقتهم بالمفتي المستضاف فيها(٣).

ولعل مما يساعد على إعادة الثقة بمقام الفتيا في تلك الوسائل أن تخصص حلقاتٌ محددة بموضوعٍ محدد، ثم يتم الاختيار على وَفق التخصص المطلوب، وبهذا تتعمق ثقة المشاهدين بهذا المفتي المختص، وتضيق دائرة الخطأ.

فإن لم يتوفر المفتي المختص، وورد السؤال في قضيةٍ لا يحيط بها المفتي، فالواجب عليه حينئذٍ الإحالة إلى من يحسن الجواب، وهكذا في المسائل التي ليست من اختصاص المفتي أصالةً؛ كمسائل النزاع والخصومة والدعاوي، أو المسائل المبتناة على عرفٍ معين، فهذه تحال إلى جهة الاختصاص؛ لأنها أقرب إلى إدراك تفصيلات الواقعة، ولأجل أن يتعلم الناس من المفتي احترام التخصص، والمسالك الصحيحة لتحصيل الحقوق.

---

(١) الديباج المذهب؛ لابن فرحون (١/١٠٢).

(٢) النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الأمهات؛ لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمٰن بن أبي زيد القيرواني (١٢/٨)، بتحقق: محمد الأمين بو خبزة وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ١٩٩٩م.

(٣) انظر: البرامج الدينية في قنوات التلفزيون الفضائية العربية؛ لمحمد هندية (٢٧٢).

الضابط الخامس: أن لا يتقيد المفتي إلا بسلطان الشرع:

لا يخفى أن هذا النمط من البرامج المباشرة متاحٌ للكافة، فيصعب التحكُّم في نوع الأسئلة الواردة، أو تحديد مدى الحرية التي يتمتع بها المتصلون، فالاتصال متاحٌ لكل أحد، من كل مكانٍ، وفي كل موضوع، فالمجال مفتوحٌ أمام المتصل ليثير أي قضية، سياسيةً كانت، أو اقتصادية، أو اجتماعية، وهكذا. وفي بعض الأحيان يكون الدافع للسؤال غرضٌ غير نزيه، أو يقع السؤال عما يكون مثاراً لفتنةٍ نائمة، وربما عمَدَ بعضهم إلى طرح الأسئلة لا تعلماً وتفهُّماً، بل استدراجاً، أو امتحاناً، أو استفزازاً، أو إيعازاً[١]، وغيرها، مما سبيله أن يُقال لصاحبه كما كان زيدُ بن أسلم يقول لبعض من يُخلِّط في سؤاله: «اذهب فتعلم تَسَل، ثم تأتي»[٢].

إذا كان هذا حالُ المستفتين، وهذه طبيعة الأسئلة الواردة على هذه البرامج، فإنَّ من اللازم أن يكون لدى المفتي من الحزم والثقة والاستقلال بالرأي ما يمكنه من ثبات النفس حينئذٍ، وسياسة الناس بالشرع، فإن من الخروج عن العدل أن يتكلم كلُّ أحدٍ في شؤون الناس العامة والخاصة، وتثار القضايا الكبرى في مختلف البرامج الإعلامية، ثم يُحجَز عن ذلك خاصة الناس، وهم أهل العلم والفقه، الذين هم من جملة أهل الحل والعقد، والقول الفصل فيما يشتجر بين الناس[٣].

وإذا كان لا بد للناس من أمرٍ ونهي، فإن أولى الناس بوضع حدود المأمورات والمنهيات بحسب ما جاءت به الشريعة هو العالم المجتهد، كما قال أبو العباس ابن تيمية: «وإذا كان الأمرُ والنهي من لوازم وجود بني آدم؛ فمَن لم يأمر بالمعروف الذي أَمَرَ اللهُ به ورسولُه، وينهَ عن المنكر الذي نهى اللهُ عنه ورسولُه، ويُؤمَر بالمعروف الذي أمر اللهُ به ورسولُه، ويُنهَ عن المنكر الذي نهى اللهُ عنه ورسولُه، وإلا فلا بد من أن يَأمر ويَنهى، ويُؤمَر ويُنهى إما بما يضادُّ ذلك، وإما بما يشترك فيه الحق الذي أنزله الله؛ بالباطل الذي لم ينزله الله، وإذا اتُّخِذَ ذلك ديناً؛ كان ديناً

---

(١) أسئلة الإيعاز: هي التي توحي للمسؤول بالجواب المطلوب منه، انظر: الحديث التلفزيوني؛ د. أديب خضور (١٣٨)، دمشق، ط أولى، ٢٠٠٢م.

(٢) النوادر والزيادات؛ لابن أبي زيد القيرواني (١/٨).

(٣) تكلم الفقهاء عن الضمانات التي يجب أن تكون لدى المفتي لتصح فتياه، ومنها ألا يفتي حالَ الخوف، أو بوجود ما يسبب له إزعاجاً وقلقاً، أو ما يُحدِث له ما يخرجه عن حد الاعتدال أيًّا كان، انظر: صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٣٤).

مبتدعاً ضالاً باطلاً»[١]. اهـ.

فلا بد من مراعاة هذا الأصل، وأن يأخذ الفقيه بزمام البِدار، ويسلك مسلك الحزم، فيأمر بالمعروف الذي يعتقده معروفاً، وينهى عن المنكر الذي يعتقده منكراً، فإن أمسك عن بعض الحق الذي يسوغ السكوت عنه في مثلِ هذا المقام، لمصلحةٍ راجحة[٢]، فليأخذ نفسه بأن لا يقول باطلاً، أو يقره، فضلاً عن أن يعين عليه.

الضابط السادس: التثبت في الفتيا العامة:

هذه ضوابط فرعية يجمعها التثبت والتبين، قبل إصدار الفتيا العامة على الملأ:

أ - الاحتياط في النوازل العامة:

يكثر في هذه البرامج السؤال عن النوازل المعاصرة، وبالأخص في القضايا العامة، فمن تلك النوازل ما يكون له شبيهٌ يصح إلحاقه به، فالقول في هذه الحال أيسر، وأدنى إلى إصابة الحق، ومنها ما يكون نسيجَ وحدِه، فلا يصحُّ إلحاقه بفرعٍ من الفروع المعروفة، وفي كلتا الحالتين يحتاج البتُّ في الحكم إلى مزيدِ تأنٍّ وتروٍّ، وتقليبٍ للمسألة على أدلة الشريعة وأصولها، حتى في تلك التي لها فروعٌ تشبهها، إذ لا يتمحَّض الشبه بين القديم والحديث غالباً، بل يكون في النازلة الجديدة بعض العناصر التي يمكن أن تؤثر في الحكم، وتصرفه عما يشبه الفرع القديم، فتكون مما اصطلح الفقهاء على تسميته «النظائر».

فإذا لم يسبق للمفتي تأمل مثل هذه المسألة النازلة، فالواجب عليه التوقف والتمهل قبل إصدار الحكم، وأن يستمسك بحِمَى «لا أدري»، ولا ينبغي للسائل ولا لمقدم الحلقة أن يستحثَّا المفتي على حسم الجواب قبل التثبت، وقد قال الإمام

---

(١) الاستقامة (٢/ ٢٩٤).

(٢) مثل أن يُسألَ عن أمرٍ مطلوبٍ، لكن يكون في أمره به فعلاً لمعصيةٍ أكبر منه، فيكون السكوت حينئذٍ متعيناً، وتأخير البيان إلى وقتِ التمكُّن واردٌ في الشرع، انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٨/ ٥٨، ٥٩)، ويرى ابنُ القيم أنَّ على المفتي إذا سئل عن مسألةٍ فيها نصٌّ أو إجماع؛ أن يبلغ بالحق فيها «بحسب الإمكان»، ثم يستدرك فيقول: «هذا إذا أَمِنَ المفتي غائلةَ الفتوى، فإن لم يأمن غائلتها، وخافَ من ترتُّب شرٍّ أكثر من الإمساك عنها أمسك عنها، ترجيحاً لدفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما، وقد أمسك النبي ﷺ عن نقض الكعبة وإعادتها على قواعد إبراهيم لأجل حدثان عهد قريشٍ بالإسلام، وأن ذلك ربما نفَّرهم عنه بعد الدخول فيه». اهـ، إعلام الموقعين (٤/ ٢٠٠، ٢٠١).

أحمد: «إذا هابَ الرجلُ شيئاً؛ لا ينبغي أن يُحمَلَ على أن يقول»[١].اهـ، ولعله يريد ما تقدم، من أنه لا يسوغ الإكثار على الشيخ ليفتي من غير ثبت، أو يتكلم فيما لا يحسن.

ومما يُلحظ على بعض المفتين في تلك البرامج التوسع في إطلاق الأحكام في كل مسألة، فلا تكاد تسمع في البرنامج الواحد، الذي يستمر قرابة الساعة؛ قولَ لا أدري، فلكل سؤالٍ ـ عندَه ـ جوابٌ، ولكل مشكلةٍ حلٌّ، ولكل نازلةٍ فتيا، وقد قال ابن مسعود رضي الله عنه: «من أفتى الناسَ في كلِّ ما يسألونه فهو مجنون»[٢]، وقال الإمام أحمد: «لا ينبغي أن يجيب في كل ما يُستفتى فيه»[٣].اهـ.

وأما المقولة السائرة في السلف: «إنما العلم عندنا الرخصةُ من ثقةٍ، فأما التشديد فيحسنه كلُّ أحد»[٤]، فدلالتها على ما تقدم واضحة، إذ يشترط في الفتاوي المُرَخِّصة ألا تصدر إلا عن ثقة، وهذا يتحقق بالوثاقة في أمرين: في شخص المفتي نفسِه من جهة، وفي علمه بالمسألة محل الفتيا من جهةٍ أخرى.

وليست المؤاخذة هنا في أن المفتي قد استحضر جواباً لتلك المسائل المشكلة، فإن الاستشكال أمرٌ نسبيٌّ، يختلف فيه الناس، والله عز وجل يؤتي علمه من يشاء، لكن المؤاخذة في إحضار القول الفصل في كل المسائل المعروضة، ومنها ما يُعلم أنه قد توقف فيه ـ أو في مثله ـ أكابر أهل العلم، من أئمة السلف والخلف، قال الإمام مالكُ بنُ أنسٍ: «ما من شيءٍ أشدُّ عليَّ من أن أُسأل عن مسألةٍ من الحلال والحرام، لأنَّ هذا هو القطعُ في حكم الله، ولقد أدركنا أهل العلم ببلدنا؛ وإنَّ أحدهم إذا سئل عن المسألة كأنَّ الموتَ أشرفَ عليه»[٥].اهـ.

هذا وللفُجاءَةِ أثرُها في تردُّد المفتي في الجواب، وليس هو بمَلُوم على ذلك، بل إنَّ اللومَ يتوجَّه إذا أقدَم على الفتيا مع عدم الجزم بالحكم، يدل لذلك ما خرَّجه الخطيب البغدادي بإسناده أنَّ رجلاً جاء إلى ابن عمر رضي الله عنهما، فقال له: إنه نذر أن

---

(١) الإنصاف؛ للمرداوي (١١/ ١٨٥).

(٢) أخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه (٢/٤١٦) بإسناده عن الأعمش، عن شقيق، عن عبد الله رضي الله عنه.

(٣) المرجع السابق (١/ ١٨٧).

(٤) فتاوى ابن الصلاح (١/ ٤٧)، آداب الفتوى؛ للنووي (٣٨)، صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٣٢).

(٥) الديباج المذهب؛ لابن فرحون (١/ ١١١).

يصوم كلَّ يوم أربعاء، فأتى ذلك على يوم أضحى أو فطر، فقال ابن عمر: «أمر الله بالوفاء بالنذر، ونهى رسول الله ﷺ عن صوم يوم النحر»[١]، وعلق الخطيب على هذا الأثر بأنَّ السؤال ورد على ابن عمر فجأةً، وأراد السائل الجواب في الحال، ولو أخَّر الاقتضاء بالجواب حتى ينظر حق النظر لأجابه بالحكم[٢].

ثم إن من بركة العالِم أن يورث طلابه ومجالسيه ومستفتيه مقولة «لا أدري»، فإذا لم يكن من هذا الأدب بدٌّ؛ فليكن في المسائل التي لا يترتب على تأخير بيانها كبير إشكال، تأدباً بهذا الأدب السلفي القويم، وأخذاً بجادة الحزم والسلامة.

ب ـ استشارة أهل العلم:

ومن فوائد التوقف أنه به يتمكن المفتي من التأمل ومشاورة أهل العلم في المسألة قبل إطلاقها على الملأ، وقد كان النبي ﷺ نفسه يشاور أصحابه في المسائل التدبيرية، وشؤون الحرب والسلم وما جرى مجراها[٣]، وهكذا كان خلفاؤه من بعده، لكنهم صاروا يشتَوِرُون في مسائل الأحكام لانقطاع الوحي حينئذٍ[٤]، «ولأنه قد ينتبه بالمشاورة، ويتذكر ما نسيه بالمذاكرة، ولأن الإحاطة بجميع العلوم متعذرة»[٥]، ومن ثم استحب الفقهاء للقاضي أن يحضر مجلسه الفقهاء من أهل كل مذهبٍ[٦].

ولهذا قال الشافعي: «أُحِبُّ للقاضي أن يشاور، ولا يشاور في أمره إلا عالماً بكتابٍ وسنةٍ وآثارٍ وأقاويل الناس، وعاقلاً يعرف القياس، ولا يحرف الكلام ووجوهه، ولا يكون هذا في رجلٍ حتى يكون عالماً بلسان العرب، ولا يشاوره إذا كان هذا مجتمعاً فيه حتى يكون مأموناً في دينه، لا يقصد إلا قصد الحق عنده، ولا يقبل ممن كان هكذا عنده شيئاً أشار به عليه على حالٍ حتى يخبره أنه أشار به من خبرٍ يلزم، وذلك كتابٌ أو سنةٌ أو إجماعٌ أو من قياسٍ على أحدهما، ولا يقبل منه وإن قال هذا له حتى يعقل منه ما يعقل، فيقفه عليه فيعرف منه معرفته، ولا يقبله منه وإن عرفه هكذا حتى يسأل: هل له وجهٌ يحتمل غير الذي قال، فإن لم يكن له وجهٌ يحتمل غير الذي قال، أو كانت سنةٌ فلم يختلف في روايتها قبله . . . الخ»[٧].اهـ.

---

(١) الفقيه والمتفقه (٢/ ٣٩٦). (٢) المرجع السابق.

(٣) تفسير الطبري (٤/ ١٥٣)، أصول السرخسي (٢/ ١٣١).

(٤) الأحكام؛ لابن العربي (٤/ ٩٢). (٥) المغني؛ لابن قدامة (١٠/ ١٠٠).

(٦) المغني؛ لابن قدامة (١٠/ ١٠١)، الكافي؛ لابن قدامة (٤/ ٤٥٠).

(٧) الأم (٦/ ٢٠٣).

هذا نموذج من مسالك الاحتياط في الفتيا عند السلف، فلم يكن القول في مسائل العلم عندهم إلا بعد التبين التام.

ج ـ الإفتاء بلفظ النص:

أن يتحرى الفتيا بلفظ النص ما استطاع، ذلك أن النص له من الإحكام في اللفظ، والهيبة في النفوس، ما ليس لغيره، وقول الله ورسوله لازمٌ لكل أحد، بخلاف رأي المفتي واجتهاد الفقيه، فإنه يعتريهما التغير والتبدل أبداً، وليسا ملزمين لأحد بنفسيهما.

ومن فوائد الإفتاء بلفظ النصِّ أنه ـ أي: النص ـ يتضمن الحكمَ والدليلَ مع البيانِ التام، فهو حكمٌ مضمونٌ له الصواب، متضمِّنٌ للدليل عليه، في أحسن بيان، وقول الفقيه المعين ليس كذلك[١].

وقد كان الصحابة والتابعون والأئمة الذين سلكوا على منهاجهم؛ يتحرون ذلك غاية التحري، حتى جاء بعض المتأخرين، فرغبوا عن النصوص، واشتقوا لهم ألفاظاً غير ألفاظ النصوص، فأوجب ذلك هجر النصوص، ومعلوم أن تلك الألفاظ لا تفي بما تفي به النصوص من الحكم والدليل وحسن البيان، فتولد من هجران ألفاظ النصوص، والإقبال على الألفاظ الحادثة، وتعليق الأحكام بها على الأمة من الفساد ما لا يعلمه إلا الله، فألفاظ النصوص عصمةٌ، وحجةٌ بريئةٌ من الخطأ والتناقض والتعقيد والاضطراب[٢].

قال ابن القيم: «لما استحكم هجران النصوص عند أكثر أهل الأهواء والبدع؛ كانت علومهم في مسائلهم وأدلتهم في غاية الفساد والاضطراب والتناقض»[٣]. اهـ.

لعل من أوضح المشكلات الواردة على الفتيا المنبثَّة فضائياً، هي صعوبة إيجاد الفتيا الصالحة لجميع الأمكنة والبيئات التي يمكن أن يصلها البث، ويكون فيها من يتقبلها بقبولٍ حسنٍ، ويأتمر بما فيها، وهو ما لا يمكن تحديد رقعته الجغرافية، لكن التزام المفتي بألفاظ النصوص يمكن أن يرفع عنه بعض هذا الحرج.

د ـ مراعاة مراتب التحريم:

وذلك بأن لا ينكِرَ إلا ما ثبت كونه منكراً باتفاق الأئمة، أو ما توافق على إنكاره جمهور الأئمة، أما ما كان جارياً بين الناس، في بلدٍ من البلدان، وله مستندٌ

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ١٧٠).
(٢) انظر: المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.

صحيحٌ، ولو على جهةٍ مرجوحةٍ بحسب نظر المفتي، فإنَّه لا ينبغي له أن يحمل الناس على رأيه، ويشوِّش عليهم في مسألةٍ اجتهادية، لكن يبين مذهبه في المسألة على وجه التلطُّف، ويترفق في بيان الرأي الراجح عنده، قال أبو عبد الله المواق: «وكان سيدي ابن سراج ـ رحمه الله تعالى ـ يقول: إذا جرى الناس على شيءٍ، وله مستندٌ صحيحٌ، وكان للإنسان مختارٌ غيره؛ لا ينبغي له أن يحمل الناسَ على مختارِه، فيدخل عليهم شغباً في أنفسهم، وحَيرةً في دينهم، إذ من شرط تغيير المنكر أن يكون متفقاً عليه»[1]. اهـ.

وليس المقصود بهذا التقرير منع الفقيه من إبداء ما ظهر له باجتهاده في مسألةٍ من المسائل في مجال البحث والتنظير، وإنما المقصود ألا يتوجه بالإنكار فيما يسوغ فيه الاجتهاد في مجال العمل والفتيا العامة، فإن بيان وجهة النظر شيء، وحمل الناس عليها، وتشديد النكير على المخالف شيءٌ آخر.

وعلى كلِّ حالٍ فهذا ما قرره غير واحدٍ من أهل العلم، فإذا كان هذا كلامهم في هذا الموضع في العصور المتقدمة، مع تباعد الأمكنة، فإن مراعاة هذا الأمر في عصرنا الحاضر من باب أولى، للاختلاف الشديد، والتغاير الواضح، الحاصل بين البلدان العديدة التي يخاطبها المفتي.

هـ ـ التفصيل لا التعميم:

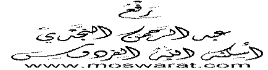
ذلك أن مسائل الفقه مبنية في الغالب على التفصيل لا التعميم، وكثيراً ما يقع الخطأ في تعميم القول بحكمٍ ما، ويكون الصواب في التفصيل، ولهذا نجد الأئمة المحققين يكثر في أبحاثهم تفصيل المسائل، وتحرير محالِّ الأحكام، ويرون ذلك من أهمِّ المهمات على المفتي[2].

ومما ينبني على هذا الأصل أنَّ من سأل عن حكم مُنتَجٍ حضاريٍّ ما، جهازٍ تقنيٍّ مثلاً، فالأصل أن لا يُطلق الحكم بتحريمه أو إباحته، ما دام لم يتمحَّض لأحدهما، بل يفصل في حكمه، فمن استعمله في محرم ففعله حرام، ومن استعمله في مباح ففعله حلال، فيكون المناط في هذا الباب الفعل الإنساني، لا المحل نفسه، وبهذا ننفصل عن إشكالٍ يرد كثيراً، وهو تخالف الفتاوي المحرِّمة والمحلِّلة المتواردة على محلٍّ واحد، ومرجع ذلك إلى الخطأ في نَوطِ الحكم بما لا يصح نوطُه به.

---

(١) التاج والإكليل (٢/ ١٢١).

(٢) انظر: مجموع الفوائد واقتناص الأوابد؛ لعبد الرحمٰن بن ناصر السعدي (١٢٨).





المبحث الثاني

حكم الاستفتاء عبر وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

المطلب الأول

حكم مشاهدة وسائل الإعلام المعاصرة واقتناء أجهزتها

تمهيد:

وسائل الإعلام من حيث هي لا تستقلُّ بحكم، ولا توصف بذمٍّ ولا ثناء، وإنما هي ظروفٌ وقوالب؛ يتوقف حكمها على ما تستعمل فيه، فإن استعملت في الخير والحق كانت مطلوبةً شرعاً، وإن استعملت في الشر والفساد كانت ممنوعةً شرعاً، وإن استعملت في مباحٍ فهي باقيةٌ على أصل الإباحة، فحكمُ ما يُسمع منها ويُشاهد؛ حكمُ ما يسمع ويُشاهدُ بدونها[1].

وقد تكلم الفقهاء قديماً عن الشعر بوصفه باباً من أبوابِ الكلام[2]، وقالباً من قوالب التعبير عن الأفكار البشرية، فقالوا: هو «كلامٌ؛ حسَنُهُ حسنٌ، وقبيحُهُ قبيحٌ»[3].

قال ابن قتيبة: «والشِّعْرُ من غير كلام النبي ﷺ كالكلام، حَسَنُه حَسَنٌ، وقبيحُه قبيحٌ، ولا بأس فيه إذا لم يكن فيه رفثٌ ولا كذبٌ مُؤَثِّمٌ»[4].اهـ، وقال أبو حامد

---

(١) فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم (١٠/ ٢٢٢)، وفي فتيا أخرى للشيخ، سئل عن الراديو، فقال: «لا يحرم استعمال الراديو؛ أي: تشغيله لأخذ أخبار الإذاعات ونحوها، إلا إذا كان فتحه على ما لا يجوز استماعه، من الغناء وسائر المحرمات، فيحرم»اهـ [(١٠/ ٢٢٣)].

(٢) روح المعاني؛ للألوسي (١٩/ ١٤٧).

(٣) حاشية ابن عابدين (١/ ٦٦٠)، الكافي؛ لابن عبد البر (٤٦٣)، الوسيط؛ للغزالي (٧/ ٣٥١)، كشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ٤٢٢).

(٤) غريب الحديث (١/ ٤٥٣).

الغزالي: «نظمُ الشعرِ وإنشادُه وسماعُه بألحانٍ، وغيرِ ألحان؛ ليس بحرامٍ، إلا أن يكون في الشعر هجوٌ، أو وصفُ امرأةٍ معينة، أو فحشٌ، وما يحرمُ نثرُه، فيحرم نظمه، فإن الشعرَ كلامٌ، حسنُه حسنٌ، وقبيحُه قبيحٌ، وقد أُنشِدَ عند رسول الله ﷺ أشعارٌ ولم ينكرها»[1]. اهـ.

وعن مسعر بن كدام أنه قال في الشعر: «كلامٌ؛ حسنُه حسنٌ، قبيحُه قبيح»[2].

وهذا الوصف للشعر يصدق على غيره من وسائل التعبير والبيان، سواءٌ أكانت وسائل معنوية كضرب الأمثال، وحكاية القصص، أم كانت حسية كأدوات التراسُل، ويندرج في النوع الثاني وسائل الإعلام بأنواعها، فالأصل فيها الإباحة، والحكم عليها متوقفٌ على ما تتضمنه من مواد، فإن ضُمِّنَت مباحاً فهي مباحة، وإن ضُمِّنَت محرماً فهي محرَّمة، وإن ضُمِّنَت خيراً، ودعوةً إلى الخصال الحميدة، وتحذيراً من ضدها؛ فهي مطلوبةٌ شرعاً، ولهذا قال تعالى في الشعراء: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾ [الشعراء: ٢٢٤ ـ ٢٢٧]، فإنه بعد أن ذمَّ الشعراء؛ لما يتضمَّنه شعرهم غالباً من الباطل، استثنى المؤمنين الذاكرين المنتصرين ممن ظلم، وبه يتبين أنَّ شعر الصنف الأول قبيحٌ شرعاً، وأن الثاني حسنٌ شرعاً[3].

هذا؛ ولما كانت القاعدة المشار إليها آنفاً منطبقةً على أجهزة المذياع والتسجيل بغير إشكال، بحيث لا يخفى على منصفٍ له أدنى اطلاع على علوم هذه الشريعة؛ أن حكم الاستماع إلى أشرطة التسجيل، والاستماع إلى الإذاعة؛ واقتناء أجهزتهما، يختلف بحسب اختلاف المسموع، فإن استمع إلى مباح كان فعله مباحاً، وإن استمع إلى مندوب كان مأجوراً، وإن استمع إلى محرم كان أثيماً[4]، فقد توافقت فتاوي

---

(١) الوسيط (٧/ ٣٥١).

(٢) الجليس الصالح؛ للمعافى بن زكريا (المجلس ٣٦)، وهذه العبارة تؤثر أيضاً عن ابن سيرين، كما في الأغاني؛ للأصفهاني (١١/ ٢٠٨)، وعن الشافعي، كما في النور السافر؛ لعبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروس (١٣٥)، وقد روي مرفوعاً إلى النبي ﷺ، من حديث أم المؤمنين عائشة ﵂ ولا يصح، قال الدارقطني: «تفرد به حسان، قال ابن حبان: لا يحلُّ الاحتجاج به بحال». اهـ [العلل المتناهية؛ للكناني (١٣٧)].

(٣) انظر: الاعتصام؛ للشاطبي (٢/ ٢٦٦).

(٤) الأثيمُ: المعدودُ في الآثِمين؛ كالآثِمِ، والإثمُ: الذنب [انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (أثم) (١٢/ ٥)].

المعاصرين على جواز الاستماع إليها، واقتناء أجهزتها، ما حسُنَ المقصد، واقتصر على الطيب النافع، أو المباح من البرامج[١].

بخلاف مشاهدة جهاز التلفاز، وما يلتحق به من قنوات فضائية متنوعة، واقتناء أجهزتها، فهذه قد اختلف النظرُ حولها، لما لابَسَها في الواقع من قرائن وأحوال تفضي إلى القول بالمنع عند بعض أهل العلم، أو البقاء على أصل الإباحة عند آخرين، مع استبعاد الفاسد من برامجه، والخلاف إنما هو في متابعة المباح من برامجها، أما السيء من القنوات، مما وضع لأجل الفساد أصالةً، فهذه لا يمكن القول بإباحتها بحال، وفيما يأتي بيان المذهبين المذكورين.

الفرع الأول: أقوال المعاصرين في مشاهدة التلفاز

القول الأول: أن التلفاز كغيره من وسائل الإعلام؛ كالإذاعة، والصحيفة، والمجلة، وحكمه حكم ما يُشاهَد فيه، فإن شاهد المرءُ فيه محرَّماً كان محرَّماً، وهو آثم، وإن شاهد فيه مباحاً كان مباحاً، قالوا: «كل هذه الأشياء أدوات ووسائل، لغايات ومقاصد. . .، لا تستطيع أن تقول: إنها حلالٌ، أو إنها حرامٌ، ولكنها بحسب ما توجَّه إليه. . .؛ كالسيف، فهو في يد المجاهد أداةٌ من أدوات الجهاد، وهو في يد قاطع الطريق أداةٌ من أدوات الإجرام»[٢].

وعليه فيجوز اقتناء التلفاز، ومشاهدة القنوات النافعة، بشرط أن يتمكن من التحكم بها، فلا يشاهد هو ولا أسرته إلا النافع، ويعرض عن الفاسد، أما «إذا كان لا يملك نفسه، أو أسرته؛ فالأولى ألا يدخل هذه الأدوات والأجهزة إلى منزله، سداً للذريعة»[٣].

القول الثاني: أن التلفاز بوضعِه الحاليّ محرَّمُ الاقتناء والمشاهَدَة[٤]، معلِّلين بأنَّ

---

(١) انظر: فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم (١٠/ ٢٢٣)، وفتيا اللجنة الدائمة في: فتاوى إسلامية؛ جمع محمد المسند (٤/ ٣٧٣)، وحكم الإسلام في وسائل الإعلام؛ لعبد الله ناصح علوان (٢٥، ٢٨)، دار السلام، جدة، ط خامسة، ١٤٠٥هـ.

(٢) فتاوى معاصرة؛ د. يوسف القرضاوي (١/ ٧٣٥)، وانظر: يسألونك في الدين والحياة؛ د. أحمد الشرباصي (٥/ ٢٤١)، دار الجيل، بيروت، أحسن الكلام في الفتاوى والأحكام؛ لعطية صقر (٣/ ٢١٢)، دار الغد العربي، القاهرة.

(٣) فتاوى معاصرة؛ د. يوسف القرضاوي (١/ ٧٣٧).

(٤) حكم الإسلام في وسائل الإعلام؛ لعبد الله ناصح علوان (٨).

الغالب على برامجِه اليوم التوجه إلى الفساد والتحلل من الأخلاق[(١)]، ولذا فإنه «يجب منعه، والحذر منه، وسد الأبواب المفضية إليه»[(٢)].

وللشيخ محمد بن عثيمين تفصيلٌ، لا يخرج في نتيجته عن هذا القول، فقد قال ما ملخصه: «من اقتناه ـ التلفاز ـ وهو يعلم، أو يغلب على ظنه أنه لا يتمكن من اجتناب البرامج السيئة، فقد أصرَّ على المحرم»[(٣)]، هذا بالنسبة إلى اقتنائه، أما مشاهدته بلا اقتناء، فهي عند الشيخ على ثلاثة أقسام:

أ ـ مشاهدة ما فيه منفعة دينية أو دنيوية، فهذه لا بأس به، إلا أن يتوصل بها المشاهد إلى شيءٍ محرم، مثل أن تتمتع المرأة بالنظر إلى مقدم البرامج، فيكون بذلك فتنة.

ب ـ مشاهدة ما فيه مضرةٌ في الدين، فهذا حرام؛ لأن الواجب على المؤمن أن يحمي دينه عما يضره.

ج ـ مشاهدة ما لا نفع فيه ولا ضرر، فهذه من اللغو الذي لا يليق بالمؤمن الحازم أن يضيع وقته بمثلها[(٤)].

هذا في التلفاز من حيث هو، فأما إذا انضاف إليه استعمال الأطباق اللاقطة للقنوات الفضائية المختلفة؛ فالمنع حينئذٍ أكثر توجُّهاً[(٥)].

الفرع الثاني: أدلة الفريقين

المسألة الأولى: أدلة القول الأول:

أ ـ أن المشاهِد يمكن أن يكون رقيباً على نفسه، فيفتح التلفاز «عندما يكون هناك خير، ويغلقه عندما يكون هناك شرٌّ، يسمع ويشاهد الأخبار والبرامج الثقافية، والبرامج الدينية والتعليمية والترفيهية المقبولة . . .»[(٦)].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) اقتباس من فتيا للشيخ عبد العزيز بن باز حول التلفاز [فتاوى إسلامية؛ جمع محمد بن عبد العزيز المسند (٤/ ٣٧٠)].

(٣) المرجع السابق (٤/ ٣٧٢).

(٤) المرجع السابق.

(٥) يسألونك؛ د. حسام الدين عفانة (١/ ٢١٦)، مكتبة دنديس، عمان، ط أولى، ١٤٢١هـ، مع الناس مشورات وفتاوى؛ د. محمد سعيد رمضان البوطي (٢٣٧ ـ ٢٣٩)، دار الفكر، دمشق، ط ثالثة، ١٩٩٩م.

(٦) فتاوى معاصرة؛ د. يوسف القرضاوي (١/ ٧٣٦).

ونوقش هذا الاستدلال بأن قيل: إن هذا غير متصوَّر في الواقع، ذلك أنَّ البرامج الصالحة المدَّعاة؛ نسبتها إلى باقي البرامج قليلة جداً، كما أنَّ من يقتنون هذه الأجهزة لما فيها من خير؛ يضطرون إلى متابعة سائر برامجها، لما عسى أن يحصلوا عليه من فائدة، وللشيطان في هذا الباب عمله الذي لا يخفى[(١)].

قالوا: ولو فُرض أن الرجل استطاع أن يضبط مشاهدته لهذه الأجهزة، وكان عنده من قوة الإرادة ما يحجزه عن المحرم، فهل يمكن أن تنضبط الأمور أثناءَ غيابه، حين يكون الجهاز بين يدي أهله وأولاده؟ الجواب: لا[(٢)].

ثم متى سيَحكُم على هذه البرامج بالفساد، سيكون ذلك بعد المشاهدة حتماً، مما يعني أن الأسرة ستشاهد الفساد ولا بد، وسوف يزين الشيطان لهم الباطل، فإن أقرَّهم الأب على الفساد كان ذلك خيانة، وإن منعهم منه حصلت المنازعات والخصومات، وكم وقعت حوادث مؤسفة أدت إلى الطلاق، وقطيعة الرحم، وفساد ذات البين بسبب هذا الجهاز[(٣)].

ب ـ أن البلوى قد عمَّت بهذه الأجهزة، ولم يَعُد في مقدور أكثر الناس الاستغناء عنها، وخصوصاً أنها تتضمَّن أشياء كثيرة نافعة[(٤)]، وعموم البلوى أصلٌ معتبرٌ في الشريعة[(٥)]، وعموم البلوى بهذا الجهاز حاصلٌ من جهة شيوعه وانتشاره بين الناس، بحيث يتعسر على الأكثرين تركه[(٦)].

ويمكن أن يُجاب عن ذلك بأنَّ مِنْ شرطِ عموم البلوى أن يكون ذلك من طبيعة الشيء وشأنِه وحالِه[(٧)]، لا أن يكون مما يستدعيه المرء لنفسه، ويتعرض له بجلبه في بيته، فهذا تساهلٌ، لا يعدُّ سبباً للتخفيف بناءً على قاعدة عموم البلوى، ولهذا كان من أسباب التخفيف بعموم البلوى لداعي الشيوع والانتشار؛ طواف الهرة في

(١) حكم الإسلام في وسائل الإعلام؛ لعبد الله علوان (١٥).
(٢) المرجع السابق؛ الموضع نفسه. (٣) المرجع السابق (١٦).
(٤) فتاوى معاصرة؛ د. يوسف القرضاوي (١/ ٧٣٦).
(٥) عموم البلوى يعني: «شُيُوعُ البلاءِ، بحيث يصعبُ على المرءِ التخلصُ أو الابتعاد عنه»، [نظرية الضرورة الشرعية؛ د. وهبة الزحيلي (١٢٣)]، وانظر في تأصيل الاستدلال بعموم البلوى في الشريعة: عموم البلوى؛ لمسلم بن محمد الدوسري (٣٢٥ ـ ٣٣٧).
(٦) من أسباب عموم البلوى: شيوع الشيء وانتشاره بين الناس، بحيث يعسر عليهم التحرز منه إلا بمشقة خارجة عن المعتاد، [عموم البلوى؛ للدوسري (٩٣)].
(٧) عموم البلوى؛ للدوسري (٣٤٧).

البيوت، واختلاطها بالناس، وملابستها لأوانيهم، فلو قيل بنجاسة ما تلابسه، وكُلِّفوا غسلها؛ لشقَّ عليهم ذلك، فعفى عنه الشارع، وكان سؤرُها طاهراً[١]، لحديث: «**إنها ليست بنجَسٍ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات**»[٢].

المسألة الثانية: أدلة القول الثاني:

أ ـ إن من مقاصد الشريعة الكبرى: حفظُ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وبالنظر في برامج التلفاز الحالية؛ نجد أنه يغلب عليها: الأغاني الماجنة، والتمثيليات الخليعة، والدعايات المثيرة، والأفلام الفاسدة، مما يستهدف إهدار الشرف، وضياع العرض، وشيوع الزنا والفاحشة[٣]، ولهذا كله «يحرم اقتناء الجهاز، باعتبار أنه وسيلة إلى النظر والسماع»[٤].

ب ـ من قواعد الفقه المرعية: قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، وبما أن التلفاز ـ في برامجه الحالية ـ يوجه إلى الميوعة والانحلال، ويثير في المجتمع كوامن الغريزة والشهوة؛ فإنه «يحرم على المسلم أن يشتريه، ويدخله بيته، حفاظاً على عقيدة الأسرة وأخلاقها، وقطعاً لدابر الأضرار التي تنجم عنه»[٥].

ج ـ من القواعد الأصولية المقررة في الشريعة: قاعدة «سد الذرائع»، وباعتبار «أن النظر إلى برامجه الحالية يؤدي إلى الفساد والتحلل، صار اقتناؤه ـ أي: التلفاز ـ أو استعماله محرماً، لكونه يؤول إلى أسوأ المفاسد، وأحطِّ الأخلاق»[٦].

د ـ أكثر البرامج الترفيهية التي تعرض على شاشة التلفاز مصحوبة «بالمعازف، والغناء الخليع، والرقص والمجون»[٧]، ولما كان الاستماع إلى الموسيقى محرماً، وكذلك الاستماع إلى الغناء الخليع، ومشاهدة الرقص والمجون، فيكون اقتناء هذا

---

(١) قال ابن قدامة: «وهذا قول أكثر أهل العلم، من الصحابة والتابعين، من أهل المدينة والشام، وأهل الكوفة أصحاب الرأي، إلا أبا حنيفة، فإنه كره الوضوء بسؤر الهر، فإن فعل أجزأ» [المغني (١/ ٤٥)].

(٢) أخرجه أبو داود برقم (٧٥) (١/ ١٩)، والترمذي برقم (٩٢) (١/ ١٥٣)، والنسائي (٦٨) (١/ ٥٥)، وابن ماجه (٣٦٧) (١/ ١٣١)، قال الترمذي: «حسن صحيح»، قال الحافظ: «صححه البخاري، والترمذي، والعقيلي، والدارقطني» [تلخيص الحبير (١/ ٤١)].

(٣) حكم الإسلام في وسائل الإعلام؛ لعبد الله علوان (٨، ٩).

(٤) المرجع السابق (٩).

(٥) المرجع السابق (٩).

(٦) المرجع السابق (١٠).

(٧) المرجع السابق (١٠).

الجهاز محرماً، بالنظر إلى هذه اللوازم[١].

المسألة الثالثة: الترجيح:

مما تقدم يتبين أنَّ الخلاف بين القولين راجعٌ في الحقيقة إلى مقدار المواد الفاسدة المعروضة في جهاز التلفاز وما جرى مجراه من قنواتٍ فضائية، فمن نظر إلى كثرة الفساد، وغلبته على المواد النافعة فيه؛ ذهب إلى التحريم، ومن نظر إلى مجموع البرامج النافعة، وأن المنافع الحاصلة من مشاهدتها كثيرةٌ، بحيث لا يسوغ إهدارها، مع ما يعضد ذلك من فشوِّ هذه الأجهزة في أكثر البيوت، إلا ما شاء الله تعالى، ذهب إلى الجواز المشروط بترشيح النافع من الضار مما يُعرَض فيها.

فهذان قولان متوجِّهان، أحدهما آخِذٌ بأصل الإباحة، مع اقتراح قيد الترشيح، تخفيفاً للشر قدر المستطاع، وإن لم يزُل الشر كله، والآخرُ آخذٌ بأصل سد الذرائع، مدعَّماً بالبحوث العلمية التي أثبتت الأضرار البالغة للتلفاز على الإنسان، من حيث هو، فضلاً عن أضراره اللاحقة للفرد المسلم، والأسرة المسلمة.

وبالنظر في أدلة القولين، وتقليب المسألة على واقع الناس، وتأثير هذه الأجهزة على سلوكهم وتصوراتهم من جهة، ثم ارتباط هذه الأجهزة بحياة الناس اليوم ارتباطاً وثيقاً من جهةٍ أخرى، فإنه يصعب إطلاقُ القول بالإباحة أو التحريم، فلا مناصَ إذن من التفصيل، فيقال: من شاهد هذا الجهاز واقتناه، بقصد مشاهدة المحرم، أو الانشغال به عما هو واجبٌ في ذمته، أو أدخله على أهله بغير وازعٍ دينيٍّ أو خلقي؛ فهذا آثمٌ في فعله[٢]، أما من شاهد فيه مباحاً، أو اقتناه لأجل ذلك، مع المحافظة على منع ما يحرم من برامجه، وصونِ السفهاء من الأهل عن الاسترسال معها، فهو باقٍ على أصل الإباحة، ولا يصحُّ تأثيمه بغير دليل، ومن تردد حاله بين الأمرين، وخشي الوقوع في المحرم، أو وقوع من تحته في ذلك، فلا خير له فيه، والسلامة لا يعدلها شيءٌ، والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر: المرجع السابق (١٤).

(٢) انظر بيان الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله في التحذير من الفضائيات، في: فتاوى إسلامية؛ جمع محمد المسند (٤/ ٣٧٥، ٣٧٦)، وفتيا الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله في الموضوع، في: فتاوى إسلامية (٤/ ٣٧٧).

المطلب الثاني

حكم الاستفتاء عبر وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

الفرع الأول: حكم استفتاء المسلم عن مسائل العلم

المسألة الأولى: صفة المستفتي:

المستفتي خلاف المفتي[١]، «فكلُّ من لم يبلغ درجةَ المفتي؛ فهو فيما يَسأل عنه من الأحكام الشرعية مستفتٍ»[٢]، فهذا هو الذي «يجب عليه الاستفتاء، إذا نزلت به حادثةٌ، يجب عليه تعلم حكمها»[٣]، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِيٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِيٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧﴾﴾ [الأنبياء: ٧]، وقد «حكى بعضُهم الإجماعَ على أنه لا يجوز لمكلفٍ أن يُقدِم على فعلٍ؛ حتى يعلم حكم الله فيه، وبعث عمر رضي الله عنه من يقيم من الأسواق من ليس بفقيه»[٤].

المسألة الثانية: حكم استفتاء المسلم عن مسائل العلم:

يختلف حكم الاستفتاء باختلاف الحال، فمنه ما هو مطلوبٌ، ومنه ما هو ممنوع، وذلك كما يأتي:

أولاً: الاستفتاء المطلوب:

أ ـ حقيقة الاستفتاء المطلوب:

الاستفتاء يقصد به هنا: طلبُ المرءِ علمَ ما لا يعلمه، وذلك صنفان: فرضُ عينٍ، وفرضُ كفاية، وبيانه بحسب ما فصَّله القرافي كما يأتي:

الأول: فرضُ العين: وهو علمُ المرء بحالته التي هو فيها.

مثاله: رجلٌ أسلمَ، ودخل وقتُ الصلاة، فيجب عليه أن يتعلم الوضوءَ والصلاةَ، فإن أراد أن يشتري طعاماً لغذائه؛ وجَبَ عليه أن يتعلم ما يعتمده في ذلك، أو أراد

---

(١) شرح مختصر المنتهى؛ للعضد الإيجي (٢/ ٣٠٥)، التقرير والتحبير؛ لابن أمير حاج (٣/ ٤٥٦)، وانظر: الفتوى؛ د. الملاح (٢/ ٦٢٤).

(٢) فتاوى ابن الصلاح (١/ ٨٥).

(٣) المرجع السابق؛ الموضع نفسه.

(٤) كشاف القناع؛ للبهوتي (٣/ ١٤٥).

الزواجَ؛ وجَبَ عليه أن يتعلم ما يعتمده في ذلك، أو إن أراد أن يؤديَ شهادةً؛ فيجب عليه أن يتعلم شروطَ التحمل والأداء، فإن أراد أن يصرف ذهباً؛ فيجب عليه أن يتعلم حكم الصرف، قال القرافي: «فكلُّ حالةٍ يتصف بها؛ يجب عليه أن يعلمَ حكمَ الله تعالى عليه فيها»، قال: «وعلى هذا القسم يحمل قوله ﷺ: **«طلبُ العلمِ فريضةٌ على كل مسلم»**[(١)]»[(٢)].

الثاني: فرض الكفاية: وهو العلمُ الذي لا يتعلق بحالة الإنسان[(٣)]، فيجب على الأمة أن يكون منهم طائفةٌ يتفقهون في الدين، ليكونوا قدوةً للمسلمين، حفظاً للشرع من الضياع، والذي يتعين لهذا من الناسِ من جادَ حفظُه، وحَسُنَ إدراكُه، وطابت سجيَّتُه وسريرتُه، ومن لا فلا[(٤)].

وعليه؛ فإنه يجب على العامي أن يسأل عما يعنيه من الصنف الأول، وهو ما يلزمه في حالته التي هو عليها، فيستفتي من هو قادرٌ على بيان ذلك[(٥)]، والقادرون عليه هم القائمون بالصنف الثاني، وهم العلماء بالحلال والحرام.

ب ـ الدليل على مشروعية هذا النوع من الاستفتاء:

وردت أدلة كثيرة تفيد مشروعية الاستفتاء في مسائل العلم، أذكر منها دليلين:

أولهما: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣].

وجه الاستدلال: في قوله تعالى: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾، فهذا خطابٌ للناس عامة[(٦)]، أن يسألوا أهل العلم عما لا يعلمون.

فإن قيل: سياقُ الآيةِ يدل على أنَّ المقصودَ بأهلِ الذكر أهلُ الكتاب تحديداً،

---

(١) الحديث أخرجه ابن ماجه برقم (٢٢٤) (١/ ٨١)، ولفظه: «طلبُ العلم فريضةٌ على كلِّ مسلمٍ، وواضعُ العلم عند غير أهله؛ كمقلِّد الخنازير الجوهرَ واللؤلؤَ والذهبَ»، قال البوصِيري في مصباح الزجاجة (١/ ٣٠): «هذا إسنادٌ ضعيفٌ، لضعفِ حفص بن سليمان البزار». اهـ، وللحديث طرقٌ أخرى ضعفها ابن الجوزي في العلل المتناهية (١/ ٧٢).

(٢) الذخيرة (١/ ١٤٣). (٣) الذخيرة؛ للقرافي (١/ ١٤٤).

(٤) المرجع السابق؛ الموضع نفسه.

(٥) حكى إمام الحرمين الإجماع على أنه «لا يحل لكل من شدا شيئاً من العلم أن يفتي، وإنما يحل له الفتوى، ويحل للغير قبول قوله في الفتوى، إذا استجمع أوصافاً»، يعني: أوصاف المجتهد، [التلخيص في أصول الفقه؛ لأبي المعالي الجويني (٣/ ٤٥٧)، بتحقيق: د. النيبالي، والعمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط أولى، ١٤١٧هـ].

(٦) أضواء البيان؛ للشنقيطي (٧/ ٣١٢).

فالجواب: نعم؛ هو كذلك من جهة سبب الأمر، وهو الرد على منكري الرسالة، ولكن القاعدة في مثل هذا أن يقال: العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، وقد أجرى أهلُ العلم هذه الآية على عمومها، واستدلوا بها على إلزام العامي أن يسأل عما يجهله، مما يحتاج إليه من أمر دينه[(١)]، وتفسيرُ الآية بهذا المعنى منقولٌ عن بعض السلف أيضاً[(٢)].

قال الشنقيطي: «ويُفهم من قوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾، أنَّ من جهل الحكمَ يجب عليه سؤالَ العلماء، والعمل بما أفتوه به، والمرادُ بأهل الذكر في الآية أهلُ الكتاب، وهذه الأمة أيضاً يصدق عليها أنها أهل الذكر، لقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، إلا أن المراد في الآية أهل الكتاب».اهـ.

إذن؛ فالأمرُ بسؤال أهل الذكر، أمرٌ بسؤال العلماء بالكتاب والسنة أيضاً؛ لأن الله تعالى أطلق على القرآن الكريم اسمَ «الذكر»، فقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْءَايَٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ ۝٥٨﴾ [آل عمران: ٥٨]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

الثاني: ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أن نبي الله ﷺ قال: «**كان فيمن كان قبلكم رجلٌ قتل تسعةً وتسعين نفساً، فسأل عن أعلمِ أهلِ الأرض، فَدُلَّ على راهبٍ، فأتاه فقال: إنه قتل تسعةً وتسعين نفساً، فهل له من توبة، فقال: لا، فقتله، فكمَّل به مائةً، ثم سأل عن أعلمِ أهلِ الأرض، فَدُلَّ على رجلٍ عالمٍ، فقال: إنه قتل مائةَ نفسٍ، فهل له من توبةٍ، فقال: نعم، ومن يحولُ بينه وبين التوبةِ ...**»[(٣)] الحديث.

وجه الاستدلال بالحديث: أنَّ القاتل سأل عن أعلم أهل الأرض، ففيه بيان «لزوم السؤال للجهال، وفيه أنَّ أهل العلم هم الذين يُسألون عنه، لا غيرهم، وإن كان أكثر عبادةً»[(٤)]، قال ابن باديس مخاطباً من ليس من أهل الاجتهاد والفتيا: «حذارِ

(١) تفسير القرطبي (٢/ ٢١٢).

(٢) ذكر ابن الجوزي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣]؛ أربعةَ أقوال، أحدها: أنهم أهلُ التوراة والإنجيل، قاله: أبو صالح، عن ابن عباس، والثاني: أهلُ التوراة، قاله: مجاهد، والثالث: أهلُ القرآن، قاله: ابنُ زيد، والرابع: العلماءُ بأخبار من سلف، ذكره الماوردي».اهـ، [زاد المسير (٤/ ٤٤٩)].

(٣) أخرجه البخاري برقم (٣٢٨٣) (٣/ ١٢٨٠)، ومسلم برقم (٢٧٦٦) (٤/ ٢١١٨)، واللفظ لمسلم.

(٤) ابن باديس حياته وآثاره؛ جمع د. عمار الطالبي (٢/ ٢٧٥)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ثانية، ١٤٠٣هـ.

من صرف الناس عن العلم وأهله، إذا رأيتهم قد افتتنوا بك»[١]. اهـ.

الفرع الثاني: حكم الاستفتاء عبر وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

المسألة الأولى: حكم استعمال وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة في الاستفتاء:

إذا كان الاستفتاء عما يحتاج إليه المرء في دينه مشروعاً، إما وجوباً وإما استحباباً على ما تقدَّم آنفاً، فما العمل إذا لم يتمكن المستفتي من الوصول إلى المفتي، كما إذا كان في بلدٍ ليس فيها من يصلح للفتيا، لقد بحث الفقهاء هذه المسألة قديماً، وقرروا أنه يلزمه أن يسافر إلى بلد المفتي، ما دام يجد إلى ذلك سبيلاً، قال الخطيب البغدادي: «أول ما يلزم المستفتي إذا نزلت به نازلة؛ أن يطلب المفتي، ليسأله عن حكم نازلته، فإن لم يكن في محلته؛ وجب عليه أن يمضي إلى الموضع الذي يجده فيه، فإن لم يكن ببلده؛ لزمه الرحيل إليه، وإن بعدت داره، فقد رحل غير واحدٍ من السلف في مسألته»[٢]. اهـ.

وقد قرر أبو عمرو ابن الصلاح لزوم السفر للمستفتي، إذا لم يكن عنده من يفتيه ـ وهذا في رأيي إذا لم يتمكن من استفتائه دون تجشُّم السفر، سواءٌ بالمراسلة، أو بواسطة من ينيبه[٣] ـ ثم قال: «على أنَّ بعضَ أصحابنا ذكر أنه إذا شغرت البلدةُ عن المفتين، فلا يحلُّ المقام فيها»[٤]، ولهذا قال غيرُ واحدٍ من الفقهاء: «يجبُ لكلِّ

---

(١) المرجع السابق، وقال ابن حجر في فوائد الحديث: «فيه فضلُ العالم على العابد؛ لأن الذي أفتاه أولاً بأن لا توبةَ له، غلبت عليه العبادة، فاستعظم وقوع ما وقع من ذلك القاتل من استجرائه على قتل هذا العدد الكثير، وأما الثاني فغلب عليه العلم، فأفتاه بالصواب، ودلَّه على طريق النجاة». اهـ [فتح الباري (٦/ ٥١٨)].

(٢) الفقيه والمتفقه (٢/ ٣٧٥).

(٣) هذا الاستثناء المحدد بين الحاصرتين من عندي، ولم يتعرض ابن الصلاح للاستفتاء بالمراسلة أصلاً، لكن لعل مقصوده ما ذكرتُ، وأنه إن تمكن من مخاطبة المفتي بالمراسلة؛ فلا حاجةَ للارتحال إليه إذَن؛ لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل، وهو نوعُ عبث، لا تأتي الشريعةُ بمثله، كما هي العادة المطَّردة في نظائرِه، ويؤيد هذا فعلُ علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين قال: «كنتُ رجلاً مذاءً، فأمرت المقداد أن يسأل النبي ﷺ، فسأله فقال: **«فيه الوضوء»**، [خرجه البخاري برقم (١٣٢) (١/ ٦١)، واللفظ له، ومسلم برقم (٣٠٣) (١/ ٢٤٧)]، وبوب عليه البخاري فقال: «باب من استحى فأمر غيره بالسؤال». اهـ، والله تعالى أعلم.

(٤) أدب الفتوى (٥٢)، وقارن بالمسودة؛ لآل تيمية (٤٩١)، كشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ٣٠١).

مسافةِ قصرٍ مفتٍ، لئلا يُحتَاجَ إلى قطعها»[١].اهـ؛ أي: لئلا يضطر المستفتون إلى قطع هذه المسافة، في حالِ لم يوجد في بلدهم من يصلح للإفتاء، قالوا: ولا يُستغنى بالقاضي عن المفتي «لأن القاضي يُلزِم من وقع إليه عند التنازع، والمفتي يرجع إليه المسلم في جميع أحواله العارضة»[٢].

هذا ما كان في العصور المتقدمة، حيث بحث الفقهاء في وسائل الاستفتاء بحسب ما عرفوه من وسائل الاتصال، أما في عصرنا الحاضر فقد استُحْدِثَتْ وسائل للاتصال لم تكن فيما مضى، وصارت لهذه الوسائل من الوثاقة والمصداقية، بحيث اعتُمدت في تبليغ كثيرٍ من الأنباء المهمة، على المستوى الحكومي المحلي والدولي العالمي، ولهذا جرى عمل المسلمين في هذا العصر على توظيف هذه الوسائل في تبليغ الأحكام الدينية؛ كإشهار دخول رمضان وشوال وذي الحجة، ونحوها.

إنَّ إعمالَ وسائل التقنية الحديثة؛ في قضاء الحاجات الدينية، لهو من أبرز مظاهر الشكر لهذه النعمة العظيمة، التي تعطي للطرفين «فرصة الإيضاح بلا عناء مكاتبة، ونحوها، فكم فيها من توفير الجهد، والوقت، والمال، وتلبية المطلوب بأقصر وقتٍ، ورفع مشقة الذهاب والإياب، بل والسفر لأمورٍ تقضى بواسطة الهاتف ـ وغيره من التقنيات الحديثة ـ، فللّه الحمدُ على نِعَمِه»[٣].

ثم إنه قد أفادَ أهلُ العلم في هذا العصر من وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة، في تبليغ أحكام الشريعة، يبثون بواسطتها فتاويهم وأجوبتهم عن المشكلات، ويعقدون من خلالها برامج التفقيه والدعوة والإرشاد، وأصبح المستفتون يتواردون بأسئلتهم على تلك البرامج، حتى صارت برامج الفتيا في وسائل الإعلام، وبالأخصِّ تلك التي تُبثُّ مباشرةً على الهواء؛ من أوسع البرامج الإعلامية قبولاً لدى الجمهور[٤]، وأكثرها نفيراً، ولم تعد الفتيا فيها مجرد سؤال وجواب بين المفتي

---

(١) مغني المحتاج؛ للشربيني (٤/ ٢١٠)، ونهاية الزين؛ لمحمد بن عمر بن علي نووي الجاوي (٣٦٢).

(٢) الأشباه والنظائر؛ للسيوطي (٤١٤).

(٣) أدب الهاتف؛ د. بكر بن عبد الله أبو زيد (٧)، دار العاصمة، الرياض، ط أولى، ١٤١٦هـ، وما بين الحاصرتين زيادة من عندي، يقتضيها المقام.

(٤) البرامج الدينية في قنوات التلفزيون الفضائية العربية؛ لمحمد بن علي هندية (٢٧٤، ٢٨٠)، وانظر أيضاً: الدراسة التي أعدها الباحثان: أحمد الضبيبان، وفهد الماضي، بعنوان: تأثير برامج الإذاعة المسموعة والمرئية على قرية سعودية (روضة سدير)، ص(١٥٣)، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى قسم الإعلام، بكلية الدعوة والإعلام، بجامعة الإمام=

والمستفتي لا يعدوهما، بل تجاوز الأمر إلى أن أصبح لتلك البرامج من التأثير ما ليس لغيرها من البرامج الإعلامية الأخرى، وصارت وسيلةً لتقرير أحكام الشرع في المسائل العامة[1]، وبيان حكمه في خصوص المسائل المتجددة، والظواهر الاجتماعية المتنوعة، فلا جَرَمَ أن صار الاستفتاء عبر تلك البرامج مما يتأدى به واجب طلب العلم، المذكور في قوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وأكثر من ذلك، إذ هو كما تقدم خطابٌ للمستفتي نفسه، ولغيره ممن يحتاج الجواب في المسألة نفسها، وقد عُلم باستقراء تلك البرامج أن الأسئلة الواردة فيها تكون في الغالب مما يحتاجه عامة الناس، فتعالج فيه مشكلات المسائل الموسمية؛ كأسئلة الصيام والحج ـ على سبيل المثال ـ في وقتهما، أو الأسئلة المتعلقة بالنوازل المعاصرة؛ كأسئلة المعاملات المالية، التي يُحتاج إليها في الوقت الحاضر، كما إذا افتُتحت مساهمةٌ لشركةٍ ما، واحتاجَ المستفتون إلى بيان حكم الاكتتاب في هذا النوع المعين من الشركات، وهكذا.

ولعل هذا مما يكشف سبب إقبال الناس على برامج الفتيا الفضائية، التي ثبت أنها أكثر البرامج الإعلامية جمهوراً كما تقدم، والمتابع لهذه البرامج، وما يقال عنها ويكتب في الصحف، لا يساوره شكٌّ بأن برامج الإفتاء الإعلامية في القنوات العربية، تُتابع على مستوى رجال الدول ومسؤولي الحكومات المختلفة[2]، ويكون

= محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ١٤٠٣هـ، حيث حصلت البرامج الدينية على نسبة (٦٠,٦٪) من أفراد العينة المبحوثة، متفوقة على سائر البرامج، وكذا الدراسة التي أعدها الباحث: أحمد الدعفس، بعنوان: البرامج المفضلة لدى مشاهدي التلفزيون في المجتمع السعودي (٢٧٩)، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى قسم الإعلام، كلية الدعوة والإعلام، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ١٤٠٤هـ، حيث جاءت النسبة (٦٥,٣٪)، تليها البرامج الأخرى، والدراسة التي أعدها د. عاطف عدلي العبد وزميلته، على أنماط مشاهدة تسع عشرة قناة، من قبل طلبة وطالبات قسم الإعلام بجامعة الإمارات العربية، حيث حصلت البرامج الدينية على نسبة (٩٤٪) من النوعية الأولى من برامج تلك القنوات، [القنوات الفضائية؛ د. سيد محمد ساداتي (٤١، ٤٢)]، وأيضاً حصلت البرامج الدينية على نسبة (٨٢,٥٪) من مشاهدي القناة الفضائية المصرية، [المرجع السابق].

(١) لا يخفى أن المفتي يخبر عن حكم الشرع بحسب ما يظهر له، ومن ثم فقد يصيب وقد يخطئ، لكن حسبُنا أن يستمع الناس إلى وجهةِ نظر تسترشد بالوحي، أما العصمة فقد جعلها الله لرسله ﷺ، خصوصاً أن وسائل الإعلام تعجُّ بالأفكار الغريبة، والآراء الشاذة عن جادة الشريعة.

(٢) يقول الدكتور إبراهيم إمام ـ وهو متخصص في الإعلام ـ: «تثبت الدراسات الإعلامية أن=

لها أثرها ـ الذي لا يخفى ـ على رسم السياسات والخطط، وصناعة القرارات العامة، فإذا ما قام أهل العلم الثقات على تدبير تلك البرامج، فإنها ستكون من أهم سبل الإصلاح بإذن الله تعالى.

وقديماً ـ في مطلع القرن المنصرم تحديداً ـ صرَّح الشيخ محمد رشيد رضا، بما كان يتوخاه من تدوين فتاويه، ونشرها في مجلة المنار، الواسعة الانتشار آنذاك، إذ كان يقوم على إصدارها، وأنه كان يقصد من وراء ذلك «مقاصد إصلاحية»، فقد كان من جوابه لمن استنكر عليه إحجامه عن إنكار المنكرات التي بدأت تتفشى في الديار المصرية آنذاك، ومنها تبرج النساء وخروجهن سافرات، أن احتجَّ بأنه ينشر في مجلته الفتاوي العامة التي يضطلع هو بتحرير أجوبتها، وفيها ـ كما هي عبارته ـ: «نشرحُ ما يسألُنا عنه القراءُ، من جميع الأقطار، من حلِّ المشكلاتِ، والترغيب في الواجباتِ، والترهيب عن المنكراتِ»[1]. اهـ.

المسألة الثانية: تأصيل عملية الفتيا عبر وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة:

تختلف عمليات الفتيا عبر وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة، بحسب اختلاف الوسيلة المستخدمة في التخاطب بين المستفتي والمفتي، فتارةً تحصل بالمكاتبة، وتارةً بالمشافهة، وتارةً بالجمع بينهما، وفيما يأتي بيان هذه الأنواع، وتوصيفها الفقهي، وبيان حكمها:

أولاً ـ الفتيا بالمكاتبة:

١ ـ صور الفتيا عن طريق المكاتبة:

تتم عملية الفتيا بواسطة المراسلة الكتابية المعتادة[2] وما يشبهها؛ كالاتصال بالمفتي عبر الوسائل الإعلامية الكتابية، مثل الصحف والمجلات والشبكة العالمية ـ

= المسؤولين في الحكومات المختلفة يتابعون أجهزة الإعلام، ويرسمون خطط مناقشاتهم وأعمالهم، وفقاً للموضوعات الواردة في أجهزة الاتصال الجماهيري، وكأن هذه الأخيرة هي التي تضع لهم جداول أعمالهم». اهـ [الإعلام والاتصال بالجماهير؛ د. إبراهيم إمام (٩٨)، ط ثالثة، ١٩٨١م، بواسطة: دور التلفاز في تنمية المجتمع الإسلامي؛ لعواد بن عايد الحازمي (٢)، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى قسم الإعلام، بالمعهد العالي للدعوة الإسلامية بالمدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٧هـ].

(١) فتاوى محمد رشيد رضا (٦/٢٢٠٦)، باختصار يسير.

(٢) أي: بطريق التراسل بين المستفتي والمفتي، عن طريق البريد المعتاد ونحوه.

الإنترنت ـ، والاستفتاء عبر مواقع الشبكة العالمية يحصل فيه التواصل ـ عادةً ـ بالكتابة، إما عن طريق البريد الإلكتروني، أو كتابة السؤال في موقعٍ من مواقع الفتيا المنبثة على الشبكة، ويدخل في هذا النوع أيضاً الاستفتاء عبرَ رسائل الهاتف الجوال، إذ يحصل التراسل بين المفتي والمستفتي عبر رسائل الجوال النصية القصيرة، المسماة (sms)[١]، وذلك بأن يقوم المستفتي بكتابة سؤاله على صفحةٍ مخصصة لذلك في هاتفه الجوال، ثم يضغط الزر المخصص للإرسال، لتسري الرسالةُ إلى جهاز المستقبِل، وهو المفتي هنا، الذي ترتسم على جهازه الجوال إشارةٌ تفيد وصولَ رسالةٍ إليه، فيقرؤها أنَّى شاء، ثم يقوم بإعادة إرسال الجواب ـ الفتيا ـ بالطريقة نفسها.

وهذا النوع من الاستفتاء المكاتبيِّ ينقسم إلى قسمين: مكاتبة مباشِرة، وغير مباشِرة:

الأول: المكاتبة المباشرة: وفيها تحصل عملية الاستفتاء عبر الشبكة العالمية خاصةً، إذ يستضيفُ أحدُ المواقع الإلكترونية متخصصاً في الشريعة، ليجيب عن أسئلة الزوار، فيحدَّدُ موعد بدء الإفتاء، وفي ساعةٍ معيَّنة يقوم المستفتون بكتابة استفتاءاتهم على صفحةٍ مخصصة لذلك، ثم تُعرض الأسئلة مباشرةً على الشيخ، ليقوم بتحرير الجواب توّاً، وأحياناً يحصل فارقٌ يسير بين السؤال والجواب، بحسب ظروف الاتصال والتنفيذ الفني لهذا النمط من الاستفتاء[٢].

الثاني: المكاتبة غير المباشرة: وتتم بواسطة الوسائل الإعلامية الكتابية؛ كالصحف، والمجلات، والشبكة العالمية ـ الإنترنت ـ أيضاً، وذلك عن طريق البريد

---

(١) تمتاز رسائل الجوال النصية القصيرة بكونها اقتصادية وسهلة الاستخدام، ولذا فقد شاع استعمالها أخيراً لأغراضٍ متعددة، منها: توجيه الأسئلة والاستفتاءات إلى أهل العلم، وذلك لما تقدم، ولأنها أيضاً ألطف في التخاطب مع المفتي من إبرام المكالمة الهاتفية مثلاً، التي لا بد لها من اختيار الوقت المناسب للاتصال، إضافةً إلى صعوبة اختصار السؤال والجواب فيها، بخلاف الرسائل النصية، إذ من طبيعة هذه الأخيرة الاختصار، والسرعة، والوصول إلى المستقبِل في أي مكانٍ، ولو كان خارج البلد، وحتى لو كان جواله مقفلاً، كما تمتاز أيضاً بكونها قابلة للتأجيل في الجواب، بحيث يمكن للمفتي أن يؤخر الجواب عنها إلى حينِ إنهاءِ ما بيده من أعمال، أو ليتأمل الجواب، أو ليراجع ما يحتاج مراجعته من الكتب، في جواب المسألة.

(٢) يكاد موقع: «الإسلام على الخط» (www.islamonline.net) يكون الموقع الوحيد الذي يقدم هذه الخدمة، بحسب ما وقفتُ عليه.

الإلكتروني، أو كتابة السؤال في موقعٍ من مواقع الفتيا المبثوثة على الشبكة، أو عن طريق الجوال، بواسطة الرسائل النصيةً القصيرة.

٢ ـ التوصيف الفقهي للفتيا بالمكاتبة المعاصرة وحكمها:

لا يخرج هذا النوع من صور الفتيا عن معنى المكاتبة المعتادة قديماً في الفتيا، حين كان المستفتي يقوم بكتابة سؤالِه في رُقعةٍ[(١)]، ثم يتقدَّم به إلى الفقيه، ليقوم الفقيه بعد ذلك بتحرير جوابه عنه[(٢)]، والكتابةُ طريقٌ معتبرٌ للتعبير عما في نفس الإنسان[(٣)]، وربما كان العدول إليها أهون على المستفتي، كما في السؤال عما قد يتحرج من التصريح به، ولهذا قالوا في سؤال الفقير غيرَه مالاً: «ويتوجه عدولُ من أبيح له السؤالُ إلى رفعِ قصةٍ، أو مراسلةٍ، قال مطرف بن الشخير ـ فيمن له إليه حاجة ـ: «ليرفعها في رقعة، ولا يواجهني، فإني أكره أن أرى في وجه أحدكم ذل المسألة»»[(٤)].اهـ.

إنَّ كتابة السؤال وإرساله إلى المفتي عن طريق الصحف، أو المجلات، أو البريد الإلكتروني، أو الموقع الإلكتروني، أو رسائل الجوال، كل هذه لا تعدو أن تكون صوراً من صور الاستفتاء المكتوب، وكون السؤال يكتب قديماً على رقعةٍ من الجلد أو الورق، ثم صار في هذا العصر يُكتب على «رقعةٍ إلكترونية»؛ لا يغير من الحكم شيئاً؛ لأن المقصود هو الوصول إلى الفتيا بطريقٍ صحيح، وأدوات الكتابة بابها الوسائل، لا المقاصد، وهذه الوسائل المعاصرة تؤدي الغرض المقصود، فلا مانع من الأخذ بما يوثق به منها، وقد جرى الناس على اعتماد هذه الوسائل في شؤونهم الدنيوية، وصار لها من الثقة ما يدعم صحة العمل بخبرها في الفتيا، وباب الوسائل

---

(١) الرُّقعة: قطعة من الجلد أو الورق يُكتب عليها، [انظر: مختار الصحاح، مادة (رقع) (١٠٦)]، وهي عربية، بخلاف «البطاقة»، فهي فارسية معربة، قال السيوطي في سياقه للألفاظ الفارسية المعربة: «البطاقة: رقعة فيها رقم المتاع».اهـ [المزهر؛ للسيوطي (١/ ٢١٩)].

(٢) انظر: الفقيه والمتفقه؛ للخطيب (٢/ ٣٨٣)، وقد قال النووي في سياقِ ذكرِ أحكام المستفتي: «وإذا سأل في رقعةٍ؛ فليكن كاتبها حاذقاً، ليبين مواضع السؤال، وينقط مواضع الاشتباه، وليتأمل المفتي الرقعة كلمةً كلمةً، وليكن اعتناؤه بآخر الكلام أشد؛ لأنه موضع السؤال، وليتثبت في الجواب».اهـ [روضة الطالبين (١١/ ١٠٦)].

(٣) التقريب لحدِّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية؛ لأبي محمد ابن حزم (٤/ ١٠٦)، من مجموع رسائله.

(٤) الفروع؛ لابن مفلح (٢/ ٤٥٣).

في الشريعة معلَّل»[١].

وتقرير هذا بأن يقال: الأصلُ مشروعية كتابة العلم[٢]، والفتيا ضربٌ منه، ويدلُّ على هذا الأصل ما قد ثبت عن النبي ﷺ أنه خطب الناس في فتح مكة، فقام إليه رجلٌ من أهل اليمن، يقال له «أبو شاه»، فقال: «اكتبوا لي يا رسول الله»، فقال رسول الله ﷺ: «**اكتبوا لأبي شاه**»[٣]، قال الراوي[٤]: «قلت للأوزاعي: ما قوله «**اكتبوا لي يا رسول الله**»؟، قال: «هذه الخطبة التي سمعها من رسول الله ﷺ»[٥]، قال النووي: «هذا تصريحٌ بجواز كتابة العلمِ غيرِ القرآن»[٦]. اهـ، ثم حكى النووي الإجماع على ذلك.

ولا يخفى أنَّ كتابةَ السؤال والجواب في الفتيا من أسباب توثيق الحكم الشرعي، وهو أدنى إلى دقة الفهم للسؤال والجواب، لما يعتري السؤال الشفهي ـ أحياناً ـ من العجلة، التي هي مظنة الخطأ، وقد تكلم الفقهاء عن تحرير السؤال والجواب في الرقاع، وبسطوا أحكام ذلك كله في مصنفاتهم الفقهية، في كتاب القضاء منها[٧].

ولهذا فإنه لا إشكال في الفتيا بهذه الصور المذكورة، وقد ذهب الحافظ ابن حجر إلى ما هو أبعد من الجواز في مسألة كتابة العلم، فقال: «والإجماع انعقد على جواز كتابة العلم، بل على استحبابه، بل لا يبعد وجوبه على من خشي النسيان، ممن يتعين عليه تبليغ العلم»[٨]. اهـ.

ويتأكد هذا الأمر في عصرنا الحاضر، إذ فشا فيه القلم، وتعاطى الناس الكتابة في عامة شؤونهم، حتى صار من لا يكتب شاذاً في قومه، وأصبحَ ما لا يُكتب من

---

(١) انظر: قواعد الوسائل في الشريعة؛ د. مصطفى مخدوم (٢٣٨، ٢٣٩).
(٢) بوب الإمام البخاري، فقال: «باب كتابة العلم»، واحتج بأحاديث، منها ما رواه عن أبي جحيفة، قال: قلت لعلي رضي الله عنه: «هل عندكم كتابٌ، قال: لا، إلا كتاب الله، أو فهمٌ أعطيَه رجلٌ مسلمٌ، أو ما في هذه الصحيفة، قال: قلت: فما في هذه الصحيفة، قال: العقلُ، وفكاكُ الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر»، [صحيح البخاري، رقم الحديث (١١١) (١/٥٣)]، انظر: فتح الباري (١/٢٠٤).
(٣) أخرجه البخاري برقم (٢٣٠٢) (٢/٨٥٧)، ومسلم برقم (١٣٥٥) (٢/٩٨٨)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
(٤) هو الوليد بن مسلم كما في سياق الإسناد.
(٥) انظر الحاشية السابقة.
(٦) شرح النووي على مسلم (٩/١٢٩).
(٧) انظر: روضة الطالبين؛ للنووي (١١/١٠٦)، كشاف القناع؛ للبهوتي (٦/٣٠٣).
(٨) فتح الباري (١/٢٠٤).

العلوم واللغات في معرِض الانقراض والاندثار، وإذا كان من المقرر فقهاً أن «الوسائل لها أحكام المقاصد»(١)، كما قال الإمام الشافعي: «الذرائع إلى الحلال والحرام؛ تشبه معاني الحلال والحرام»(٢).اهـ، وكان العامي مأموراً بالاستفتاء عما يجهل من أحكام دينه، فيصح القول إذن: بأنَّ الاستفتاء إذا توقف على استعمال أحد هذه الوسائل المعاصرة، يكون واجباً أو مستحباً، بحسب حكم الأصل، فإن كان السؤال واجباً عليه؛ كان استعمالها واجباً، وإن كان مستحباً؛ كان الاستعمال مستحباً.

فإن قيل: إن ثمةَ فرقاً بين الفتيا بالمكاتبة المعروفة قديماً، وبين المكاتبة المعاصرة، خصوصاً فيما يُكتب من الفتاوي عن طريق مواقع الشبكة العالمية، والبريد الإلكتروني، فإنَّ المكاتبة القديمة تحرر فيها الفتيا على ورقٍ محسوس، ويقوم بإيصالها مسلمٌ مكلفٌ موثوقٌ في أمانته غالباً، فيجيب المفتي عن السؤال بخطه، ويمهر الجواب بخاتمه، فلا يرد شكٌّ في الفتيا. أما المكاتبة بوسائل الاتصال المعاصرة فليست كذلك، لما يعتريها من خطر التزوير والتحريف، والزيادة والنقصان، وهذا مشاهدٌ فيما يُكتب في مواقع الشبكة العالمية، حيث تتعرض المواقع والصفحات فيها لخطر الاختراق في كل لحظة.

فالجواب: أنَّ هذا صحيحٌ، ولهذا فإنّ حجية الفتاوي المكتوبة على الشبكة العالمية دون مثيلاتها المدونة في الرقاعِ والكتبِ الموثَّقة، حتى إنَّ عامَّة ما يُنشر اليومَ على الشبكة ليس له حجية معتبرة، بحسب المعايير النظامية والعلمية والأكاديمية.

لكن هذا كله لا يمنع من الاستفادة من هذه الوسائل، مع الحرص على التوثق من المعلومة قدر الإمكان، وقد تسامح ابن القيم في العمل بالفتيا المكتوبة، حتى قال: «يجوز له العمل بخط المفتي، وإن لم يسمع الفتوى من لفظه، إذا عرف أنه خطه، أو أعلمه به من يَسْكُن إلى قوله، ويجوز له قبول قول الرسول: إن هذا خطه، وإن كان عبداً، أو امرأةً، أو صبياً، أو فاسقاً، كما يُقبل قوله في الهدية والإذن في دخول الدار، اعتماداً على القرائن والعرف»(٣).اهـ.

ولا شك أن المواقع الإلكترونية تتفاوت في مدى التوثيق والصدقية بحسب المعايير التي يراعيها القائمون على الموقع، وكذا بالنسبة إلى المواقع التي تقدم

---

(١) كما تقدم تقريره في مطلع هذا الفصل.
(٢) الأم (٤/ ٤٩).
(٣) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢٦٤).

خدمة البريد الإلكتروني، هي متفاوتة في هذا الشأن، فهنالك مواقع موثوقة عالمياً، ويصعب تعرضها للاختراق والتزوير عادةً، كما أن هنالك وسائل متعددة لحماية المواد المتداولة على الشبكة، يمكن التوفر عليها للتأكد من صحة الفتيا، على أن المطلوب في نسبة الفتيا إلى قائلها غلبة الظن، لا القطع(١).

ولا تختلف الحال في صورة الكتابة المباشرة؛ عنها في غير المباشرة، فالمدة الحاصلة بين السؤال والجواب لا أثر لها في صحة الاستفتاء، ومع هذا فيجب أن يراعي المفتي في الفتاوي المباشرة أن لا يقدم على الجواب إلا بعد أن يطمئن لصحة ما يقول(٢)، فلا يحمله ضيقُ الوقت المحدد على التعجل بالفتيا، وقد كان أبو حنيفة ربما لا يجيب عن مسألةٍ سنةً(٣)، قال الخطيب البغدادي: «إذا قرأ المفتي الرُّقعةَ؛ أعادَ قراءتها ثانياً، ثم يفكر فيها تفكيراً شافياً. . .، ثم يذكر المسألة لمن بحضرته، ممن يصلح لذلك من أهل العلم، ويشاورهم في الجواب»(٤)، والله تعالى أعلم.

ثانياً ـ الفتيا بالمشافهة:

١ ـ صور الفتيا بالمشافهة:

تحصل الفتيا مشافهةً باتصال المستفتي بالمفتي عن طريق الهاتف(٥)، إما على الهاتف الخاص بالمفتي مباشرةً، أو على أحد برامج الفتيا، التي تُبَثُّ مُذاعةً أو متلفزةً، وتَتَلقى اتصالات المستفتين عبر الهاتف.

وهذا النوع من البرامج ينقسم إلى قسمين: برامج فتيا مباشرة، وأخرى غير مباشرة، فالأول يحصل في برامج الفتيا الفورية(٦)، التي تُبثُّ أثناء إجراء عملية الفتيا، والثاني يحصل في برامج الفتيا المسجَّلة.

---

(١) انظر في بيان علاقة الفقه بالظن: البرهان؛ للجويني (١/٧٨)، المنخول؛ للغزالي (٦)، الإبهاج؛ للسبكي (١/٣٨).

(٢) انظر نماذج مما قال فيه الإمام أحمد: «لا أدري»، في: تهذيب الأجوبة؛ لابن حامد (١٥٥ ـ ١٥٩)، وانظر أيضاً نماذج أخرى من احتياط الأئمة في الفتيا، وتوقفهم عن الجواب أحياناً في: التعالم؛ د. بكر بن عبد الله أبو زيد (٣١ ـ ٤٠).

(٣) تنقيح الفتاوى الحامدية؛ لابن عابدين (٢/ ٣٧٠).

(٤) الفقيه والمتفقه (٢/ ٣٩٠) باختصارٍ يسير.

(٥) المقصود هنا المشافهة بواسطة وسائل الاتصال الحديثة، أما المشافهة بغير واسطة فلا كلام فيها، وهي خارجةٌ عن المراد في هذا التقسيم.

(٦) وتسمى بلغة الإعلام المعاصر: البث الحي المباشر، أو البث على الهواء، وهذان مترجمان عن أصلهما الإنجليزي، وهما على التوالي: (live)، و(on air).

٢ ـ التوصيف الفقهي للفتيا بالمشافهة المعاصرة وحكمها:

الأصل في الفتيا أن تقع مباشرةً، بأن يحضُرَ المستفتي في مجلس المفتي، ويسأله عن حكم مسألته، فيجيبه المفتي مباشرةً إن كان عنده علمٌ منها، كما كان أصحاب النبي ﷺ يستفتونه فيفتيهم مباشرةً(١)، ولعل هذا ما دعا النبي ﷺ إلى أن يؤدي بعض المناسك على الراحلة، لأجل أن يراه الناس، فيسألونه فيفتيهم، ويقتدون بتصرفه في المناسك(٢)، هذا هو الأصل كما تقدم، ويؤيد ذلك أن أهل الصناعة الحديثية اعتدُّوا السماع أول طرق التحمل، وأوثقها، وأعلاها(٣).

لكن إذا لم يتيسر للمستفتي لقاءُ المفتي كفاحاً، عدَلَ إلى الاستفتاء بطريقٍ غير مباشر، كالمكاتبة، ولهذا أجاز الفقهاء للمستفتي «العمل بخط المفتي»(٤)، استثناءً للحاجة، مما يدل على أن الأصل ما تقدم، ففي هذه الحال يعتمد المستفتي على الكتاب الذي بلغه بخط المفتي، أو باعتماد المفتي لما فيه، فيعمل بقول المفتي دون أن يقابله؛ فيسمع صوته، أو يرى صورته.

لكن ظهرت في العصر الحديث هذه الأجهزة، التي تمكِّن الإنسان من الاستماع إلى صوت الشخص البعيد عنه، فيسمع صوته حقيقةً، بواسطة الشبكة الهاتفية، ويستطيع مخاطبته بطريقة تفاعلية، يترادَّان السؤال والجواب، ولا شك أن مشافهة المفتي عبر الهاتف أبلغ في التوثيق من مجرد المكاتبة، أو النقل الشفوي عن المفتي بواسطةِ شخصٍ ثالث، بل قد عدَّه الشيخ عبد القادر بن بدران الحنبلي كالمشافهة الحقيقية، وقال مفرِّقاً بينه وبين التلغراف: «وأما التلفون فإنه مباينٌ للتلغراف، من حيث إن الأول كالكلام مشافهةً، والثاني إنما هو منزل منزلة الرسالة، بل هو عينها، غاية الأمر أنه سماعُ كلامٍ من شخصٍ مستورٍ بحجاب البعد»(٥)، ثم قال بعد كلامٍ طويل: «تقدم الكلام على جواز العمل بالتلغراف والتلفون وما أشبههما، مما هو مخبأ في ضمائر الكون، مما عسى الزمان أن يظهره، إذا غلب على الظن صدقُ الخبر بهما، سواءٌ كان في المعاملات، أو العبادات»(٦).اهـ.

---

(١) انظر أمثلةً لذلك في: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢٦٦)، فقد أورد أمثلةً كثيرةً.

(٢) في حديث جابر ﷺ: «طاف النبي ﷺ في حجة الوداع على راحلته بالبيت، وبالصفا والمروة، ليراه الناسُ، وليشرفَ، وليسألوه، فإن الناسَ غَشُوْه»، [خرجه مسلم برقم (١٢٧٣) (٢/ ٩٢٧)].

(٣) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث؛ للحافظ ابن كثير (١/ ٣٢٨).

(٤) المرجع السابق (٤/ ٢٦٤).

(٥) العقود الياقوتية (٢٧١).

(٦) المرجع السابق (٢٧٣).

فإذا تقرر هذا، فإن الاتصال بالمفتي عن طريق الهاتف يأخذ حكم الاتصال المباشر من حيث صحة الاستفتاء وحجيته، بشرط أن يتأكد المستفتي من سلامة الجهاز الذي يستخدمه، وصحة الرقم الهاتفي الذي يطلبه[١]، وحقيقة الصوت الذي يخاطبه، وأهليته للفتيا، بحسب ما يظهر له من القرائن، كأن يكون مدركاً لصوت المفتي من قبل، وأنه هو الذي يتحدث إليه، أو بإخبار من يثق به، فيصح العمل بالفتيا المسموعة عن طريق الهاتف، كما صح العمل بالفتيا المكتوبة من قبلُ[٢]، بجامع أنَّ كلاً منهما استفتاءٌ بواسطة معلومة على كيفيةٍ معلومة، على أنَّ للفتيا الهاتفية مزيةً على الفتيا المكتوبة، وهي تمكُّن كلٍّ من طرفي الاتصال من الاستفصال عما قد يخفى من أوجه السؤال والجواب.

هذا وقد استدل ابن بدران للعمل بالمخاطبة الهاتفية، بعمل سارية وأصحابه ﭬ بصوت عمر ﭬ، الذي سمعوه من المدينة وهم بفارس، على جهة الكرامة، حيث صاح عمر ﭬ وهو على منبر رسول الله ﷺ، في أثناء خطبته: «يا سارية الجبل الجبل»[٣].

قال ابن بدران: «وحيث جاز لساريةَ أن يعمل بصوتٍ سمعه، ولم يَرَ قائلَه. . .، جاز لسامع الصوت من التلفون. . .، إذا عرف صوت المتكلم، أن يجيزه، ويسنده إليه، ويشهد عليه بما قاله، وأن يقبل خبره إذا كان ثقة»[٤].اهـ.

ومما يؤيد هذه النتيجة؛ أي: تصحيح الفتيا الهاتفية، أن الفقهاء المُحدَثون اعتدُّوا

(١) فإنه إذا استعمل جهازاً معطوباً، صار معرَّضاً لانحراف مكالمته إلى غير من طلبه، كما قال أبو الطيب:

وإذا كانَ في الأنابيبِ خُلْفٌ وَقَعَ الطيشُ في صدورِ الصِّعَادِ

[ديوانه (٢/ ٣٤)، وخزانة الأدب؛ للحموي (١/ ٢٠٤)]، والصِّعاد: جمعُ صَعْدَة، وهي القناة المستوية، [القاموس؛ للفيروزآبادي، مادة (صعد) (٣٧٤)].

(٢) تقدم النقل قريباً عن ابن القيم في تصحيح العمل بالفتيا المكتوبة، إذا أخبره الرسول بأن هذا خط المفتي، ولو كان الرسول عبداً، أو صبياً، أو فاسقاً، اعتماداً على القرائن. . . إلخ.

(٣) أخرجه عبد الله ابن الإمام أحمد في زوائده على فضائل الصحابة لأبيه، برقم (٣٥٥) (١/ ٢٦٩، ٢٧٠)، واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٧/ ١٤٠٩ ـ ١٤١١)، وأبو نعيم في الدلائل برقم (٥٢٥ ـ ٥٢٧) (٢/ ٥٧٩، ٥٨٠)، والبيهقي في الدلائل (٦/ ٣٧٠)، والطبري في تأريخه (٤/ ١٧٨، ١٧٩)، وحسن إسناده الحافظ ابن حجر في الإصابة (٣/ ٦)، وابن كثير في البداية والنهاية (٧/ ١٣١)، وانظر: السلسلة الصحيحة؛ للألباني (٣/ ١٠١).

(٤) العقود الياقوتية (٢٧١).

بخبر الهاتف في مسائل استجدَّت؛ كإثبات هلالَي شهر رمضان والعيد بطريق الهاتف[١]، وجعلوه نظير ما يُسمع مشافهةً بغير واسطة، وإن كان ما يُسمع بالهاتف أقل حجيةً مما يُسمع مباشرةً، لورود الاحتمالات عليه؛ كمحاكاة الأصوات وتقليدها، والتشابه الخلقي بينها[٢]، لكن لما كان الاتصال الهاتفي يفيد ظناً راجحاً اعتُمِدَ عليه، فإذا كان هذا في المسائل العامة، التي تهم الأمة؛ كمسائل الصوم والفطر وغيرها مما لا يخفى خطره؛ فإن القول بقبول الفتيا الخاصة، التي تتعلق بآحاد الناس، في عباداتهم ومعاملاتهم، عن هذه الطريق؛ من باب أولى، ولهذا فقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي لمنظمة المؤتمر الإسلامي، المتعلق بإبرام العقود عن طريق الأجهزة الحديثة؛ أنَّ هذه العقود تصح «إذا تم التعاقد بين طرفين في وقتٍ واحد، وهما في مكانين متباعدين، وينطبق هذا على الهاتف واللاسلكي، فإن التعاقد بينهما يعتبر تعاقداً بين حاضرين، وتطبق على هذه الحالة الأحكام الأصلية المقررة لدى الفقهاء»[٣].

ثالثاً ـ الفتيا بالجمع بين المكاتبة والمشافهة:

١ ـ صور الفتيا بالجمع بين المكاتبة والمشافهة:

وهذه العملية تحصل في برامج الفتيا التي تُبَثُّ عبر الإذاعة والتلفاز، وذلك بأن يكتب المستفتي سؤاله، ويرسله إلى أحد برامج الفتيا الإذاعية أو التلفازية، عن طريق البريد العاديِّ، أو البريد الإلكترونيِّ، أو جهاز الفاكس، ليقوم المفتي بعد ذلك بالجواب عن سؤاله صوتياً، ويُبَثُّ السؤال والجواب عبر الإذاعة أو التلفاز.

٢ ـ التوصيف الفقهي للفتيا بالجمع بين المكاتبة والمشافهة وحكمه:

لا تخرج هذه العملية عما تقدم في النوعين الآنِفَي الذكر، ففيما يتعلق بتصرُّف المستفتي، تعد كتابته للسؤال، ومن ثم إرساله إياه بالطرق الحديثة، كالبريد

---

(١) انظر فتيا الشيخ محمد رشيد رضا في: [مجلة المنار، المجلد (٧)، الجزء (١٨)، ص(٦٩٤)، رمضان (١٣٢٢هـ)]، وفتيا الشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي، في: [إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة (٢٣٠، ٢٣١)، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩هـ]، وفتيا الشيخ عبد القادر بن بدران في: [العقود الياقوتية (٢٥٧ ـ ٢٨٢)].

(٢) مخاطبات القضاة في الفقه الإسلامي؛ لمحمد الحسن ولد الددو (٣٤٥).

(٣) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة السادسة، العدد السادس، الجزء الثاني، ص(١٢٦٧، ١٢٦٨).

الإلكتروني، أو جهاز الفاكس؛ كل هذا في معنى المراسلة التي عرفها المتقدمون، غاية ما هنالك أن هذه الوسائل الحديثة أسرع في تبليغ السؤال من الطرق القديمة، وهذا وصفٌ طردي، لا أثر له في الحكم، ما لم نقل إن هذه الميزة تعد مرجحاً للصورة المعاصرة على الصورة القديمة، لفضل السرعة والثقة فيها.

وأما فيما يتعلق بتلقي المستفتي للفتيا في الصورة المذكورة، فإنَّ نطق المفتي بالحكم بصوته، واستماع المستفتي إليه عن طريق الإذاعة أو التلفاز، هو نظير ما لو حضر المستفتي في مجلس المفتي، وكتب له سؤالاً، فأجابه عنه مشافهةً، فهذا في مسألة التلفاز واضحٌ، وأما الاستماع إليه عبر الإذاعة فهو وإن كان دون التلفاز، من حيث إنَّ التلفاز يجمع بين الصورة والصوت، إلا أن ذلك لا يقدح في صحة ما يُسمع عبر الإذاعة من الفتاوي، لزوال الشبهة فيما يذاع عادةً، وذلك أن هذه الإذاعات تكون في العادة رسميةً، أو شبه رسمية[1]، ترعاها الدولة، ولا يمكن وقوع التزوير في صوت المفتي، لما يترتب على ذلك من بعث الفتنة، التي تسعى الدول إلى تجنبها، فبذلك تنتهض الفتيا الإذاعية للاحتجاج.

ونظير هذه الصورة، ما ذهب إليه المحدثون قديماً؛ من صحة سماع المحدِّث لشيخه، ولو كان من وراء حجاب، كما وقع للإمام النسائي مع شيخه الحارث بن مسكين، فقد كان بينهما شيءٌ[2]، وكان النسائي لا يجلس في حلقته، بل يستمع إليه من وراء حجاب، ولهذا لم يصرح النسائي بالسماع منه[3]، وإنما كان يقول: «قرئ على الحارث بن مسكين، وأنا أسمع»[4]، أو يقول: «الحارث بن مسكين قراءةً عليه، وأنا أسمع»[5].اهـ، ولهذا قال ابن كثير: «يجوز السماع من

---

(١) هنالك بعض الإذاعات التجارية، لكنها لا تنفك عن رقابة الدولة لها، وهو ما يؤكد النتيجة المقررة أعلاه.

(٢) يعني: ما يشبه العداوة، وقد قيل: إن النسائي دخل على الحارث بزيٍّ أنكره عليه، فوقع بينهما وحشة، قال الذهبي: «قيل إنه أتى الحارث بن مسكين في زيٍّ أنكره عليه، قلنسوة وقباء، وكان الحارث خائفاً من أمورٍ تتعلق بالسلطان، فخاف أن يكون عيناً عليه؛ فمنعه، فكان يجيء فيقعد خلف الباب ويسمع، ولذلك ما قال: حدثنا الحارث، وإنما يقول: قال الحارث بن مسكين؛ قراءةً عليه وأنا أسمع».اهـ [سير أعلام النبلاء (١٤/ ١٣٠)].

(٣) مع أنه روى عنه في سننه الكبرى في ثمانين موضعاً، بحسب ما وقفتُ عليه.

(٤) السنن الكبرى؛ للنسائي، برقم (١٠)، (١/ ٦٥).

(٥) المرجع السابق، برقم (١٩٦١) (١/ ٦٠٤)، وهذه الصيغة هي المثبتة في مواضع من السنن=

وراء حجاب، كما كان السلف يروون عن أمهات المؤمنين ـ رضي الله عنهن ـ»[1].اهـ.



= الكبرى للنسائي؛ أي: بدون التصريح بالإخبار، وفي مواضع أخرى يصرح بالإخبار، أو التحديث، بلفظ الجمع (أخبرنا)، مع التقييد بالقراءة وهو يسمع، كما في الحديث رقم (٣٩٣) (١/ ١٥٩)، وكذا جاء في الصغرى «المجتبى»، هكذا: «أخبرنا الحارث بن مسكين، قراءةً عليه وأنا أسمع».اهـ، ولا يقول: «حدثني»؛ لأنه لم يسمعه من وراء حجاب، هذا ما أفاده الشراح، كالحافظ ابن حجر، فقد أشار إلى القصة، وقال: «لا يقول ـ أي: النسائي ـ حدثني ولا أخبرني؛ لأنه لم يقصده بالتحديث، وإنما كان يسمعه من غير أن يشعر به».اهـ [فتح الباري (٥/ ٢٦٩)]، والله تعالى أعلم.

(١) الباعث الحثيث (١/ ٣٤٤).

الفصل الثاني

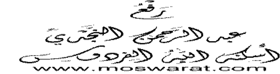
واقع الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

المبحث الأول: صور الفتيا عبر وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.

المبحث الثاني: صياغة الفتيا عبر وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة وتوثيقها وترجمتها.

المبحث الثالث: موضوعات الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.

المبحث الرابع: مقدمو برامج الفتيا في وسائل الإعلام المعاصرة.





المبحث الأول

صور الفتيا عبر وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

المطلب الأول

الفتيا عبر الإذاعة والتلفاز

الفرع الأول: برامج الفتيا عبر الإذاعة

المسألة الأولى: خصائص برامج الفتيا عبر الإذاعة:

امتاز هذا العصر بظهور عدد من التقنيات الإعلامية، ومنها الإذاعات المسموعة، وهي من أعجبها وأوسعها انتشاراً[(١)]، وكما يقول أحد الباحثين: «لا يمكن إيقافها، [و] باستطاعة الإذاعة اجتياز الحواجز الجغرافية والثقافية والسياسية، وربط الشعوب برباطٍ مباشر وسريع»[(٢)]، فلا جرَم أنْ بلغت مدىً لم تبلغه أي وسيلة إعلامية أخرى[(٣)].

وقد تنوعت هذه الإذاعات في توجهاتها وبرامجها، فظهرت إذاعات حكومية، وأخرى تجارية، وثالثة دولية، ورابعة دينية، وهكذا، وما ذاك إلا تأكيدٌ لأهمية

---

(١) يبلغ تعداد أجهزة المذياع (الراديو) المسجلة رسمياً في العالم الإسلامي: (٢٢٢) مليون جهاز، بحسب ما نشرته صحيفة البيان الإماراتية، العدد (٥٩٩)، في (٣/٩/١٤٢٣هـ)، هذا فضلاً عن أن كل سيارة مزودة بمذياع خاص، وفي السعودية كان عدد الأجهزة المسجلة رسمياً عام (١٣٦٩هـ) (١٣,٠٠٠) مذياع، وكانت قيمته آنذاك (١١٣) ريالاً، [إعلام وأعلام؛ د. عبد الرحمٰن الشبيلي (٢٢٣)، الرياض، ط أولى، ١٤٢٠هـ]، ثم في عام (١٤٠٠هـ) بلغ عددها (١,٨٠٠,٠٠٠) جهاز؛ أي: بمعدل (٤٠٠) جهاز، لكل ألف نسمة، [بحوث إعلامية؛ لبدر كريم (٦٢)، ط أولى، ١٤١٧هـ].

(٢) مدخل إلى علم الاتصال؛ د. نبيل عارف الجردي (١١٦)، دار القلم، دبي، ط رابعة، ١٩٨٥م، وما بين المعقوفتين أضفتها لاقتضاء السياق.

(٣) انظر المرجع السابق (١٧١).

الإذاعة في المجال الإعلامي[١]، وقد كان لظهور الإذاعات الدينية أثرٌ كبيرٌ في اجتذاب الجمهور المستمع، والتأثير عليه[٢].

وكان للبرامج الإسلامية الإذاعية حضورٌ لا ينكر، وتمكنت من اجتذاب جمهورٍ عريض، في أنحاء العالم كافة[٣]، وبالأخص برامج الفتيا، حيث تستضيف الإذاعة أحد المختصين في علوم الشريعة، ليجيب عن أسئلة المستمعين، وبالتأمل في هذا النمط من البرامج، يمكن تحديد الخصائص[٤] التي امتازت بها عن الطريق المعروفة في الإفتاء والاستفتاء، ومن أهم تلك الخصائص ما يأتي[٥]:

أ ـ نفوذ هذه البرامج الإفتائية إلى جميع أنحاء المعمورة، في أقل من لمح البصر، ذلك أن موجة الأثير تدور حول الكرة الأرضية في نحوِ ثمنِ ثانية، لا يحجزها حدودٌ سياسية ولا جغرافية[٦]، ولا ريب أن هذه مزية عظيمة، جاءت الشريعة باعتبارها، لما لها من أثرٍ في نشر هذا الدين، وإقامة الحجة على الناس أجمعين، قال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]؛ أي:

(١) يقول عالِمٌ غربي: «المعرفة هي المحور الذي ستدور حوله حروب المستقبل، وثوراته الاجتماعية، إنها القاعدة الأساسية لظاهرة العولمة». اهـ. [حضارة الموجة الثالثة؛ لألفن توفلر، ترجمة: عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية للنشر، ١٩٩٠م، بواسطة: العولمة الإعلامية؛ د. مؤيد بن عبد الجبار الحديثي (٩)، الأهلية للنشر، عمان، ط أولى، ٢٠٠٢م.

(٢) ظهرت منذ القرن الماضي العديد من الإذاعات الدينية، وكان للإذاعات التنصيرية حضورٌ بارز في الفضاء الإعلامي، ويصفها إياد البكري بأنها: «لعبت دوراً بارزاً في حملات التبشير (كذا؛ ويقصد: التنصير)، ولا زالت تقوم بنشاطٍ ملموس في هذا الجانب، وخاصةً في الدول الفقيرة». اهـ [تقنيات الاتصال بين زمنين؛ لإياد شاكر البكري (٥١)].

(٣) انظر: دور المذياع في تغيير العادات والقيم في المجتمع السعودي؛ لبدر كريم (٢٦٥)، و(٣٤٧)، جدة، ١٤٠٧هـ، بحوث إعلامية؛ لبدر كريم (١٠٩)، دور الإعلام الديني في تغيير بعض قيم الإسرة الريفية والحضارية؛ د. نوال مدمد عمر (٥١٤)، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ط أولى، ١٩٨٤م.

(٤) لا يخفى أن هذه الخصائص تشترك فيها برامج الفتيا الإذاعية مع برامج الإذاعة الأخرى، فتكون الفتيا المعاصرة قد استفادت من هذه التقنية الحديثة، بتوظيفها في بث الفتاوى وإبلاغها.

(٥) انظر: إذاعة القرآن الكريم في المملكة العربية السعودية؛ للنزاري (٤٦ ـ ٤٩).

(٦) أساليب التخطيط للإذاعات الدينية، دراسة تطبيقية على إذاعة القرآن الكريم بالرياض؛ لأحمد بن عبد العزيز النغيمشي (٧٣)، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى قسم الإعلام، بكلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٨هـ.

«وأُنذِر به من بَلَغَه مِن سائرِ الناسِ غيرَكم»[١]، وفي الحديث: **«لا أحدَ أحبُّ إليه العذرُ من الله، ومن أجلِ ذلك بعث المبشرين والمنذرين»**[٢].

ب ـ أن هذه البرامج تخاطب كل الفئات والطوائف، مهما اختلفت مراتبهم في التعليم، وعليه فإنها من أفضل الوسائل في إبلاغ الأميين والعوام أحكام الحلال والحرام، نظراً لأنه لا يشترط لها مستوىً تعليمي معين.

ج ـ لا تحتاج هذه البرامج إلى مجهودٍ ذي بالٍ من قبل المستمع، فهي لا تحتاج أكثر من إلقاء السمع إليها، حتى لو كان المستمع يقوم بممارسة أي عملٍ يدوي أثناء استماعه إليها، كقيادة السيارة مثلاً[٣].

د ـ يستطيع الإفادة من هذه البرامج الجميع، وبخاصة أولئك الذين يصعب عليهم الحضور إلى مجلس المفتي؛ كالمرضى والزمنى والنساء، بل حتى أصحاب الجاه في أقوامهم، وأصحاب الأسئلة المحرجة، ممن قد يصعب عليه حضورها.

هذه بعض المزايا التي توفرها برامج الفتيا الإذاعية، لكن في مقابل ذلك يرد على هذه البرامج إيرادات لا بد من التنبه إليها، ليمكن لهذه البرامج أن تؤدي الغرض المقصود منها، ومن تلك الإيرادات ما يأتي:

أ ـ أن المستمع إلى الفتيا المذاعة لا يستطيع استعادة ما يسمع، ولا الاستيضاح من المفتي لما لم يفهم[٤]، ذلك أن «الإذاعة أداة تفاهم في اتجاهٍ واحد»[٥].

ب ـ أن المستمع ربما فتح المذياع في وسط البرنامج، ففاته بعض كلام المفتي، وربما أدرك آخر الكلام، ولم يدرك صدر الجواب، فيكون قد فاته تقسيمٌ مهم ذُكر أولاً، أو ضابطٌ لا يستقيم الكلام بدونه.

ج ـ أن المستمع قد ينشغل ببعض الأعمال عن الإصغاء التام إلى الفتيا أثناء بثها،

---

(١) تفسير الطبري (٧/ ١٦٢).

(٢) جزء من حديث أخرجه البخاري برقم (٦٩٨٠) (٦/ ٢٦٩٨)، واللفظ له، ومسلم برقم (١٤٩٩) (٢/ ١١٣٦)، ولفظه: «لا شخص أحب إليه العذر من الله»، كلاهما من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

(٣) جرت العادة بأنَّ «الناس لا يتصل بعضهم ببعضٍ عن طريق النظر، بقدر ما يتصلون ببعضٍ عن طريق السمع، والراديو هو امتدادٌ للقوى السمعية والصوتية عند الإنسان»، [أساليب التخطيط للإذاعات الدينية؛ للنغيمشي (٧٣)].

(٤) إذاعة القرآن الكريم في المملكة العربية السعودية؛ للنزاري (٤٩).

(٥) أساليب التخطيط للإذاعات الدينية؛ للنغيمشي (٧٤).

فيقع الخطأ في الفهم، وربما نقل عن المفتي ما لم يقل، وما أكثر ما يقع ذلك.

د ـ يتعرض بعض الأفراد لما يسمعه من الفتاوي، ويفسرها وفقاً لتكوينه النفسي ومستواه العلمي، وهذا ما يعرف في علم النفس بظاهرة «الإسقاط»، فيحلل المستمع المادة المسموعة، التي لا يراها، وفقاً لعوامل متعددة، منها الميول والدوافع الشخصية[(١)].

هـ ـ تسهم الظروف الجوية أحياناً في التأثير على المادة المسموعة، وتضعف الإرسال الإذاعي، ولا سيما في الموجات القصيرة[(٢)].

المسألة الثانية: واقع برامج الفتيا عبر الإذاعة:

لقد ظهرت في العقود الأخيرة ظاهرة جديدة، ابتدأتها بعض الدول العربية، وسرعان ما أخذت في التطور والانتشار في البلدان الإسلامية، وأماكن وجود الأقليات الإسلامية، تلكم هي ظاهرة الإذاعات المتخصصة في القرآن الكريم، والبرامج الإسلامية، ففي مصر افتتحت إذاعة القرآن الكريم، عام (١٩٦٤م)[(٣)]، وهي أول إذاعة قرآنية من نوعها في العالم، وكان دورها منحصراً في بث التلاوات القرآنية، ثم تطورت بعد ذلك لتشمل برامج أخرى متنوعة[(٤)]، وفي المملكة العربية السعودية، بدأ البث الفعلي لإذاعة القرآن الكريم من الرياض، في الثاني من صفر، عام (١٣٩٢هـ)[(٥)]، وقد بدأت هذه الإذاعة بإمكانات متواضعة، ولم يكن بثها يتجاوز مدينة الرياض[(٦)]، وفي الوقت نفسه، أي: في العام (١٣٩٢هـ)، افتتحت إذاعة القرآن

(١) إذاعة القرآن الكريم في المملكة العربية السعودية؛ للنزاري (٤٩).

(٢) المرجع السابق.

(٣) دور الإعلام الديني في تغيير بعض قيم الإسرة الريفية والحضارية؛ د. نوال عمر (١٠٢، ١٠٣)، أساليب التخطيط للإذاعات الدينية؛ للنغيمشي (١٣٨)، إذاعة نداء الإسلام، دراسة تحليلية للبرامج المذاعة؛ لعبد الله بن محمد الهادي (٨)، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى قسم الإعلام، بالمعهد العالي للدعوة الإسلامية بالمدينة المنورة، (١٤٠٤هـ).

(٤) أساليب التخطيط للإذاعات الدينية؛ للنغيمشي (١٣٨).

(٥) إذاعة القرآن الكريم في المملكة العربية السعودية؛ لإسماعيل بن أحمد النزاري (٤٩)، بحث دكتوراه، مقدم إلى قسم الإعلام، بكلية الدعوة بالمدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٥هـ.

(٦) كانت هذه الإذاعة تبث برامجها على موجةٍ واحدة، طولها (٢٤٥,٥)، بذبذبة قدرها (١٢٢٢) كيلو سايكل في الثانية، [أساليب التخطيط للإذاعات الدينية؛ للنغيمشي (١٣٨)، إذاعة نداء الإسلام؛ للهادي (١٠)].

الكريم من مكة المكرمة، وكانت مرتبطة بإذاعة نداء الإسلام، إلى أن تم فك هذا الارتباط عام (١٣٩٨هـ)، وأصبحت إذاعةً مستقلة، ثم تم دمجها بعد ذلك بإذاعة القرآن الكريم بالرياض، لتصبحا إذاعةً واحدة، نداؤها: «إذاعة القرآن الكريم من المملكة العربية السعودية»(١).

وفي العام (١٩٨٧م)، افتتحت إذاعة القرآن الكريم من الكويت(٢)، وهي من الإذاعات المتميزة، وتقدم بعض البرامج المفيدة، وبالأخص برنامج الفتاوي.

وهنالك إذاعات عامة، في الدول العربية، تقوم بتقديم بعض البرامج الإسلامية، غير أن أهم تلك البرامج، وأكثرها جمهوراً، برامج الإفتاء(٣).

المسألة الثالثة: نموذج من برامج الفتيا عبر الإذاعة:

برنامج «نورٌ على الدرب»؛ ذلك البرنامج الشهير، الذي يعد أبرز ما تقدمه إذاعة القرآن الكريم بالرياض، وهو برنامجٌ يومي، يقوم بالإجابة عن استفتاءات المستمعين نخبة من كبار العلماء في المملكة(٤)، وقد لاقى نجاحاً منقطع النظير، على المستوى المحلي والعالمي، وقد كان الشيخ عبد العزيز بن باز رَحِمَهُ اللهُ كثير اللهج بالثناء على هذا البرنامج، فلا يترك فرصةً سانحة، إلا وأوصى بالعناية «بسماع إذاعة القرآن الكريم، وبرنامج نورٌ على الدرب، لما في ذلك من الفوائد العظيمة»(٥).

---

(١) دور المذياع في تغيير العادات والقيم في المجتمع السعودي؛ لبدر كريم (٧٣).

(٢) البرامج الإسلامية في إذاعة الكويت؛ لعادل بن عبد الله الفلاح (١/ ٣٥)، رسالة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى قسم الإعلام، بالمعهد العالي للدعوة الإسلامية بالمدينة المنورة، (١٤٠٧هـ).

(٣) انظر مثلاً: البرامج الدينية في الإذاعة اليمنية؛ لمحمد حمود النهاري (٢٢، ٢٣)، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى قسم الإعلام، بالمعهد العالي للدعوة الإسلامية بالمدينة المنورة، (١٤٠٦هـ)، حيث ذكر أن برنامج الإفتاء في الإذاعة اليمنية يذاع مرتين يومياً، الساعة (٦,٤٥) صباحاً، ويعاد الساعة (٢,٠٠) ظهراً، من اليوم نفسه، وقد أجرى الباحث المذكور دراسة استقصائية على شريحة من المجتمع اليمني، بغرض التعرف على أفضل البرامج الدينية في الإذاعة اليمنية، فجاء برنامج (فتاوى) في أول القائمة، في أحسن البرامج الإذاعية، وحصل من المجموع الكلي للعينة على نسبة (١٠٠٪)، [انظر: صفحة (٩٦) من البحث المشار إليه].

(٤) يستضيف البرنامج في دورته الحالية، أثناء إعداد هذا البحث، أصحاب الفضيلة: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، والشيخ عبد الله بن غديان، والشيخ صالح الفوزان، والشيخ محمد بن سبيل، والشيخ صالح اللحيدان، والشيخ عبد الله الركبان.

(٥) فتاوى إسلامية؛ جمع محمد بن عبد العزيز المسند (٤/ ٣٧٤).

وهو عبارة عن برنامج تطرح فيه الأسئلة التي يبعث بها المستمعون، ليجيب عنها نخبة من أهل العلم، الذين يستضيفهم البرنامج بالتناوب، فيأتي الجواب موعباً، مفيداً للسائل، ولغيره من المستمعين، الذين يتابعون البرنامج من أنحاء العالم كافة[١].

وتنهال على إذاعة القرآن الكريم آلاف الرسائل الموجهة إلى هذا البرنامج خاصة، من داخل المملكة وخارجها، وعلى الرغم من أن هذا البرنامج يقدم يومياً، ويجيب عن العديد من الأسئلة في الحلقة الواحدة، إلا أنه لم يستطع أن يأتي على جميع الرسائل، ولا على جزءٍ يسيرٍ منها[٢].

ولهذا سعى معدو البرنامج في استيعاب أكبر قدرٍ ممكن من الرسائل، وحاولوا فرز ما يصلهم من أسئلة، وتصنيفها بحسب موضوعاتها، ثم يُعرَض سؤالٌ يعبر عن جميعها، فيجيب عنه المفتي إجابة تهم أكبر عدد من المستمعين[٣]، ويبقى أن عملية اختيار الأسئلة المعروضة بحاجة إلى عناية تامة، تحقق لهذا البرنامج الفائدة المرجوة منه.

إن مما يدل على نجاح هذا البرنامج؛ إشادةُ كثيرٍ من البحوث الموضوعية عليه، وإفاضتها في بيان أثره على الناس، ومن ثم فقد طُرحت عدة اقتراحات، لتعميم الفائدة، وتوسيع رقعة الاستفادة منه[٤]، وأهمها ما يأتي:

أ ـ التجديد في نوع الأسئلة، بحيث تطرح الأسئلة المتعلقة بالنوازل الفقهية، مما يهم المستمعين في كل مناسبة في حينها، ولا شك أن هذا متحققٌ أحياناً، لكن المقصود مواكبة كل مناسبة في حينها.

ب ـ ترجمة حلقات البرنامج، أو البعض المهم منها، إلى اللغات العالمية؛ كالإنجليزية والفرنسية والأوردية، ثم يعاد بثها عن طريق البرامج الموجهة في الإذاعة السعودية، لتصل إلى المسلمين باللغة التي يفهمونها[٥]، خصوصاً أن البث الإذاعي أصبح يتلقى فضائياً في أنحاء العالم.

---

(١) انظر: أساليب التخطيط للإذاعات الدينية؛ للنغيمشي (١٥٠).
(٢) المرجع السابق. (٣) المرجع السابق.
(٤) دعا د. بدر كريم إلى إجراء مراجعة مدروسة وشاملة، لمضمون البرامج الإذاعية، من شأنها أن تكشف عن الحاجة إلى تطوير بعض البرامج، وتعديل أوقات إذاعتها، بما يتفق مع حاجة المستمعين، [انظر: بحوث إعلامية (١٤٠)].
(٥) انظر: المرجع السابق (١٥١).

ج ـ القيام بتفريغ محتوى حلقات هذا البرنامج، وطباعتها في مجموع، تصنف فيه الفتاوي بحسب الموضوعات، ليتمكن من الاطلاع عليها من أراد ذلك.

د ـ طباعة المهم من هذه الفتاوي في كتيبات صغيرة، مصنفةً بحسب الموضوعات، وترجمتها إلى اللغات العالمية، وتزويد الجمعيات والمراكز الإسلامية بنسخ منها، لتوزيعها على المسلمين هنالك مجاناً، أو بأسعار رمزية[١].

الفرع الثاني: برامج الفتيا عبر التلفاز

تمهيد:

يوفر التلفاز خاصية التواصل والتقارب بالصوت والصورة بين المتباعدين، ولا ريب أن هذا من آلاء الله تعالى على البشر[٢]، إن هم قاموا بها، واستعملوها فيما يرضيه، ومن ذلك إنتاج البرامج النافعة للناس في دينهم ودنياهم، وعرضها عليهم، ومن أنفع ما يقدم للناس تعليمهم أحكام الحلال والحرام، وإفتاء المستفتين منهم[٣]، والإجابة عن أسئلتهم الدينية، وكشف الشبهات التي تعرض لهم.

ولهذا فإن من المظاهر المبشرة في القنوات التلفازية تعدد البرامج الإفتائية فيها، حتى غدت من البرامج القارَّة في عددٍ من هذه القنوات، فلا تكاد توجد قناة عربية رسمية، أو غير رسمية، إلا وتخصص برنامجاً للإفتاء، تستضيف فيه أحد المختصين ليتولى مهمة إفتاء السائلين، والجواب عن أسئلة المشاهدين. وفي هذه البرامج يظهر مقدم البرنامج، إلى جانب الضيف، ويكون هذا الأخير من المختصين في علوم الشريعة ـ غالباً ـ، فيتابعه المشاهدون بالصورة المتحركة والصوت، فتعرض عليه

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) كانت العرب تعدُّ القربَ نعمةً، والبعدَ نقمة، وكانت تدعو على الرجل بالبُعد، فتقول: بُعْداً لك، وسُحْقاً. ولذا قال مالك بن الريب المازني:

يقولونَ لا تبعدْ وهم يدفِنُونني ... وأينَ مكانُ البعدِ إلا مكانيا

[لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (بعد) (٣/ ٩١)].

ولهذا عاقب الله قوم سبأ حين صدَّق عليهم إبليسُ ظنَّه، فلم يقدُرُوا نعمة التقارب في البلدان قدرها، وقالوا: ﴿رَبَّنَا بَٰعِدۡ بَيۡنَ أَسۡفَارِنَا﴾ [سبأ: ١٩]، روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «بَطِرُوا عيشَهم، وقالوا: لو كان جنى جناتِنا أبعدَ مما هي؛ كان أجدر أن نشتهيه، فمُزِّقوا بين الشام وسبأ، وبُدِّلوا بجنتيهم جنتين ذواتي أُكُلٍ خمطٍ، وأثلٍ، وشيءٍ من سدرٍ قليل»، [تفسير الطبري (٢٢/ ٨٦)].

(٣) انظر: التلفزيون بين المنافع والمضار؛ د. عوض منصور (٤٧).

أسئلة المشاهدين، سواء بطريقٍ مباشر، بأن يطرح المشاهد سؤاله على الشيخ مباشرة عن طريق الهاتف، أو يكون بطريق غير مباشر، بأن يرسل المشاهد سؤاله مكتوباً عبر الفاكس، أو البريد العادي، أو البريد الإلكتروني، ثم يتلوه المقدِّم على الشيخ، وذلك فيما إذا كانت الحلقة مسجلة قبل موعد بثها.

المسألة الثانية: واقع برامج الفتيا عبر التلفاز:

في السنوات الأخيرة تسابقت القنوات الفضائية في تقديم برامج الفتيا على شاشاتها، وتنافست في تطوير تلك البرامج، من حيث طبيعة البث، فقد انتقل كثيرٌ منها من بث الحلقات مسجلةً؛ إلى البث المباشر، وتَلَقِّي أسئلة المشاهدين على الهواء، مما منح هذه البرامج طابَع الواقعية، التي أدت بدورها إلى استقطاب الكثير من المشاهدين، وذلك بسبب جاذبية البث المباشر، والاتصال التفاعلي بين المشاهِدين والمفتي، ومِن حيث اختيار أشخاص المفتين، ومن حيث تخصيص بعض الحلقات بموضوعٍ واحد، فحلقة عن أحكام المعاملات المالية، وأخرى عن أحكام الصوم، وثالثة عنْ أحكام الحج، وهكذا.

أما فيما يتعلق بالقنوات التي تقدم برامج الإفتاء، ففضلاً عن القنوات الفضائية العربية الرسمية، فقد ظهرت قنوات أخرى متنوعة في اتجاهاتها، متباينة في مستواها الشرعي والأخلاقي، وبالجملة فقد كانت الفضائيات العربية التي تقدم برامج الفتيا طرائق قِدداً، فمنها ما هو ملتزم بالمعايير الإسلامية في مجموع برامجه[1]، ومنها ما ليس كذلك[2].

المسألة الثالثة: برامج الفتيا عبر التلفاز بين المصالح والمفاسد:

لعل من أكثر القضايا إثارةً للجدل في هذا العصر؛ ما أصبح يسمى «فتاوي الفضائيات»، أي: الفتاوي التي تُبثُّ عبر بعض الفضائيات العربية، في برامج مخصصة للإفتاء، فبمجرد نهاية برنامج الإفتاء في إحدى هذه القنوات، إذا بالمجالس

---

(١) كقناة المجد على سبيل المثال، وقد بدأت البث التجريبي مع إطلالة شهر رمضان، عام (١٤٢٣هـ)، ومقرها مدينة دبي للإعلام، [مجلة الحكمة، العدد (٢٧)، جمادى الثاني، (١٤٢٤هـ)، ص(٨٦)]، وتقدم برنامج «الجواب الكافي» مرتين أسبوعياً، [انظر موقع القناة على الشبكة: (www.almajdtv.ne)].

(٢) كتلفزيون الشرق الأوسط (mbc)، الذي يقدم برنامج الإفتاء بعد صلاة الجمعة، من كل أسبوع.

العامة تنشغل بمناقشة الفتيا الفلانية، من حيث أدلتها ومآلاتها، ومن حيث ما يقابلها من فتاوي لعلماء آخرين، ثم ينتقل هذا التخاوض[١] إلى أعمدة الصحف السيارة، وصفحات الشبكة العالمية، في مخاضةٍ لا تكاد تهدأ، يبيت الناس يدوكون[٢] ليلتهم ما بين مؤيد ومستنكر، إلى أن يتلقف الناس فتياً أخرى في أسبوعٍ تالٍ، وهكذا في سلسلةٍ لا تنتهي من الخوض، وضرب الفتاوي بعضها ببعض.

هذا؛ ولما كان الإفتاء مما جاءت به الشريعة، واطَّرد به عمل أئمة الفقهاء، فكانوا يفتون في محافل الناس العامة، وفي المجالس الخاصة، فإنه يصح القول بأن تعاطي الإفتاء لمن تأهل له من أهم الواجبات العلمية، التي يضطلع بها أهل العلم، وواجبٌ على الأمة كافةً أن يكون منها طائفةٌ يقومون بهذا الواجب، ويسلكون إليه كل سبيلٍ صحيح، وإذ كان ذلك كذلك، فلا سبيل إلى القول بمنع الفتيا الفضائية جملةً، كما طالب به بعض الأفاضل[٣]، ما دام يمكن تصحيحها وتسديدها.

لقد تقدم البحث في حكم الفتيا بعامة، فليس بي حاجة إلى إعادة القول فيه، ولا تخرج الفتيا الفضائية عن هذا الأصل، وإن اعتَوَرَتْها بعض المزالق، التي ترد على بعض الفتاوي الفضائية دون بعض، وتتوجه على بعض المفتين دون بعض، مما ستأتي الإشارة إليه، إلا أنها ـ بكل حال ـ لا تقدح في أصل هذا العمل.

إن الأصل في برامج الفتيا الفضائية أنها عملٌ مشروع ـ كما تقدم ـ، مأجورٌ عليه فاعله[٤]، إن هو استحضر حسن القصد، وكان متوفراً على آلة الفتيا، فقيهاً بمرادات الشارع، وبما يصلح الخلق، عالماً بالواقع، وبما يجب فيه، ومع هذا فقد اعترض على هذه البرامج ببعض المؤاخذات، وفي المسألة الآتية بيان أهم تلك الاعتراضات.

---

(١) تخاوضَ القومُ: خاضوا وكثر خوضهم، [انظر: مختار الصحاح؛ للرازي، مادة (خوض) (٨١)].

(٢) يَدُوكُون: أي: باتوا في اختلاطٍ واختلاف، وفي حديث سهل بن سعد ﷺ في إعطاء الراية، قال: «**فباتَ الناسُ يدوكون ليلتهم، أيهم يعطاها**»، [خرجه البخاري برقم (٣٤٩٨) (٣/ ١٣٥٧)، ومسلم برقم (٢٤٠٦) (٤/ ١٨٧٢)، وانظر: فتح الباري؛ لابن حجر (٧/ ٤٧٧)].

(٣) انظر على سبيل المثال: رسالة «المحاذير الشرعية من الفتاوى الفضائية»؛ لخالد بن سعود الرشود، دار القاسم، الرياض، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

(٤) قال أبو محمد ابن حزم: «وأفضل ما استعمله المرءُ في دنياه. . . أن يُعلِّم الناس دينهم الذي خُلِقوا له». اهـ مختصراً، [رسالة مراتب العلوم (٤/ ٨٤)، ضمن رسائل ابن حزم، بتحقيق: د. إحسان عباس].

المسألة الرابعة: أهم الاعتراضات على برامج الفتيا عبر التلفاز:

أ ـ العجلة في الفتيا:

ذلك أن طبيعة وسائل الإعلام السرعة، وباب الفتيا في الشريعة مبتنىً على الأناة والتثبت، لكن ربما تطبع برنامج الإفتاء بطبع الإعلام، فانتقلت إليه نزعةُ العجَلة، فتجد بعض المفتين يبادر إلى الجواب بمجرد إنهاء المستفتي سؤاله، وربمَا قاطعه بالجواب، ولو كان هذا في المسائل الواضحة، الخالية من التعقيد؛ لهان الخطب، لكنه يحصل كثيراً في مسائل لا تخلو من تعقيدٍ وتركيب، مما يمكن تسميته بـ«أسئلة المعاظَلَة»[١]، ولا شك أن هذه مضلة للفهم، ومزلة للقدم، يُرزأُ بها من لم يُحكِم صناعة الفتيا.

فأما كونها مضلة للفهم، فإن المفتي معبرٌ عن حكم الشارع بحسب اجتهاده، وما لم يبذل وسعه في الاجتهاد في الواقعة، لم يصحَّ أن يسمى مجتهداً، ولهذا قال عمر رضي الله عنه، في وصيته لأبي موسى رضي الله عنه: «الفهمَ الفهمَ فيما أدلي إليك، مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال والأشباه، ثم اعمد إلى أحبها إلى الله فيما ترى، وأشبهها بالحق»[٢].

وأما كونها مزلة للقدم، فلما ورد من الوعيد على الفتيا بغير علم، ولأمرٍ ما تدافعَ السلفُ الفتيا، وتباعدوا عنها قدر الإمكان، «وقد كان فيهم رضي الله عنهم من يتباطأ بالجواب عما هو فيه غير مستريبٍ، ويتوقف في الأمر السهل، الذي هو عنه مجيب»[٣]، فالتجاسر على الفتيا السريعة ليس من شأن الراسخين في العلم، بخلاف ما يقع اليوم في بعض القنوات الفضائية[٤].

---

(١) المُعَاظَلَة: من العَظْل، وهو ركوب الشيء بعضه فوق بعض، على وجهِ التعقيد، [انظر: اللسان؛ لابن منظر، مادة (عظل) (١١/ ٤٥٦)، دلائل الإعجاز؛ للجرجاني (٢٩٦)، المثل السائر؛ لابن الأثير (١/ ٢٨٥)]، قال ابن الأثير: «وفي حديث عمر رضي الله عنه قال لابن عباس رضي الله عنهما: «أنشِدْنا لشاعرِ الشعراء، قال: ومن هو؟، قال: الذي لا يُعاظِلُ بين القول، ولا يتتبَّع حوشيَّ الكلام، قال: ومن هو؟، قال: زهيرٌ»؛ أي: لا يعقِّده، ولا يوالي بعضَه فوق بعضٍ، وكلُّ شيءٍ ركب شيئاً؛ فقد عاظَلَه».اهـ [النهاية (٣/ ٢٥٩)].

(٢) سبق تخريجه، انظر: ص(١٤٨)، من هذا البحث.

(٣) فتاوى ابن الصلاح (١/ ١٦).

(٤) انظر: مجلة الدعوة السعودية، العدد (١٨٣٦)، ٢١/ ١/ ١٤٢٣هـ، ص(٣٩).

ب ـ اختزال مراحل تحضير الفتيا:

تنقسم المسائل المعروضة في برامج الفتيا إلى قسمين:

أولهما: مسائل لا تحتاج من المفتي إلى كبير اجتهاد، بل هي حاضرةٌ في ذهنه، وهذه تكون عادةً من الفروع الثوابت، التي لا يختلف حكمها باختلاف الأحوال، كما إذا سئل عن نقض الوضوء بأكل لحم الجزور[١]، فهذا الجنس من المسائل بمجرد عرضها على الفقيه ينقدح في ذهنه الجواب بلا تردد، ومع ذلك فالتأني في هذا القسم مطلوبٌ أيضاً، فإذا افترضنا أن الحكم غير حاضر في ذهن المفتي، كان داخلاً في المؤاخذة الأولى، وهي العجلة في الفتيا.

ثانيهما: مسائل تحتاج إلى اجتهاد، وحصر الأدلة، وتفهمها، ومقابلتها، والجمع والترجيح بين متعارضها، بحسب كل مسألة، وهكذا في مراحل متعددة، معروفة في علم الأصول وعلم السياسة الشرعية، كما إذا سئل عن حكم المشاركة في عملٍ سياسي في بلدٍ ما، على فرض اختلاط المصالح بالمفاسد ثَمَّ، ولم تكن المسألة من موارد الإجماع القطعي، فهذا الجنس لا يصلح فيه التعجل، وبتُّ القول فيه بغير ثبت، وهذا القسم يختلف عن الأول، بأن الأول ثابت، لا يتغير بحسب اختلاف الأحوال، بخلاف هذا الثاني.

إن المشكلة التي تَعرِض في برامج الفتيا أنه لا وقت لدى المفتي لكي يطيل التأمل، ويُعمل الفكر، ويقلب المسألة على أوجهها، ويستفصل من السائل عن الحوافِّ والظروف المحيطة بالواقعة، فيضطر أحياناً إلى اختزال هذه المراحل، والقفز إلى الحكم مباشرة، وهذا خللٌ كبير، أفضى في بعض الأحيان إلى التخاصم والتهارج بالقول، ذلك أن انطباع المفتي بطبيعة الإعلام السريعة، يخالف الوضع الشرعي للفتيا، والإنسان «مهما بلغ في الذكاء والحفظ، لا يستطيع أن يستحضر كل شيء، وأي شيء، في لحظة، فالسؤال يأتي في لحظات، ربما لا يستطيع (فيها) المفتي المداولة مع نفسه في نظر هذه المسألة، فربما أجاب بما علق في ذهنه من جوابٍ، فيقع الخطأ والزلل»[٢].

---

(١) هذا بالطبع عند من يقول بنقض الوضوء بأكل لحم الجزور، وهو قول الحنابلة ومن وافقهم من فقهاء المذاهب، وهو الصواب، والمسألة من مواطن النزاع بين الأئمة.

(٢) المحاذير الشرعية في الفتاوى الفضائية؛ للرشود (٦٤)، وما بين القوسين زيادة يقتضيها السياق.

ج ـ تعرض المفتي للأسئلة الكيدية:

الحاصل في بعض هذه البرامج أن بعض المتربصين بالمفتي سوءاً، يتصلون ويسألون لا بغرض التعلم، بل بغرض الإحراج للمفتي، وإظهاره بمظهر العجز أو التناقض، أو استدراجه إلى ما يحقق غرض السائل، وهكذا في صور متعددة من السؤالات غير النزيهة[١]، مما يكون دافعه الترف الفكري، أو الغرض الدنيوي، وربما كان هذا من أسباب انقباض بعض الأفاضل من أهل العلم عن مجال الفتيا الفضائية المباشرة، صيانةً للعلم، وتنزيهاً له عن امتهانه وابتذاله من كل أحد[٢].

لقد ارتسم الفقهاء المتقدمون للفتيا آداباً، تنأى بها عن مقاصد المغرضين، ومنها مما يتعلق بموضوعنا: أن يستفصل المفتي في السؤال، ويفصل في الجواب، فلا يجوز «إطلاقه في الفتيا في اسمٍ مشتركٍ إجماعاً، بل عليه التفصيل في الجواب»[٣]، قال في كشاف القناع: «فلو سُئل المفتي: هل له الأكل في رمضان بعد طلوع الفجر، فلا بد أن يقول: يجوز بعد الفجر الأول، لا الثاني»[٤].اهـ.

كما كانوا يفضلون الإحالة على القضاء، في مسائل الخصومات، وقد جاء رجلٌ إلى الليث بن سعد، فقال له: «ما تقول في رجلٍ قال لرجلٍ: كذا وكذا ـ في مسألة تشبه القذف ـ، فقال له الليث: «تصيرُ إلى القاضي إسماعيلَ بن اليَسَع[٥]»[٦]، يعني قاضي مصر في وقته.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣٧).

(٢) ولسان حال هؤلاء قول أبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت٣٩٢هـ):

ولم أبتذِل في خدمةِ العلمِ مهجتي	لأَخدِمَ من لاقيتُ لكن لأُخدَما
أأشقى به غرساً وأجنيه ذِلَّةً	إذن فاتِّباعُ الجهلِ قد كان أحزما
ولو أنَّ أهلَ العلم صانوه صانهم	ولو عظَّموه في النفوس تعظَّما
ولكن أهانوه فهانَ ودنَّسوا	محيَّاه بالأطماع حتى تجهَّما

[يتيمة الدهر؛ للثعالبي (٤/ ٢٤)، معجم الأدباء؛ لياقوت (٤/ ١٥٩)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السمع؛ للخطيب البغدادي (١/ ٣٧١)].

(٣) كشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ٣٠٤).

(٤) المرجع السابق؛ الموضع نفسه.

(٥) إسماعيل بن اليَسَع الكِنْدي، تولى قضاء مصر من قبل المهدي، وهو أول من وَلِيَ قضاءَ مصرَ يقول بقول أبي حنيفة.

(٦) كتاب الولاة وكتاب القضاة؛ لأبي عمر محمد بن يوسف الكِنْدي المصري (٣٧١)، بتحقيق المستشرق (رفن گست)، مصورة القاهرة.

د ـ الأنفة من قول: لا أدري:

مما يلحظ على بعض المفتين أنه يجيب عن كل سؤال يعرض عليه، ويندر أن يجيب بقوله: لا أدري[(١)]، ولعل الحامل له على ذلك؛ ظنُّه بأن الفتيا إذا عرضت عليه؛ لزمه الجواب، وربما احتج بعضهم بأن هناك أناساً «لا يمكنهم أن يرسلوا بطلب الفتوى، وينتظروا الرد خلال شهرٍ أو شهرين»[(٢)]، وعلى كل حال فإن الفتيا بغير علم من أشد المحرمات، وهذا أصلٌ مطرد في كل زمانٍ ومكان، ولا فرق في ذلك بين من يفتي عبر التلفاز وغيره، فأما إن كان الحامل له على ذلك، ظنه بأن هذا «منقصة له، وتقليل من شأنه، مما يتناقض مع بروزه على الشاشات»، فهذه جرأةٌ على الله تعالى، يتنزه عنها أهل العلم، الذين وصفهم الله ﷻ بقوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: ٢٨].

هـ ـ الغفلة عن رعاية الأحوال المختلفة:

إن رعاية الأحوال والعوائد في البلدان المختلفة أمرٌ لا بد منه للمفتي، فإن الفتيا لأهل الاستضعاف والمسكنة والابتلاء مثلاً، غيرُها لأهل القوة والتمكين والرخاء، وهكذا تراعى الأحوال المتنوعة، والعوائد المتباينة، فأما في الفتيا الفضائية، التي يشهدها ما لا يحصيه من الخلق إلا الله تعالى، فيصعب التحقق من الأحوال المختلفة على التمام، خصوصاً حين يكون المفتي غير مطلع على أحوال الأمم والشعوب الأخرى[(٣)]، وقد تقدم الكلام في تغير الفتيا[(٤)]، هذا فضلاً عن لزوم مراعاة المآلات في الفتيا[(٥)]، ولا ريب أن من لم يحط بالحال، فهو مصروفٌ عن الوقوف على المآل، فإذا لم يستقم للمفتي ذلك كله شالَ في معيار الشرع قولُه،

---

(١) مما يحمد لبعض المفتين، أنه لا يتحرج من قول: لا أدري، أو إنني متوقفٌ في هذه المسألة، وقد سمعت ذلك غير مرة، عبر حلقات الفتيا المتلفزة، لكن هذا النمط الفاضل ليس بالغالب ولا بالكثير.

(٢) صحيفة الرياض، العدد (١٣٤٨٦)، الجمعة، (١٩/ ٤/ ١٤٢٦هـ)، ص(٢٣)، جاء ذلك على لسان أحد المفتين الذين لهم حضور إعلامي دائم.

(٣) انظر في أهمية اطلاع العالم والمفتي على الواقع المعاصر: عيون البصائر؛ للبشير الإبراهيمي (٢٢٤)، وآثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي (١/ ٧٨)، العلاقة بين العلماء والناس؛ د. سيد محمد ساداتي (٤/ ٥٤١)، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، دار الحضارة، الرياض، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

(٤) انظر: ص(٥٢٤) من هذا البحث.

(٥) الموافقات؛ للشاطبي (٤/ ١٩٤).

وعادَ ذلك عليه بالإثم وسوء القالة، وعلى الناس بالخبال واضطراب نظام الديانة.

ولهذا لما طلب أبو جعفر إلى قاضي مصرَ غوث بن سليمان[(١)]، أن يقيم بالكوفة قاضياً، قال له غوثٌ: «البلد ليس بلدي، وليس لي معرفةٌ بأهله، فإن رأيتَ أن تعفيني فأعفِنِي»[(٢)]. اهـ.

وعلى فرض اطلاع المفتي على الأحوال المختلفة، فما لم يحسن تفصيل الجواب على مقاطع تلك الأحوال، ويضبط تنزيل الأحكام على اختلاف البلدان، كانت فتياه مفسدةً للبعض، ذلك أن هذه المسائل التي تختلف باختلاف الحال، بحيث يفرق فيها بين أهل الاستضعاف وأهل التمكين مثلاً، فإذا أَطْلَقَ الحكمَ بما يناسب أهلَ الاستضعاف؛ كان ذلك مفسدةً لأهل التمكين، والعكسُ صحيحٌ، فلا بد إذن من رعاية الأحوال المختلفة، فإن لم يمكن المفتي صياغة الحكم على التفصيل الموافق للشرع، لقصورٍ عنده، أو عند من يستمع إليه، فإن التوقف، أو السكوت، وقول: لا أدري، هو واجب الوقت بالنسبة إليه[(٣)]، وهذا وإن كان مخالفاً لأصل البلاغ العام في الشريعة، إلا أنه ضربٌ من سياسة العلم[(٤)] حقيقٌ بالرعاية، قال أبو العباس ابن تيمية: «العالِمُ تارةً يأمر، وتارةً ينهى، وتارةً يبيح، وتارةً يسكت عن الأمر أو النهي أو الاباحة؛ كالأمر بالصلاح الخالص أو الراجح، أو النهي عن الفساد الخالص أو الراجح، وعند التعارض يرجح الراجح بحسب الإمكان، فأما إذا كان المأمور والمنهي لا يتقيد بالممكن، إما لجهله وإما لظلمه، ولا يمكن إزالة جهله وظلمه،

---

(١) غوث بن سليمان بن زياد بن ربيعة بن نعيم الحضرمي الصَّوراني المصري، أبو يحيى، ولي قضاء مصر، وكان من خيار القضاة، توفي (١٦٨هـ)، [كتاب الولاة وكتاب القضاة؛ للكِنْدي (٣٧٣)، معجم البلدان؛ لياقوت (٣/ ٤٣٣)].

(٢) كتاب الولاة وكتاب القضاة؛ للكندي (٣٧٦)، وفيه أيضاً (٤٣٣) عن البويطي: أنَّ ابن طاهر «لما أراد أن يولي على أهل مصر قاضياً، جمع أهلها، وقال لهم: إن جمعي لكم لترتادوا لأنفسكم قاضياً، فكان أول من تكلم يحيى بن عبد الله بن بكير، فقال: أيها الأمير؛ ولِّ قضاءَنا من رأيتَ، وجنِّبنا رجلين، لا تولِّ قضاءَنا غريباً ولا زرَّاعاً، يعني: بالغريب إبراهيم بن الجراح، والزرَّاع عيسى بن فليح».اهـ، قلت: ومثله المفتي، ينبغي أن يحتاط في الإفتاء لأهل بلدٍ هو بمثابة الغريب عنهم.

(٣) يمكن أن يمتنع عن الجواب لمصلحةٍ راجحة، كما امتنع الشافعي ـ مثلاً ـ عن الجهر بتضمين الصناع ما جنت أيديهم، خوفاً من الصناع، كما قال الربيع في الأم [(٧/ ٩٧)].

(٤) المقصود بسياسة العلم: إتقان رعاية المصالح والمفاسد، وضبط نِسَبِها ومقاديرها، وقد كان بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، وإذ كان نبينا ﷺ خاتم النبيين، فإن علماء هذه الأمة هم ساستها بالدين.

فربما كان الأصلح الكفُّ والامساك عن أمره ونهيه، كما قيل: إن من المسائل مسائل جوابها السكوت، كما سكت الشارعُ في أول الأمر، عن الأمر بأشياء، والنهي عن أشياء، حتى علا الاسلام وظهر، فالعالم في البيان والبلاغ كذلك، قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن»[1]. اهـ.

وإذا كان هذا صحيحاً بالنسبة إلى الفتيا الفردية، التي تتعلق بالفرد في خاصة نفسه، فإن التنبه إليه في الفتيا في النوازل العامة، التي تتعلق بعموم الأمة، أو بعموم شعبٍ بأكمله، أولى وأوجب، وهذا الصنف من الفتاوي تكون عادةً من القضايا المركبة المعقدة، التي «يحتفُّ بها الكثير من الملابسات والتشعبات والعلاقات، وتبنى على علوم متعددة، ومعارف متنوعة، وأنظمة جديدة للحياة،لم تكن موجودة من قبل»[2].

خلاصة القول أنه تجب العناية ببرامج الفتيا الفضائية، وتسديدها قدر الطاقة، وكما أنها لا تغني عن وسائل الفتيا المعتادة، من حلقات المساجد، ومجالس العلماء، فإن هذه الأخيرة أيضاً ليست مغنيةً عن برامج الفتيا الفضائية، ولكلٍّ منها أهلون ومستفيدون، كما أنه لا بد لمن يتصدى لها من التحرز من موارد الاختلاف بين الفتيا الفضائية، وبين الفتيا العادية، وإلَّا عادت آلة الفتيا مفسدةً للناس، وفتنةً لهم، وقد كان المتقدمون يفرقون بين الفتيا في المحافل والفتيا في غيرها، لما في الفتيا العامة من الخطر، قال الشاطبي: «ولما كان السؤالُ في محافلِ الناس، عن معنى: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا ۝١﴾ [المرسلات: ١]، و﴿وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبْحًا ۝٣﴾ [النازعات: ٣]؛ مما يشوش على العامة، من غير بناء عملٍ عليه، أدب عمر صبيغاً بما هو مشهور»[3]. اهـ.

ومما يسهم في تسديد المفتين في هذا المجال الخطر، أن تُعقد المجالس العلمية، والندوات المختصة، لنقاش هذه البرامج، واستكشاف مواقع الخلل فيها، واقتراح أحسن السبل في تدبير شؤونها، جرياً على سنة المشاورة بين أهل العلم، وردماً لهوة القطيعة بين بعض المنتسبين إلى هذا المقام الشريف، مقام الفتيا في الدين.

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٨، ٥٩) باختصارٍ يسير.
(٢) التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية؛ د. محمد عثمان شبير (٦٧).
(٣) الموافقات (١/٥٤).

ثم إن لمن بسَطَ الله يده بالسلطان مقاماً لا بد له من القيام لله به ها هنا، قال الراغب الأصفهاني: «لا شيءَ أوجبُ على السلطان من مراعاة المتصدين للرياسة بالعلم، فمِن الإخلال بها ينتشر الشر، ويكثر الأشرار، ويقع بين الناس التباغض والتنافر...»[(١)]، فلا بدَّ إذن من قيام أهل التدبير من أولي الأمر بواجبهم في هذا المضمار، لئلا تصير الحال إلى ما وصفه الراغب فأبلغ، حين قال: «ولمَّا تُركت مراعاة المتصدي للحكم والوعظ، وترشح قومٌ للزعامة في العلم من غير استحقاق منهم لها، فأحدثوا بجهلهم بدَعاً، استَغْرَوا بها العامة، واستجلبوا بها منفعةً ورياسة، ووجدوا من العامة مساعدةً لهم، لمشاكلتهم لهم، وقرب جوهرهم منهم، فكل قرينٍ إلى شكله، كأُنسِ الخنافسِ بالعقرب، وفتحوا بذلك طرقاً منسدَّةً، ورفعوا بها ستوراً مسبلة، وطلبوا منزلة الخاصة، فوصلوا إليها بالوقاحة، وبما فيهم من الشرة، فبدَّعوا العلماء وكفروهم، اغتصاباً لسلطانهم، ومنازعةً في مكانهم، فأغروا بهم أتباعهم، حتى وطئوهم بأخفافهم وأظلافهم، فتولد من ذلك البوار والجور العام»[(٢)].اهـ.

المطلب الثاني

الفتيا عبر الصحف والمجلات

الفرع الأول: واقع الفتيا في الصحف

المسألة الأولى: وظيفة الصحافة في المجتمع:

الأصلُ في الصحافة في العالم كله أن تكون أداة تثقيف وتعليم وإخبار، بالإضافة إلى الرقابة على الأخطاء العامة، وهذا ما يوحي به الاسم الذي أطلق عليها، وهو «السلطة الرابعة»[(٣)]، إلا أن الواقع المشاهد لهذه الوسيلة الإعلامية ينبئ عن عكس هذا الاتجاه في كثيرٍ من الأحيان، كما سيتبين قريباً.

---

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة؛ للراغب الأصفهاني (٢٥١).
(٢) المرجع السابق.
(٣) قسَّم الفيلسوف الفرنسي «مُونْتِسْكيو» (ت١٧٥٥م)، في كتابه «روح القوانين» السلطات في الدولة إلى ثلاث: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، [انظر: روح الشرائع (١/٢٢٨)، ترجمة عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأونسكو)، القاهرة، بدون رقم الطبعة، ١٩٣٥م]، ثم جاء «ماكولاي» المؤرخ الإنجليزي (١٨٠٠ ـ ١٨٥٩م)، فقال في مجلس العموم البريطاني: «إن المقصورة التي يجلس فيها =

ففي المجال الإعلامي العالمي وجد نظامان فيما يتعلق بحرية الصحافة، فأولهما: الاتجاه الليبرالي، الذي يمنح الصحافة قدراً كبيراً من الحرية،

وثانيهما: الاتجاه الاشتراكي، الذي يجعل المؤسسة الصحفية حكراً على الحزب الحاكم، وتبقى الصحافة في الدولة دائرةً في فلك الحزب، موطِّدةً نظامه بإطلاق.

أما في شريعة الإسلام فإن للفرد حقه في أن يكتب وينشر، دون أن يتعرض له أحدٌ بأذى، ما دام ملتزماً بالصدق والأمانة، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ۝٦﴾ [الحجرات: ٦].

كما يحرم على الصحافة أن تُكَذِبَ حقاً، أو تُثبت كذباً، قال تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوۡمُكَ وَهُوَ ٱلۡحَقُّۚ قُل لَّسۡتُ عَلَيۡكُم بِوَكِيلٖ ۝٦٦﴾ [الأنعام: ٦٦]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ ۝٦٩﴾ [يونس: ٦٩].

إلا أنه وللأسف الشديد لا يوجد لدى كثيرٍ من القائمين على الصحف العربية الوازع الديني ولا القانوني، الذي يحمي جناب الدين من أن يعتدي عليه معتدٍ، أو يتقول عليه متعالم، ويقع الخلط كثيراً بين حرية الإعلام، وحرية القائم بالإعلام، فهم يفسرون مبدأ «حرية الإعلام» بأنه حرية للقائمين عليه، «ونتيجةً لهذا أصبحت أداةً للسيطرة في أيدي الذين يتحكمون في وسائل الإعلام، وبلغة القانون فقد نجم عنها تقديس حقوق المشتغلين بالإعلام، بينما تُغفَل واجباتهم ومسؤولياتهم تجاه من يُعلِّمونهم»[(١)]، وليس المطلوب فرض المزيد من القيود الإعلامية على الصحافة وحرية الرأي ما داما في حدودهما المرتسمة شرعاً، بل تكريس مبدأ الحقوق والواجبات، وهو جزء من مدلول ما يسمى اليوم بمفهوم «الحرية المسؤولة»[(٢)].

وأما نشر الفتاوي في الصحف فأمرٌ حسنٌ مطلوبٌ، لكونها وسيلة إعلام جمهورية، أي: أنه يطلع عليها جمهور الناس وسوادهم، فنشر الفتاوي على

= الصحفيون ـ أي: في البرلمان ـ أصبحت السلطة الرابعة في المملكة». اهـ، [انظر: الصحافة سلطة رابعة؛ د. محمد سيد محمد (٦)، دار الشعب، القاهرة، ط أولى، ١٣٩٩هـ]، قلتُ: فإذا صحَّ هذا القول، فإن الله تعالى سائلٌ صاحب كل سلطة عما ولاه إياه، أدَّى الأمانة، أم لم يفعل.

(١) النظام الإعلامي الجديد؛ د. مصطفى المصمودي (٤٣)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط أولى، ١٩٨٥م.

(٢) المرجع السابق (١٠٠) و(١١١).

صفحاتها مظنةٌ لنشر العلم، وكشف الجهل عن الأمة، وهذه الوسيلة ـ أي: الصحافة ـ وإن كانت ناقصة الحجية عادةً، بحيث لا يثق الناس كثيراً بأخبارها «لِما شاع من استخدامها في أغراضٍ غير موضوعية، ومشاركتها في بناء الرأي العام»[١]، إلا أنه قد جرى عمل العلماء على نشر فتاويهم في الصحف والمجلات الجادة، لكن ها هنا مسألة، وهي أنه في النوازل المهمة، التي تهم الفرد في نفسه، أو الأمة في مجموعها، لا ينبغي أن تكون الصحافة هي المصدر الوحيد في تلقي الفتاوي بشأنها، لما تقدم من تقاعد هذه الوسيلة عن مقام التوثيق التام، فالواجب إذَن التثبت مما يُنشر فيها من الفتاوي، وذلك بسؤال العالم مباشرةً، أو بالرجوع إلى الكتب المطبوعة المضمَّنة فتاوي ذلك العالم، على أن الجزم بصدق الخبر إنما هو راجعٌ إلى ما يحتفُّ بالمخبر وبخبره من حوافِّ القرائن، فإذا انتظمت القرائن دالةً على صدقه صدَّقناه، وإلا لم نثق بخبره[٢].

المسألة الثانية: واقع الفتيا في الصحف العربية:

تتفاوت الصحف في البلاد العربية تفاوتاً كبيراً من حيث التزامها بالمنهج الشرعي الذي ينبغي أن تكون عليه بوصفها وسيلة إعلام عام، لها دورها الخطير في توجيه الرأي العام في مجتمعاتها العربية، فمنها ما هو قريبٌ من مبادئ الإسلام، ومنها ما هو بعيدٌ عنها، بل ربما كان مناصباً لهذا الدين العداء، ثم إن تلك الصحف تتفاوت في مواقفها تجاه الفتاوي الصادرة من علماء الإسلام، وإن كان يجمعها كلها الولَعُ بالإثارة، وتنكُّب التحقيق والموضوعية فيما تتناوله من المواد الخبرية، ومجمل تلك المواقف يتلخص فيما يأتي:

أولاً: الموقف الإيجابي:

وهو أن تخصص زاوية في الصحيفة تُعرض فيها فتاوي الثقات من العلماء، وتُستقبل من خلالها أسئلة القراء، ليجيب عنها أحد العلماء، ثم يتم نشرها في الزاوية نفسها.

وهذه الطريقة وإن كانت هي الأصل الذي ينبغي أن تسير عليه عامة الصحف العربية، لكونها تنتسب إلى هذا الدين الحنيف على جهة الإجمال، أو على الأقل

(١) مخاطبات القضاة؛ لمحمد الحسن ولد الددو (٣١٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٨/ ٣٥١، ٣٥٢).

لكون السواد الأعظم من جمهور القراء هم من المسلمين، كما أن هذه الطريقة من سبل الإصلاح للمجتمع، لما تشتمل عليه الفتاوي عادةً من توجيه النصح، وإرشاد المخطئ، وبيان الحق للجاهل.

إلا أن واقع الصحافة العربية لا يحكي هذا المبدأ البتة، إلا ما شاء الله من الصحف، وقليلٌ ما هي.

ثانياً: الموقف السلبي:

وهو على أنحاء، أهمها ما يأتي:

أ ـ التجاهل:

وهو موقفٌ سلبي تقفه كثيرٌ من الصحف العربية، فلا تتعرض لفتاوي العلماء، لا سلباً ولا إيجاباً، ما لم يأتِ ذكرها عرَضاً ضمن خبرٍ ما، فتشير إليها تبعاً لا أصالة.

ب ـ التحريف:

وهو إيراد بعض الفتاوي المنتقاة، والتصرف في نصوصها، بما يغير معناها، إما بالحذف أو الزيادة أو التقديم والتأخير.

ومن صور التحريف أن يُجتزأ من كلام المفتي، ويكتب بالخط العريض في أعلى الصحيفة، بحيث يُفهَم عنه غير ما أراد، إما بقصد الإثارة، أو تأييد فكرةٍ يتبناها المحرر، وكل هذا تلاعبٌ بالحقيقة، وخيانةٌ لأمانة العلم، يجدر بمن له ولايةٌ على فاعله أن يحجر عليه، حفظاً للمجتمع من هذا التدليس.

ج ـ التبني والنشر:

أي: أن بعض الصحف تتبنى نوعاً مخصوصاً من الفتاوي، وهي الفتاوي الشاذة، فتقوم بتتبعها من مظانِّها، وتنشرها بطريقة مثيرة، إما بقصد الترويج للصحيفة وزيادة عدد القراء، أو الانتصار لموقفٍ فكري معين.

المسألة الثالثة: وسائل ترشيد الفتيا في الصحف العربية:

لا ريب أن وضع الفتيا في الصحف العربية كما تقدَّمت الإشارة إليه؛ وضع متردٍّ، ولذا فإنني أقترح بعض الوسائل لاستصلاح هذا الوضع الخاطئ:

أ ـ مبادرة العلماء بالإصلاح:

قيام أهل العلم والمصلحين بدورهم في مناصحة القائمين على الصحف، وبيان ضرورة التواصل مع العلماء المؤهلين للفتيا، باعتبار أن الفتيا الصحيحة تُسهم في

توجيه المجتمع إلى ما فيه صلاح الفرد والجماعة، وتسد الباب دون الفتاوي المضللة والخاطئة.

وفي مطلع القرن المنصرم؛ أي: في بداية ظهور الصحافة في البلاد العربية، صرَّح الشيخ محمد رشيد رضا بما يتوخاه من تدوين فتاويه في مجلة المنار، التي كان يقوم عليها، وأنه يرمي من خلال ذلك إلى مقاصد إصلاحية للأمة، وعلى سبيل المثال فحين لامَه بعض الغيورين على السكوت عن إنكار المنكرات العامة، التي بدأت تتفشى آنذاك، وبالأخص تبرج النساء، كان من جوابه أن احتجَّ بنشره الفتاوي العامة حول هذه المسائل، مضيفاً «نشرح فيها ما يسألنا عنه القراء من جميع الأقطار، من حل المشكلات، والترغيب في الواجبات، والترهيب عن المنكرات»[١].

ب ـ إعمال الأنظمة الضابطة للنشر الصحفي:

وذلك أن أنظمة المطبوعات والنشر تعاقب على التقوُّل على الآخرين، ونسبة الكلام إلى غير قائليه، وتحريف الكلم عن مواضعه[٢]، فالمطلوب إذَن إنفاذ تلك الأنظمة، ومحاسبة المتساهلين في هذه القضية، سواءٌ أكان رئيس التحرير، أو المحرر المباشر لهذا الخطأ[٣]، وليس هذا من مصادرة الآراء في شيءٍ، وإنما هو

---

(١) فتاوى الشيخ محمد رشيد رضا (٦/٢٢٠٦).

(٢) على سبيل المثال: ينص نظام المطبوعات والنشر السعودي في مادته السابعة على أنه: يُحظر طبع أو نشر أو تداول المطبوعات التي تحتوي على أمور، منها ما في الفقرة (أ): «كلُّ ما يخالف أصلاً، أو شرعاً، أو يمس قداسة الإسلام وشريعته السمحاء، أو يخدش الآداب العامة»، وفي الفقرة (ح): «كل ما ينسب إلى المسؤولين في الدولة، أو في المؤسسات أو الهيئات المحلية العامة أو الخاصة، أو إلى الأفراد، من أخبار مكذوبة، من شأنها الإضرار بهم، أو بجهاتهم، أو المساس بكرامتهم» [نظام المطبوعات والنشر، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٧) في (١٣/٤/١٤٠٢هـ)، مطابع الحكومة الأمنية، الرياض، ١٤٠٢هـ].

(٣) ذهب نظام المطبوعات السعودي إلى تحميل رئيس التحرير في الصحيفة مسؤولية كل ما ينشر في المطبوعة التي يرأسها، جاء ذلك في المادة (٣٦) الفقرة (أ) من النظام المشار إليه، وهذا يتضمن بالطبع ما يُنشر في الصحافة من فتاوي غير صحيحة منسوبةً إلى العلماء، وتضيف الفقرة (ب) من المادة نفسها: «كاتب المقال مسؤول عما ورد فيه موقعاً باسمه الصريح أو المستعار، ويعتبر رئيس التحرير هو المسؤول إذا نشر المقال بدون ذكر اسم كاتبه، ولم يكشف عن اسمه».اهـ. فالنظام إذن قد أخذ بما يسمى في العرف القانوني بالمسؤولية المفترضة، بجعل رئيس التحرير مسؤولاً عن كل ما ينشر في الصحيفة، والمسؤولية المفترضة تقوم على افتراض قانوني بأن رئيس التحرير اطلع فعلاً على ما ينشر، وأنه قدر المسؤولية=

مقتضى العدل والإنصاف الذي تواطأ على تطلبه الخلق، وأقرته شرائع الحق[١].

ولتحقيق ضمانة فعلية لهذه التنظيمات، ينبغي أن تُجرَى لها علمية تقويم شامل، لفحص مدى شرعيتها، وكفايتها في ضبط المسار الإعلامي في البلدان العربية، وحجز المتهاونين من الإعلاميين والكتاب عن التعدي على الأشخاص العامة والخاصة[٢]، وبالذات ما يتعلق بأمر الديانة، ومسائل التحليل والتحريم، إنه إذا لم تكن في الدولة أنظمةٌ عادلةٌ ضابطة، تحجز الناس عن التعدي بعضهم على بعض، أوشك أن يتقوض بنيانها، وينهار تماسكها، وتؤول إلى الانحلال التام.

ج ـ بيان خطر الترويج للفتاوي الضعيفة:

إن اعتياد بعض الصحف الترويج للشاذ من الفتاوي والضعيف من الآراء الفقهية، وإظهارها في مقابلة آراء العلماء الثقات، وما جرى به عمل الأمة، له من المفاسد ما لا يعلمه كثيرٌ من الصحفيين، ولو لم يكن من آثاره إلا نزع الثقة بأهل العلم الراسخين، وبالمجامع الفقهية، لكان ذلك كافياً في الكف عن هذا العمل.

وقد كان السلف الصالح يحذرون من الشذوذ العلمي، ومن حمل الآراء الشاذة، وبثها بين الناس، فعن إياس بن معاوية قال: «إياك والشاذَّ من العلم، فإنَّ أقل ما يصيب صاحبه الذلة»[٣]، وما ذاك إلا لأن هذه الشذوذات توهي من مكانة الدين في النفوس، فتطغى الأهواء والغرائز لضعف وازع الدين، فيقع التواثب والتخاصم، وتتمزق الأمة بزوال الجامع الذي كان يجمعها.

= التي تنجم عن النشر، ولو لم يطلع فعلاً، [انظر: جرائم النشر في الفقه الإسلامي والنظام السعودي؛ لناصر بن عبد الله الشثري (٢٤٧)، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير، مقدم إلى قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء بالرياض، عام (١٤١٢هـ)].

(١) مما قاله الشيخ أحمد شاكر في انتقاد بعض الصحف المصرية في عصره، التي كانت تتهجم على علماء الأزهر، وتبسط ألسنتها إليهم بالسوء، وتفري أعراضهم بأقلامها؛ قوله: «أيها الكتاب: إنما ننعي عليكم طغيان أقلامكم، وفلتات ألسنتكم، لا مخالفة آرائكم لآرائنا، ولا نبحث عن رضانا أو رضا غيرنا».اهـ [حكم الجاهلية؛ لأحمد بن محمد شاكر (٢١٤)].

(٢) هنالك قصورٌ ظاهر في كثير من التقنينات العربية في هذا الخصوص، مما يؤثر على الاستقرار الاجتماعي في هذه الدول، انظر: النظام الإعلامي الجديد؛ د. مصطفى المصمودي (٤٤).

(٣) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق بإسناده إليه (١٠/ ١٩)، وانظر: سؤالات الأثرم للإمام أحمد بن حنبل، منشورة في مجلة الأحمدية، العدد (٧)، المحرم، (١٤٢٢هـ)، والمحدث الفاصل بين الراوي والواعي؛ للرامهرمزي (٨٩).

الفرع الثاني: واقع الفتيا في المجلات[١]

لا يختلف حال الفتيا في المجلات في البلاد العربية عنه في الصحافة، والقولُ فيها كالقول في الصحافة، باستثناء بعض المجلات التي يقوم عليها أهل العلم والفضل، فهذه المجلات الإسلامية الجادة تخصص في العادة حيزاً تنشر فيه بعض الفتاوي المنتقاة لعلماء العصر، وربما استضافت أحد العلماء في لقاءٍ خاص، وتوجهت إليه ببعض الأسئلة المناسبة لاختصاصه العلمي.

وأما باقي المجلات فالسواد الأعظم منها مما لا يعير الفتيا بالاً، وربما خاضت المجلة في كل باب، ما عدا ما يتعلق بالفقه في الدين، فإنها تضرب عنه صفحاً، وهذا النوع من المجلات هو على كل حال خيرٌ ممن يخوض في الدين بالباطل، وينشر الفتاوي المضللة[٢].

وقد تقدم بيان الواجب الواقع على عاتق القائمين على شأن الإعلام والنشر، والمنظِّمين لأجهزته ومؤسساته، فهؤلاء كلهم رعاةٌ مسؤولون عما وُكِل إليهم من وظيفةٍ بالغة الخطورة، وقد قال الراغب الأصفهاني: «لا شيءَ أوجبُ على السلطان من مراعاة المتصدين للرياسة بالعلم، فمِن الإخلال بها ينتشر الشر، ويكثر الأشرار، ويقع بين الناس التباغض والتنافر . . .»[٣].اهـ.

المطلب الثاني

الفتيا عبر الهاتف والفاكس

الفرع الأول: واقع الفتيا عبر الهاتف

تمهيد: طبيعة عمل الهاتف:

الهاتف في اللغة: الصائح، يقال: هَتَفَ هَتْفاً، وهُتَافاً: صاحَ مادَّاً صوتَه،

---

(١) أصدرت دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة كتاب: قائمة الدوريات العربية حتى عام (٢٠٠٠م)، وقد بلغ مجموع الدوريات المدرجة فيه (١٠٧٤) دورية، بعضها جارٍ، وبعضها مندثر.

(٢) على حدِّ قول أبي الطيب المتنبي:

إنا لفي زمنٍ تركُ القبيحِ به   من أكثرِ الناسِ إحسانٌ وإجمالُ

(٣) الذريعة إلى مكارم الشريعة؛ لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الأصفهاني (٢٥١)، دار الوفاء، القاهرة، ط ثانية، ١٤٠٨هـ.

والصوت يُسمع دون أن يُرى صاحبه[١]، وفي اصطلاح المحدَثين: جهاز «التليفون»، أو من يتكلم به[٢].

يُعدُّ الهاتف من الوسائل التقنية الحديثة، ووظيفته الأساسية تحقيق التخاطب عن بعد، فهو وسيلة تنقل الصوت فوراً من مكان إلى مكان في العالم، وبالعكس، وذلك بدقة متفاوتةٍ، تختلف باختلاف جودة الشبكة الهاتفية، والأجهزة المستخدمة في الاتصال، وكان قد وُضِع أول جهاز هاتف عام (١٨٧٦م)[٣].

وخلاصة القول في العمل الفني لجهاز الهاتف؛ أنه يقوم بتحويل الذبذبات الصوتية إلى إشارات كهربائية بالنسبة للمتكلم، وتحويل الإشارات الكهربائية إلى إشارات صوتية بالنسبة للسامع[٤].

المسألة الأولى: استعمال الهاتف في الفتيا المعاصرة:

نظراً لما يحققه جهاز الهاتف من تسهيل عملية التخاطب بين المفتي والمستفتي عند تعذُّر اللقاء، بحيث تجعل المستفتي يخاطب المفتي عن بُعدٍ وكأنَّما يخاطبه عن كثَب، فقد تتابع أهل العلم في هذا العصر على اتخاذه واستعماله لهذا الغرض، وقصدوا إليه قصد الوسائل التي تُحقِّق مقصود الشارع منها، وهو بيان الحق وإيصاله إلى الآخرين قدرَ الإمكان، وذلك لما تتيحه هذه التِّقنية من التواصل بين الناس بنقل الصوت فوراً، بواسطة الشبكة الهاتفية، التي تربط بين الناس وهم أوزاعٌ متفرقون، مما يضفي على الخطاب طابع التوثيق، بالاستماع إلى صوت المخاطَب مباشرةً، فضلاً عن إمكان الاستفسار والاستفصال في الآنِ نفسِه بين طرفي المكالمة، الأمر الذي من شأنه أن يجعل الفتيا أكثر دقةً ومطابقةً للواقعة المسؤول عنها.

وقد لوحظ أن الهاتف يفيد في حالات متعددة، منها أن بعض السائلين ربما

---

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (هتف) (٩/ ٣٤٤)، والمعجم الوسيط (٢/ ٩٧١).

(٢) المعجم الوسيط، مادة (هتف) (٢/ ٩٧١)، ورمزَ له بالرمز (مج)، وهو يعني أن مجمع اللغة العربية قد أقرَّه، كما في مقدمة الكتاب (١٦)، وفي المنجد (١٥٢): «تَلْفَنَ: تكلم بالهاتف...، تِلِفُون: هاتف، جهازٌ كهربيٌّ ينقل الأصوات من مكانٍ إلى مكان (يونانية)». اهـ.

(٣) وذلك على يد «جراهام بل»، انظر: موسوعة كنوز المعرفة (٣٩٦)، دار نظير عبود، جونية، ط أولى، ١٩٩٨م.

(٤) حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة؛ لمحمود شمام، ضمن مجلة المجمع الفقهي، الدورة السادسة، العدد (٦)، الجزء (٢)، ص(٨٩٨).

تحرج من الحضور لدى المفتي، ليسأله عن الواقعة مباشرةً، بسبب خصوصية الموضوع بالنسبة له، أو لأنه لا يود أن يعرف من هو، فيعدل عن الحضور إلى الاستفتاء الهاتفي، ولهذا فقد خصصت دوائر الإفتاء الرسمية في بعض البلدان العربية خطوطاً هاتفية لاستقبال اتصالات المستفتين من أنحاء متفرقة من العالم، وهكذا صنع بعض أهل العلم غير الرسميين كذلك، فعمَّ نفعها، واتسع نطاق المستفيدين منها، هذا فضلاً عن أن هذه الوسيلة تقلل من العبء الملقى على عاتق لجان الفتيا في تلك البلاد، التي تنعقد في أكثر من يوم خلال الأسبوع، ومع ذلك تبقى كثير من الأسئلة متراكمة، تحتاج إلى جواب[١].

بالإضافة إلى أن بعض الأسئلة الواردة إلى لجان الفتيا يكون من اليسير الإجابة عنها، لوضوح موضوعها، بحيث لا تحتاج إلى فتيا جماعية، أو انعقاد مجلس الفتيا لأجل النظر فيها[٢]، وبالأخص فيما يتكرر من الأسئلة اليومية.

وإذا كانت «آداب الهاتف مُخرجةً فقهاً على آداب الزيارة، والاستئذان، والكلام، والحديث مع الآخرين، في المقدار، والزمان، والمكان، وجنس الكلام، وصفته»[٣]، كما قرره الشيخ بكر أبو زيد، فإن آداب الفتيا عبر الهاتف تتخرَّجُ فِقهاً على آداب الفتيا بعامة، مع مراعاة الأبواب التي نوَّه بها الشيخ آنفاً.

المسألة الثانية: حجية الفتيا عبر الهاتف:

لقد ثارَ جدلٌ حول استعمال التلغراف[٤] في أوائل إبَّان دخوله البلاد الإسلامية، وتكلم الناس في ذلك من حيث حجيته في إثبات ما يُحتاج إلى إثباته؛ كرؤية الأهلة، فمِن ذاهبٍ إلى أنه حجة موجبة للعمل، ومن ذاهب إلى أنه ليس كذلك، ثم لما اخترع الهاتف جرى حوله مثل ما جرى حول التلغراف[٥]، ولما كان أكثر ما قيل في المسألة مما يناسب مطلع القرن المنصرم، دون عصرنا هذا، فقد طويتُ القول فيه،

---

(١) انظر: مجموعة الفتاوى الشرعية؛ وزارة الأوقاف الكويتية (١/ ٣٤).

(٢) المرجع السابق (٣٥).

(٣) أدب الهاتف (٥)، دار العاصمة، الرياض، ط ثانية، ١٤١٨هـ.

(٤) التلغراف: جاء في المنجد (١٥١): «تِلِغْراف: برقٌ (يونانية)، برقية، أرسَلَ تِلِغْرافاً إلى أهله، مكتب تِلِغْراف: مكانٌ معدٌّ لإرسال البرقيات واستقبالها».اهـ، وقد وُضع أول تِلِغْراف كهربائي عام (١٨٣٧م)، انظر: موسوعة كنوز المعرفة (٣٨٣).

(٥) انظر ملخصاً للخلاف الحاصل في المسألتين فيما كتبه الشيخ محمد الحسن الددو، في كتابه: مخاطبات القضاة (٢٦٦ ـ ٢٩٤) و(٣٤٤، ٣٤٥).

خصوصاً أن بحثهم لم يكن في شأن الاستفتاء، بل كان فيما يتعلق بأبواب الشهادة والأهلة وغيرها مما يندرج تحت كتاب القضاء، وهو بابٌ حريٌّ بالتشديد؛ لأن مقاطع الحقوق مبتناة على المشاحة، بخلاف الفتيا فهي أخف.

ثم إن أهل العلم من المحدَثين والمعاصرين قد تتابعوا على قبول خبر الهاتف، وترتيب الأحكام الصحيحة عليه؛ لأن «كل ما دلَّ على الحق والصدق والخبر الصحيح، فإن الشارع الحكيم يقرُّه ويقبله، ويأمر به أحياناً، ويجيزه أحياناً، بحسب ما يؤدي إليه من المصلحة، فالشارع لا يرد خبراً صحيحاً بأي طريق وصل، ولا ينفي حقاً وصدقاً بأي وسيلة ودلالة اتصل»[١]، قال الشيخ عبد العزيز بن باز: «فإذا جاز الاعتماد على البرقية والحال ما ذكر ـ أي: أن البرقية لا يفهمها إلا خواص الناس ممن لهم معرفة بحروفها ـ فجوازه في خبر الإذاعة أولى»[٢]. اهـ، فلا شك أن خبر الهاتف، سواء بالاتصال بالصوت، أو بإرسال رسالة بواسطة الجوال؛ وسيلة قوية لاعتماد الخبر، بشرط أن يكون المتصل عدلاً صدوقاً[٣]، وبشرط التيقن من صدور الرسالة عن هذا الشخص المعدل؛ لأنه من الممكن أن يستعمل أحد الفساق هاتف عدل، ليظن المرسَل إليه أنه صادق[٤].

وخلاصة القول في مسألة التخاطب عبر الهاتف أنه حجةٌ توجب العمل بها، ولا إشكال في ذلك اليوم؛ لأن الناس اليوم بجميع أصنافهم وطبقاتهم يتعاملون بهذا الجهاز بكل ثقة، ولا يجدون في أنفسهم حرجاً من حيث التوثق من صوت المتصِل والمتصَل عليه، ما دام معروفاً لهم من قبلُ، وصار ذلك في عداد غلبة الظن، إن لم يحقق القطع بصحة نسبة الصوت المسموع من خلاله[٥].

بل لقد قال ابن بدران: «تقدم الكلام على جواز العمل بالتلغراف والتليفون **وما أشبههما مما هو مخبأٌ في ضمائر الكون، مما عسى الزمان أن يظهره**، إذا غلب على الظن صدق الخبر بهما، سواءٌ كان في المعاملات أو العبادات»[٦]. اهـ.

---

(١) الفتاوى السعدية (٣٣١، ٣٣٢) باختصار.

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٥/ ٨٨).

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة (١٠/ ٩١).

(٤) انظر: المنتقى من فتاوى الفوزان (٣/ ١٢٥)، وقارن بـ: الأحكام الفقهية المتعلقة بالهاتف؛ للعبدان (٤٨).

(٥) لا يخفى أن البنوك والشركات الكبرى وغيرهما من أصناف الناس اليوم اتخذوا الهاتف وسيلةً رئيسية للتعامل بينهم.

(٦) العقود الياقوتية (٢٧٣).

ثم إن مجمع الفقه الإسلامي الدولي قد أصدر قراره بجواز التعاقد عبر أجهزة الاتصال الحديثة، ما عدا عقود النكاح والصرف والسلم، وجاء نصه كما يأتي: «إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة، في المملكة العربية السعودية، من ١٧ إلى ٢٣ شعبان ١٤١٠هـ، الموافق ١٤ إلى ٢٠ آذار/مارس ١٩٩٠م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع: «إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة»، ونظراً إلى التطور الكبير الذي حصل في وسائل الاتصال، وجريان العمل بها في إبرام العقود لسرعة إنجاز المعاملات المالية والتصرفات، وباستحضار ما تعرض هل الفقهاء بشأن إبرام العقود بالخطاب وبالكتابة وبالإشارة وبالرسول، وما تقرر من أن التعاقد بين الحاضرين يشترط له اتحاد المجلس ـ عدا الوصية والإيصاء والوكالة ـ وتطابق الإيجاب والقبول، وعدم صدور ما يدل على إعراض أحد العاقدين عن التعاقد، والموالاة بين الإيجاب والقبول بحسب العرف، قرر:

١ ـ إذا تم التعاقد بين غائبين لا يجمعهما مكانٌ واحد، ولا يَرى أحدهما الآخر معاينة، ولا يسمع كلامه، وكانت وسيلة الاتصال بينهما الكتابة أو الرسالة أو السفارة (الرسول)، وينطبق ذلك على البرق والتلكس والفاكس وشاشات الحاسب الآلي (الكمبيوتر)، ففي هذه الحالة ينعقد.

وإذَن فالتخاطب عبر الهاتف مما أطبق الناس على التعامل به، وأما التعاقد بواسطته فمما اتفق علماء الشريعة على صلاحيته، كما اتفقت نصوص القوانين الوضعية عليه[(١)]، وجعلوه كالتعاقد بين حاضرين[(٢)]، بل إن في نصوص الفقهاء ما يمكن أن يعد أساساً لفكرة التعاقد بالهاتف، كما جاء في المجموع للنووي قال: «لو تناديا وهما متباعدان، وتبايعا؛ صحَّ البيعُ بلا خلاف»[(٣)]، وإنما الذي أشكل في قضية التعاقد بواسطة الهاتف هو: هل يعد التعاقد به تعاقداً بين حاضرين، أم بين

---

(١) حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة: الهاتف، البرقية، التلكس، في ضوء الشريعة والقانون؛ لمحمد عقلة الإبراهيم (١٠٤)، دار الضياء، عمان، ط أولى، ١٤٠٦هـ.

(٢) حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة؛ د. عبد الله محمد عبد الله، ضمن مجلة المجمع الفقهي، الدورة السادسة، العدد (٦)، الجزء (٢)، ص(٨٢٦)، لكن أكثر القانونيين لهم تفصيلٌ في هذا الموضع، فهم يعدُّون التعاقد بالهاتف تعاقد بين حاضرين من حيث الزمان، وبين غائبين من حيث المكان، انظر: المرجع السابق.

(٣) (١٨١/٩).

غائبين؟[١]، وهو ما لا يشكل في مسألة الفتيا؛ لأنه ليس ثمة فرقٌ مؤثر في هذا الباب بين الحضور والغياب، والفتيا كما تصح بالخطاب المباشر، فكذلك تصح بالمراسلة، والمقصود من الوسيلة المستعملة في الاستفتاء أن تكون موثوقة، بعيدة عن احتمال التزوير والتدليس، وهو ما يتوفر في صورة الاستفتاء عبر الهاتف، إذا ضبطناه بضوابطه التي سوف يأتي البحث فيها لاحقاً.

تبقى مشكلة ترد على هذا التقرير، وهي احتمال التزوير والتقليد لصوت المفتي، وهذا الإشكال نفسه هو ما دعا المجمع إلى أن ينص في قراره على أن «ما يتعلق باحتمال التزييف أو التزوير أو الغلط؛ يُرجع فيه إلى القواعد العامة للإثبات»[٢].اهـ، فهذا فيما يتعلق بالتعاقد بواسطة الهاتف، أما في الاستفتاء فإنه ينبغي عند القول بالجواز أن يُضبط ذلك بشرط الاحتراز من التزوير، وهو ما سيأتي البحث فيه في المسألة الآتية ـ إن شاء الله ـ.

المسألة الثالثة: ضوابط الاستفتاء عبر الهاتف:

الضابط الأول: التوثُّق من شخصية المفتي:

وذلك ليمكن التثبت من مدى أهلية المفتي، وصحة نسبة الفتيا إليه، دفعاً لما يقع أحياناً من اللبس والوهم والتدليس، وهذا يشبه اشتراط المعاصرين في التعاقد بواسطة الهاتف التثبت من شخصية المتعاقدين كما تقدم آنفاً[٣].

ويمكن التثبت بالنظر في القرائن؛ كالتثبت من صحة الرقم ابتداءً[٤]، وهذا يمكن التحقق منه بواسطة استعلامات الهاتف، أو بالقوائم التي تُنشر بأسماء المفتين في كل بلد، وتُحدَّث باستمرار.

وقد حصل أن أحد الأشخاص كان دائم الاستفتاء لشيخ يوافق اسمه اسم أحد المشايخ الكبار عبر الهاتف، ولم يتبين له غلطه إلا بعد مدةٍ من الزمن[٥].

الضابط الثاني: وضوح الصوت واتصاله:

فأما إذا حصل للمكالمة تقطُّعٌ، أو تشويش، بحيث تخفى بسببه بعض الكلمات

---

(١) المرجع السابق. (٢) مجلة المجمع (١٢٦٨).

(٣) حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة؛ د. محمد الفرفور، ضمن مجلة المجمع الفقهي، الدورة السادسة، العدد (٦)، الجزء (٢)، ص(٧٨٩).

(٤) أدب الهاتف؛ بكر أبو زيد (٨).

(٥) الأحكام الفقهية المتعلقة بالهاتف؛ للعبدان (١٤٣).

التي نطق بها المفتي؛ فلا ينبغي حينئذٍ الاعتماد على هذه المكالمة، فربما قيد المفتي فتياه بقيدٍ أثناء تقطُّع الصوت وتذبذبه(١).

الضابط الثالث: استعمال أدب الفتيا الهاتفية:

وذلك بإلقاء السلام أولاً، ثم التأكد من اسم الشيخ ثانياً، ثم عرض السؤال مختصراً من غير تطويل، ولو أن السائل يدوِّن سؤاله في ورقة قبل أن يتصل بالشيخ لكان أفضل إذ هذا أقرب إلى حفظ وقت الشيخ، ووضوح السؤال بالنسبة إليه، وأخيراً يختم المكالمة بالدعاء للشيخ، وإلقاء السلام عليه(٢).

المسألة الرابعة: الفتيا عبر الهاتف الجوال:

الهاتف الجوال: هو عبارة عن وسيلة للاتصال بالمشافهة والمكاتبة، عن طريق ذبذبات مجردة عن أسلاك، وتعتمد على أبراج الهاتف اعتماداً كلياً(٣).

والفتيا عبر الهاتف الجوال لا تختلف عنها عبر الهاتف الثابت في الجملة، لكن ينبغي التنبه في هذا الصدد إلى مسائل أهمها:

أ ـ وضوح الصوت واتصاله؛ لأنها في الهاتف الجوال أكثر وروداً.

ب ـ حسن اختيار الوقت المناسب للاتصال، فإن الجوال أكثر ملاصقة للشخص من الهاتف الثابت، فربما جاء الاتصال في مكانٍ خاص، لا يناسب الإفتاء فيه، كما أن على المفتي ألا يتحرج من الاعتذار عن الإفتاء عندما لا يكون المكان مناسباً، كأن يكون في مكان كثير التشويش(٤).

وأما الفتيا عبر الهاتف الجوال مكاتبةً، وهي المراسلة بالرسائل الهاتفية المكتوبة، فقد عَرَف السلف الفتيا مكاتبة، وتقدمت الإشارة إلى ذلك.

لكن ينبغي هنا الانتباه إلى مقدار الأحرف التي يستوعبها الهاتف الجوال في

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) اقترح الشيخ بكر أبو زيد الصيغة الآتية للاستفتاء عبر الهاتف: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، لديَّ ـ أحسن الله إليك ـ سؤالٌ، هو...»، وبعد نهاية المكالمة يقول: «جزاكم الله خيراً، وأثابكم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، فهذه «طريقةٌ مؤدبةٌ، مختصرةٌ، خاليةٌ من تطويل التحايا بلا طائل، وتعطي الفرصة لسائلٍ آخر»، أدب الهاتف (٢٤).

(٣) الأحكام الفقهية المتعلقة بالهاتف؛ لمساعد بن راشد العبدان (١٨)، بحث تكميلي غير منشور لنيل درجة الماجستير، مقدم إلى قسم الفقه المقارن، بالمعهد العالي للقضاء، بالرياض، ١٤٢٥هـ.

(٤) الأحكام الفقهية المتعلقة بالهاتف؛ للعبدان (١٤٣).

الرسالة الواحدة، وهي تختلف من هاتف إلى آخر[١].

وإذا كان السؤال أكثر من سبعين حرفاً، وكان هاتف المفتي لا يسع في الرسالة الواحدة أكثر من ذلك، فليحرص المستفتي على الإيجاز غير المخل، أو ليحاول تنسيق الأحرف بطريقة لا تخل بالفهم؛ لأن الرسالة الطويلة سوف تتجزأ إلى رسالتين فأكثر عند ورودها إلى جوال المفتي، وربما وصل بعضها دون بعض، فليجعل كل سبعين حرفاً محتاجة إلى الأخرى، ليفهم المفتي أن السؤال ناقص، فيستفهم عن ذلك، أما إذا كان الجهاز يشير إلى ذلك؛ فحينئذ يزول الإشكال[٢]، ومع ذلك فينبغي على المفتي إذا استشكل عبارة السائل أن يستفهم مراده منها.

وما قيل في ضابط إرسال المستفتي سؤاله، يقال في رد المفتي الجواب، من حيث عدد الحروف، وعلى كل حال فمتى أمكنت المشافهة فهي أولى من المكاتبة، ومتى أمكنت المقابلة فهي أولى من المكاتبة[٣].

وليتحقق المستفتي من شخص المفتي، وليس شخصاً آخر، وعلى المفتي ألا يأذن لغيره بالجواب؛ لأن السائل استأمنه على دينه[٤].

الفرع الثاني: الفتيا عبر الفاكس

تمهيد: تعريف جهاز الفاكس

«الفاكس» لفظٌ لاتيني[٥]، وردَ إلى اللغة العربية من خارجٍ، فاستعملها العرب كما

(١) المرجع السابق (١٤٤).
(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق (١٤٥)، مما يرد على الاستفتاء عبر الرسائل المكتوبة بالهاتف الجوال؛ أن الرسالة قد لا تصل إلى مستقبِلِها، لكون جهازه مغلقاً، أو ملغى، أو أن ذاكرة الرسائل في الجهاز ممتلئة، وقد تصل مبعثرة الحروف، أو منكسة، أو مجزَّأة، وكل ذلك يقتضي من المرسِل والمستقبل الاحتياط عند إجراء التراسل، ويستحسن فيما إذا كانت الرسالة طويلة أن يجعلها رسالتين، ويشير في نهاية الرسالة الأولى إلى ما تبقى، كأن يضع علامة (١ من ٢) مثلاً، انظر: المرجع السابق (١٦٢، ١٦٣).

(٤) المرجع السابق.

(٥) يقابله بالإنجليزية (FAX)، أو بلفظٍ أبسَط (Facsimile)، انظر: المعجم العربي الموحد لمصطلحات الحاسبات الإلكترونية؛ المنظمة العربية للعلوم الإدارية (١٣٠)، عمان، ط أولى، ١٩٨١م، الموسوعة الشاملة لمصطلحات الحاسب الإلكتروني؛ د. محمد فهمي وآخرون (١٧٩)، مؤسسة دلتا، القاهرة، ١٩٩١م.

هي، وهو ما يسمى في اصطلاح اللغويين «الاقتراض اللغوي»[(١)]، ولم أعثر عليه في المعجم الوسيط، لكن جاء في قاموس المُنْجِد: «فاكْسْ: هو طريقة مواصلة مسافيَّة، تجمع بين استخدام الهاتف والتعبير بشكل رقمي عن معلومات قياسية»[(٢)].اهـ.

ومن المعاصرين من أطلق على الفاكس اسم «البريد المصوَّر»[(٣)]، وهو إطلاقٌ غريبٌ، بعيدٌ عن الدلالة على المقصود منه، فنبقى على استعمال اللفظ الأعجمي لشهرته، ووضوح دلالته على المقصود منه، وبعضهم أطلق لفظة «راسِل»، أو «لاقِط»، أو «فَقْس»، وهي كسابقتها[(٤)].

وقد وُضعت أول آلة فاكسية عام (١٩٤٧م)[(٥)]، ويتلخص دور الفاكس بأنه نمطٌ خاص من أنماط التراسُل بين طرفي الاتصال، إذ يقوم بتحويل نسخة من رسالة أو صورة إلى إشارات كهربائية ترسل عبر خطوط هاتفية، ويكون لكل من المرسل والمستقبل جهازٌ فاكسي، مرتبطٌ بخطٍّ هاتفي[(٦)]، ولا حاجة إلى الإطالة في بيان كيفية عمل هذا الجهاز، لعموم انتشاره في العقود الأخيرة، بحيث صار لا يخفى على عامة الناس[(٧)]، وسيأتي قريباً عند البحث في حجيته ذكر ملخص لهذه العملية.

---

(١) الاقتراض اللغوي هو: استعمال الكلمة الأجنبية ـ وهي مصطلح غالباً ـ بلفظها، للدلالة على مسماها، والمقترض نوعان: مُعرَّب ودخيل، فالمعَرَّب: هو اللفظ الأجنبي المقتَرَض، الذي أخضع للقوانين الصوتية العربية، مما يسهل النطق به، وييسر انتشاره، ككلمة (ورشة) المعرَّبة عن (workshop)، والدخيل هو: اللفظ الأجنبي المقترض، الذي لم يخضع للقوانين الصوتية العربية، فاستعمل بلفظه الأجنبي دون أي تعديل، ككلمة (إبستمولوجي)، ومثلها (فَاكْس)، انظر: مجلة التعريب، العدد (١٧)، ربيع الأول، ١٤٢٠هـ، ص(٢٥).

(٢) المنجد في اللغة العربية المعاصرة (١٠٧٢)، دار المشرق، بيروت، ط ثانية، ٢٠٠١م.

(٣) حكم التعاقد عبر أجهزة الاتصال الحديثة في الشريعة الإسلامية؛ د. عبد الرزاق رحيم الهيتي (١١)، دار البيارق، عمان، ط أولى، ١٤٢١هـ.

(٤) انظر: أدب الهاتف؛ لبكر أبو زيد (٢٦)، وقد نسب كلمة «لاقط» إلى الشيخ حمد الجاسر، و«فَقْس» إلى تعريب مجمع اللغة العربية، وهو من مادة: فقَسَ، يقال: فقَسَت البيضة، إذا خرج منها الفرخ!.

(٥) وذلك من قِبَل شركة موير هيد لتد (Muirhead Ltd)، شركة تأسست عام (١٨٤٦م)، من قِبَل مويرهيد نفسه، وكان نشاطها الأساسي اللاسلكي، انظر: موسوعة كنوز المعرفة (٣٩٩).

(٦) حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة؛ لمحمود شمام، ضمن مجلة المجمع الفقهي، الدورة السادسة، العدد (٦)، الجزء (٢)، ص(٩٠٠)، وانظر: ص(٩٢٨).

(٧) انظر: دائرة المعارف الثقافية؛ بإشراف د. إدوار البستاني (١٤/ ٢٢)، المركز الثقافي الحديث، بيروت، ٢٠٠٤م.

المسألة الأولى: استعمال الفاكس في الفتيا المعاصرة:

يمتاز الاستفتاء عبر جهاز الفاكس بسهولة استخدامه، إذ لا يحتاج إلى خبرة، بالإضافة إلى رخص ثمنه نسبياً، وإمكانية نقل الوثائق التي يمكن أن يقع السؤال عنها، كأن يرسل المستفتي صورة الوصية، أو عقد البيع مثلاً، والأهم من ذلك أنه يعفي المستفتي من مخاطبة المفتي مباشرةً، فهو مفيدٌ لمن لا يجرؤ على مخاطبة الآخرين[(١)].

المسألة الثانية: حجية الفتيا عبر الفاكس:

الاستفتاء عبر الفاكس هو ضربٌ من أضرب الاستفتاء بالمراسلة الكتابية[(٢)]، إذ إنه «ينقل صورةً حقيقية من خطابك وتوقيعك دون أي تغيير»[(٣)]، فالمستفتي إذا حرر فتياه على الورق المناسب لهذا الجهاز، ثم أدرجها ضمن مسارها المخصص لها فيه، وطلب رقمَ الشيخ المرسَل إليه، ثم ضغط على زرِّ الإرسال بعد أن يسمع الإشارة الصوتية الخاصة بالفاكس المستقبِل، فإن الجهاز يقوم بنسخ صورة عن الأصل بطريقة تشبه عمل ما يسمى في لغة الحاسوب بـ «السكانر»، ويرسل نظيرتها إلى جهاز الشيخ المفتي، ليقوم هذا الجهاز بإظهار صورة طبق الأصل على ورقةٍ أخرى[(٤)].

وإذ قد صح الاستفتاء بالمراسلة، استناداً إلى مخاطبة النبي ﷺ للملوك والرؤساء بالرسائل والكتب[(٥)]، وأن الكتاب فيها كالخطاب[(٦)]، فإنه يصح القول بجواز الاستفتاء عبر الفاكس، ويكون من باب مفهوم الموافقة، إذ لا فرق بين إرسال الرسالة عبر البريد ـ مثلاً ـ وبين إرسالها عبر الفاكس، إلا فرقاً يسيراً، لا أثر له في توثيق التراسل، وقد جرت العادة وتواترت القرائن على صدق هذه الوسيلة من وسائل التواصل، بحيث لا يشك الناس عادةً في ثبوت مصدر هذه الرسالة الفاكسية

---

(١) الاتصال والعلاقات العامة؛ د. ربحي مصطفى وآخَر (١١٧)، دار صفاء، عمان، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

(٢) حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة؛ د. علي القره داغي، ضمن مجلة المجمع الفقهي، الدورة السادسة، العدد (٦)، الجزء (٢)، ص(٩٤٤).

(٣) المرجع السابق.

(٤) قارن بالمرجع السابق.

(٥) انظر: صحيح البخاري (١/ ٧)، ومسلم (٣/ ١٣٩٣).

(٦) أي: في الفتيا، وهذا نص قاعدة فقهية، نص عليها الحنفية، وهي قولهم: «الكتاب كالخطاب»، [تبيين الحقائق؛ للزيلعي (٦/ ٢١٨)، حاشية ابن عابدين (٧/ ٤٨)، مجلة الأحكام (٢٤)، المادة (٦٩)].

أو تلك، ومع ذلك فيبدو لي أن حجية الاستفتاء عبر الفاكس تأتي في درجةٍ ثانية بعد الاستفتاء عبر الهاتف، لما يعتري عملية التراسل بالفاكس من احتمال وقوع الخطأ[١]، ونظراً لهذا الاحتمال الوارد على المراسلة بالفاكس، فقد ذهب الشيخ محمد الحسن ولد الددو إلى أن حجيته ناقصة في مجال المخاطبات القضائية، لكنه «يمكن اعتباره قرينة تحتاج إلى عاضد؛ كالمشافهة والمهاتفة»[٢]، ومع ملاحظة الفرق بين مجال القضاء والفتيا، فيمكن قبول الاستفتاء عبر الفاكس بشروط ضابطة؛ لأن القضاء مبني على المشاحة.

ومما يرشح قبول الفتيا عبر الفاكس ما تحققه من مصالح، ففضلاً عن التيسير على كلٍّ من المفتي والمستفتي، فإن ورقة الفتيا التي سيحصل عليها المستفتي يمكنه الاحتفاظ بها، وعرضها على من يستفيد منها، والرجوع إليها عند الحاجة، ولو بعد مدةٍ طويلة.

ولهذا فإنه ينبغي القول بجواز الاستفتاء عبر الفاكس؛ لكن بشرط أن يُضبط ذلك بالضوابط الآتية قريباً، كما أن هرقل لما ورد عليه كتاب النبي ﷺ دعا أبا سفيان بن حرب رضي الله عنه وسأله تلك الأسئلة المعروفة الدالة على عقله[٣]، ليتثبت من صدق الرسالة والرسول، بغض النظر عن النتيجة التي خلص إليها من البقاء على الكفر؛ ضنَّاً بملكه[٤].

المسألة الثالثة: ضوابط الفتيا عبر الفاكس:

أ ـ ضوابط الاستفتاء عبر الفاكس:

١ ـ موضوع السؤال: وذلك بأن تكون المسألة مما يصح السؤال عنها عبر الفاكس، كالمسائل الظاهرة المحددة، التي يمكن حصر وقائعها باختصار، ولا تحتاج إلى كثير استفصال، فأما المسائل الشائكة، التي تحتاج إلى مقابلة المفتي للتعرف على وقائعها عن كثب، فمثل هذه الوقائع لا يحسن السؤال عنها عبر الفاكس.

---

(١) قارن بـ: حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة؛ د. إبراهيم كافي دونمز، ضمن مجلة المجمع الفقهي، الدورة السادسة، العدد (٦)، الجزء (٢)، ص(١٠٤٠).

(٢) ومع ذلك فهو يأخذ على بعض الدوائر القضائية جعله وثيقة قضائية كافية، قال: «وقد شاهدتُ بعضَ ذلك».اهـ، مخاطبات القضاة (٣٠٨).

(٣) تقدم تخريجه قريباً.

(٤) انظر: فتح الباري؛ لابن حجر (١/ ٣٧).

٢ ـ صياغة السؤال:

ينبغي أن يصاغ السؤال بوضوح شديد، يجمع بين الاختصار واستكمال عناصر الواقعة المسؤول عنها، ويدون في أعلى الصفحة اسم المستقبِل، وعنوان الاستفتاء؛ أي: موضوع السؤال.

ثم يشرع المستفتي في كتابة مقدمة السؤال، مبتدئاً بذكر اسم المفتي، مسبوقاً بلقبه العلمي المتعارف عليه، مع تذييله بالدعاء له بما يناسب، ثم يقرأ السلام عليه تاماً، ويلحقه بقوله: أما بعد.

وبعد هذا يحرر سؤاله، بأن يذكر الواقعة المسؤول عنها بالتفصيل المناسب، وبأسلوبٍ واضح محدد، ويختم ذلك بسؤالٍ مختصرٍ محدد.

مذيِّلاً رسالته بالدعاء للمفتي، والسلام عليه، والتوقيع باسمه أدنى الورقة.

٣ ـ كتابة السؤال:

على المستفتي أن يحرر سؤاله بخطٍّ واضحٍ مقروء، ولو كتبه وطبعه على جهاز الحاسوب لكان أفضل؛ لأنه أكثر وضوحاً عند إرساله عبر الفاكس، وأسهل للقراءة، خصوصاً إذا اختار نوعاً مناسباً من الخطوط.

٤ ـ إخطار المفتي قبل الإرسال:

من أدب المستفتي أن يستأذن المفتي قبل أن يرسل إليه سؤاله عبر الفاكس، وذلك بأن يخبره مباشرةً، أو يتصل به هاتفياً، ولهذا الأدب فائدتان: أولهما أن فيه تقديراً للعالم، وحفظاً لمقامه، وثانيتهما: حتى يكون لدى المفتي تصورٌ أوليٌّ عن السائل، وطبيعة مسألته، ولئلا يكون غير مستعدٍّ للجواب.

هذا ما لم يكن المفتي قد أذِن للمستفتين إذناً عاماً بذلك، فحينئذٍ لا بأس أن يرسل إليه دون أن يستأذنه؛ لأن الإذن العام كافٍ في هذا المقام.

ب ـ ضوابط الإفتاء عبر الفاكس:

١ ـ اختصار الجواب:

وذلك لأن مجال الرسالة الفاكسية ضيق، والأفضل ألا يتجاوز الجواب ورقةً واحدة، مع ترك مسافة مناسبة بين الجواب وأطراف الورقة من جوانبها الأربعة، نظراً لأن جهاز الفاكس يقتصر على تصوير ما في وسط الورقة، ويترك حواف الورقة من جهاتها الأربع فارغةً.

٢ ـ وضوح الجواب:

والمقصود به أمران:

الأول: وضوح الخط: فلا يكتب الجواب بخطٍّ صغير، أو يستعمل حبراً ضعيفاً، فإن هذا من شأنه ألا يظهر في الرسالة الفاكسية(١).

الثاني: وضوح المعنى: فيستعمل الألفاظ الدالة على الحكم صراحةً، دون ما يحتمل معاني متعددة، يمكن أن توقع المستفتي في اللبس والغلط(٢).

٣ ـ استيضاح ما كان غامضاً:

إذا لم يكن السؤال واضحاً، إما لخلل فني في جهاز الفاكس، أو لخللٍ في صياغة السؤال، فإن على المفتي ألا يعجل بالجواب على أي وجهٍ كان، بل عليه أن يتوقف حتى يتحرر لديه السؤال، فإن التسرع في الجواب؛ اعتماداً على ظواهر الألفاظ موقعٌ في الخطأ(٣)، ولهذا قال الصيمري الشافعي فيما إذا لم يفهم المفتي السؤال، ولم يحضر صاحب الواقعة: «يكتب: يُزاد في الشرح لنجيب عنه، أو لم أفهم ما فيها فأجيب عنه، وقال بعضهم: لا يكتب شيئاً أصلاً، قال: ورأيت بعضهم كتب في مثل هذا: يحضر السائل لنخاطبه شفاهاً»(٤)، وإذا كان في رقعة الاستفتاء مسائل فهم بعضها دون بعض، أو فهمها كلها، ولم يُرِد الجواب في بعضها، أو احتاج في بعضها إلى تأمل أو مطالعة، أجاب عما أراد، وسكت عن الباقي، وقال: لنا في الباقي نظرٌ، أو تأمل، أو زيادةُ نظر(٥).

٤ ـ نقل السؤال في ورقة الجواب، ثم إتباعه بالجواب، ليكون أبعد عن إمكان التزوير وتغيير السؤال، ولأجل أن يكون السؤال حاضراً في الذهن للمفتي والمستفتي(٦).

---

(١) نص ابن الصلاح على أنه ينبغي للمفتي أن يكتب الجواب بخطٍّ واضح، وسَطٍ؛ ليس بالدقيق الخافي، ولا بالغليظ الجافي، وكذلك يتوسط في سطوره بين توسيعها وتضييقها، أدب الفتوى (١٠٤).

(٢) أكّدَ ابنُ الصلاح على أن تكون عبارة المفتي واضحة صحيحة، بحيث تفهمها العامة، ولا تزدريها الخاصة، أدب الفتوى (١٠٥).

(٣) معيد النعم ومبيد النقم؛ لتاج الدين السبكي (١٠٤).

(٤) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٢٤)، آداب الفتوى؛ للنووي (٦٣).

(٥) المرجعان السابقان.

(٦) قارن بما ذكره ابن حمدان في أدب المفتي والمستفتي (١٤٥)، والمصباح في رسم المفتي ومناهج الإفتاء؛ لمحمد كمال الدين الراشدي (٥٤٨)، ولا يخفى أن هذه الضوابط لا تختص بالفتيا عبر الفاكس، لكن لأهميتها في هذا.

المطلب الرابع

الفتيا عبر الشبكة العالمية (الإنترنت)

الفرع الأول: صور الفتيا عبر الشبكة العالمية

المسألة الأولى: مكنز الفتيا:

أ ـ المقصود بمكنز الفتيا:

«المَكنَز»: مَفْعَل، اسمُ مكانٍ من الكنْز، والكنْزُ: يطلق على المال المدفون[(١)]، أو: هو اسمٌ للمالِ إذا أُحرِزَ في وِعاءٍ[(٢)]، واكتَنَزَ الشيءُ: اجتَمَعَ وامتلأَ[(٣)]، وقد كنزتُ التمرَ[(٤)]، وناقةٌ كِنازٌ؛ أي: مكتنزةُ اللحم[(٥)].

ومع أن الغالب في الكنز أن ينطلق على «المال المدفون»، إلا أنه ربما أُطلق على ما كان معنوياً؛ كالعلم ونحوه، ولذا روي عن ابن عباس ﵄ في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢]، قال: «كان تحته كنزُ علم»[(٦)].اهـ.

وعن أبي موسى الأشعري ﵁ أن النبي ﷺ قال له: **«ألا أدلُّك على كلمةٍ من**

---

(١) الصحاح؛ للجوهري، مادة (كنز) (٣/ ٨٩٣).

(٢) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (كنز) (٥/ ٤٠١٩).

(٣) الصحاح؛ للجوهري، مادة (كنز) (٣/ ٨٩٣).

(٤) المرجع السابق. (٥) المرجع السابق.

(٦) تفسير ابن كثير (٣/ ٩٩)، ثم ذكر عن السلف قولين في الآية: أولهما: أنه مالٌ مدفونٌ، وإليه ذهب عكرمة وقتادة وغير واحدٍ، قال ابن جرير: «وهو الظاهر من اسم الكنز، إذ هو في اللغة: المالُ المجموع»، [تفسيره (١١/ ٣٨)]، وقال ابن كثير: «وهو ظاهر السياق من الآية، وهو اختيار ابن جرير».اهـ، القول الثاني: أنه كنزُ علم، فروى العوفي عن ابن عباس ﵄، أنه قال: هو «كنزُ علم»، وهو قول سعيد بن جبير ومجاهد، ثم أورد ابن كثير حديثاً مرفوعاً في الباب، أخرجه البزار بسنده، عن أبي ذر ﵁، وفيه: «إن الكنز الذي ذكره الله في كتابه، لوحٌ من ذهبٍ مصمتٍ، مكتوبٌ فيه: عجبتُ لمن أيقن بالقدَر لِمَ نَصَبَ، وعجبتُ لمن ذكر النارَ لِمَ ضَحِكَ، وعجبتُ لمن ذكر الموتَ لِمَ غَفَلَ، لا إله إلا الله، محمدٌ رسول الله»، ثم أشار ابن كثير إلى تليين إسناده، [تفسير ابن كثير (٣/ ١٠٠)]، قلت: لعل الأثر المذكور من الإسرائيليات، والعبارة فيها شيءٌ من النكارة، والأقرب أنه لوحُ ذهبٍ، فيه علمٌ، جمعاً بين الأقوال، ولا ندري أيَّ علم فيه، قال الزجاج: «الكنزُ إذا أُطلق ينصرف إلى كنز المال، ويجوز عند التقييد أن يقال: عنده كنزُ علمٍ، وهذا اللوحُ كان جامعاً لهما».اهـ [تفسير البغوي (٣/ ١٧٧)]، والله أعلم.

كنزٍ من كنوزِ الجنة»، قلت: بلى يا رسول الله، فداك أبي وأمي، قال: «**لا حول ولا قوة إلا بالله**»[١].

أما كلمة «مَكنَز»: فقد أوردها الزمخشري، فقال: «وله مَكْنَزٌ، ومَكانِز، وهو البيتُ الذي يُكنَزُ فيه»[٢].اهـ.

خلاصة القول: أن المَكنَز ـ لغةً ـ اسمُ مكانٍ، تُختزَنُ فيه الأشياء، ماديةً كانت أو معنويةً[٣]، ويصحُّ القول بأن المراد به هنا: «برنامج حاسوبي، تُجمع فيه الفتاوي بطريقة منظمة، وتصنف بعدة اعتبارات، بحيث يسهل للمستفيد استرجاعها، بأكثر من طريق إلكتروني».

فقولي في التعريف: «وتصنف بعدة اعتبارات»؛ أي: أن الفتاوي المختزنة في المكنز تصنف عادةً بحسب الموضوع، واسم المفتي، ورقم الفتيا.

وقولي: «بحيث يسهل للمستفيد استرجاعها، بأكثر من طريق إلكتروني»: من هذه الطرق البحث عن الفتيا بكلمةٍ مفتاحية مقاربة لها، أو بحسب جذر الكلمة المطلوبة وجذعِها اللغوي، أو بحسب رقم الفتيا، أو أن يقوم الباحث بجرد عنوانات الفتاوي، في صفحة التبويب الموضوعي لها، إلى أن يعثر على بغيته.

ويطلق على هذا المكنز أيضاً أسماء أخرى، نحو: خزانة الفتاوى[٤]، وبنك الفتاوى[٥].

ب ـ نماذج من مكانِز الفتيا:

تتوزع على الشبكة العالمية (الإنترنت) عدة أنواع من مكانِز الفتيا، وهي تتفاوت من حيث الموضوعات المطروقة، وأسماء المفتين، وغير ذلك.

وقد اخترت أربعة نماذج[٦]، كما يأتي:

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٣٩٦٨) (٤/ ١٥٤١)، ومسلم برقم (٢٧٠٤) (٤/ ٢٠٧٦)، واللفظ للبخاري.

(٢) أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (كنز) (٣/ ٥٥٢).

(٣) استعمل المعاصرون كلمة «مكنَز» في التعبير عن المعاجم التي تجمع المصطلحات المعاصرة، انظر: مجلة التعريب، السنة الخامسة، العدد (٩)، محرم (١٤١٦هـ)، ص(١٨٤، ١٨٥).

(٤) كما في موقع: الإسلام اليوم، (www.islamtoday.net).

(٥) كما في موقع: إسلام أون لاين، (www.islamonline.net).

(٦) كان معيار الاختيار أن يتوفر المكنزُ على مجموعةٍ كبيرة من الفتاوي، لعددٍ من المفتين، وأن يكون الموقع ذا شهرةٍ بين المستفتين عبر الشبكة العالمية.

١ ـ «خزانة الفتاوى» في موقع «الإسلام اليوم»[١]:

وهي خزانةٌ إلكترونية، تضمُّ عدداً كبيراً من الفتاوي، مصنفةً بحسب الموضوع[٢]، وبحسب المفتي.

٢ ـ «مكتبة الأسئلة والأجوبة» في موقع «الإسلام سؤال وجواب»[٣]:

وهي مكتبة إلكترونية، تضم مجموعة ضخمة من الفتاوي[٤]، مصنفة موضوعياً[٥]، مما أجاب عنه بعض أهل العلم، الذين يختارهم المشرف على الموقع، ويمكن للزائر أن يحصل على الفتيا بالبحث بحسب الموضوع، أو بوضع كلمة مفتاحية تتعلق بالمسألة، في الإطار المخصص للبحث في طُرَّة الموقع.

ويشرف على الموقع الشيخ محمد صالح المنجد، وقد جاء في مقدمة التعريف بالموقع: «نتحرى أن تكون الإجابات مبنية على الدليل من القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة، ومأخوذة من كلام العلماء، من أصحاب المذاهب الأربعة، الإمام أبي حنيفة، والإمام الشافعي، والإمام مالك، والإمام أحمد بن حنبل، وغيرهم؛ كشيخ الإسلام ابن تيمية، والإمام ابن القيم، والإمام المجدد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وكلام العلماء الثقات المعاصرين، أمثال الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، والشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد بن صالح العثيمين، وغيرهم، وكذلك الاستعانة بفتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء، وهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية

---

(١) موقع «الإسلام اليوم»: (www.islamtoday.net)، يشرف عليه الشيخ سلمان بن فهد العودة.

(٢) صنفت فتاوى هذه الخزانة إلى الموضوعات الآتية: القرآن الكريم، السنة النبوية وعلومها، العقائد والمذاهب الفكرية، الطهارة، الصلاة، الزكاة، الصيام، الحج والعمرة، أحكام الجنائز والمقابر والتعزية، الجهاد ومعاملة الكفار، فقه الأقليات، الأطعمة والأشربة والصيد والذكاة، الأيمان والنذور، المعاملات، فقه الأسرة وقضايا المرأة، المواريث، أصول الفقه، الدعوة الإسلامية، الآداب والسلوك والتربية، وسائل الإعلام والترفيه والألعاب والتصوير والتمثيل، السيرة والتاريخ والتراجم، المواعظ والرقائق والأذكار، الجنايات، القضاء، العلم، العادات، الطب والصحة، تعبير الرؤى.

(٣) موقع «الإسلام سؤال وجواب»: (www.islam-qa.com)، يشرف عليه الشيخ محمد صالح المنجد.

(٤) بلغت فتاوى هذا الموقع، إلى ساعة كتابة هذه الأحرف: (٧٠,٣٣١) فتيا، وذلك بتاريخ: (٢٢/٤/١٤٢٦هـ).

(٥) لا يختلف التصنيف الموضوعي هنا، عنه في الموقع قبله، لكن أشير هنا، بل أُشيد بعناية هذا الموقع بالأسئلة المتعلقة بغير المسلمين، وبكيفية الدخول في الإسلام.

السعودية، وكذلك الاستعانة بطلبة العلم من الباحثين في التخصصات الشرعية، في الجامعات الموجودة في المملكة . . .»، ويضيف: «إن جميع الأسئلة والأجوبة والمقالات في هذه الصفحة، قد أعدها، أو سأل عنها أهلَ العلم، أو أقرها، أو راجعها ونقحها، أو أضاف إليها، أو اختار مراجعها؛ الشيخ محمد صالح المنجد، المشرف على هذه الصفحة».اهـ، وهذا يعني أن فتاوي هذا المكنز تتسم بالوحدة المرجعية، والانسجام الموضوعي، أو ـ على الأقل ـ هكذا ينبغي أن تكون، وأنه تصح نسبة ما في هذا المكنز إلى المشرف عليه(١)، بخلاف بعض المواقع(٢)، التي هي أشبه بمدونات للفتاوي المختلفة المصادر، متعارضة الأحكام.

٣ ـ «بنك الفتاوى» من موقع «إسلام أون لاين»(٣):

وهو مكنز إلكتروني ضخم، يضم مجموعة كبيرة جداً من الفتاوي، التي صنفت موضوعياً، وقد تولى الإجابة عن الأسئلة جمعٌ كبير من المشتغلين بعلوم الشريعة، وقد تحرى القائمون في الموقع التنوع في المفتين، حتى إنه يضم فتاوي بعض من هم خارج نطاق أهل السنة؛ كالشيعة(٤).

وهو من المواقع العربية الكبرى على الشبكة العالمية(٥)، ويمكن للزائر أن يحصل على الفتيا عن طريق محرك البحث الموجود في صفحة خاصة على الموقع، وبمجرد إدخال كلمة مفتاحية تتعلق بموضوع الفتيا، يقوم المحرك باستدعاء جميع الفتاوي المتعلقة بالكلمة المُدخَلة، كما يمكن الحصول على الفتيا من خلال التصنيف الموضوعي، الملحق بمحرك البحث، فإذا أراد الزائر فتيا تتعلق باللباس والزينة، اختار هذا الموضوع من التصنيف الموضوعي الموجود على المحرك، ثم يضغط على أيقونة البحث، لتظهر أمامه قائمة بالفتاوي المتعلقة بالموضوع، وهكذا إذا أراد فتيا

---

(١) بحسب ما أفاده النقل أعلاه، وهو ما أكده لي المشرف على الموقع، في لقاءٍ خاص.

(٢) كموقع: «الإسلام أون لاين».

(٣) موقع «إسلام أون لاين»: (www.islamonline.net)، شكلت للإشراف عليه هيئة علمية، على رأسها الشيخ يوسف القرضاوي.

(٤) ولا شك أن هذا خطأٌ فادح، لا يمكن قبوله، ولئن حسُن الجدال مع هذه الفرق بالحسنى، في بعض الأحوال، فإن مما لا يحسن البتة؛ أن يُرجع إليهم في مسائل الحلال والحرام، أو أن يُصدَّروا للفتيا في منابر أهل السنة، وقد جعل الله لكل شيءٍ قدراً.

(٥) بلغ عدد زوار الموقع في المدة (١/ ١٠/ ١٩٩٩ ـ ٣١/ ١٢/ ٢٠٠٠م) أكثر من (١٥٨) مليون إطلالة (Hits)، وأكثر من (٣٣) مليون صفحة مقروءة (page view)، كما في مقابلة مع مدير الموقع، مجلة سعودي شوبر، السنة الثالثة، العدد (٣)، يوليو، أغسطس ٢٠٠١م، ص(١٣).

مفتٍ معين، فإنه يختار الإسم من مسرد الأسماء المبوبة على محرك البحث، ثم يضغط أيقونة البحث، لتظهر له جميع فتاوي المفتي الذي أراد.

٤ ـ «خزانة الفتاوى» من موقع «المسلم»[(١)]:

وهي خزانةٌ تضم مجموعة من الفتاوي، في موضوعاتٍ شتى[(٢)]، غير أنها تولي فتاوي النوازل عنايةً خاصة، وقد صنفت موضوعياً، كما صنفت بحسب أسماء المفتين.

٥ ـ «بنك الفتوى» من موقع «المجلس العام للبنوك والمؤسسات الإسلامية»[(٣)]:

وهي خزانةٌ إلكترونية، تجمع آلاف الفتاوي المتعلقة بالمعاملات المالية، مصنفةً بحسب موضوع الفتيا، وبحسب جهة إصدارها، وقد جُمع فيه فتاوي المجامع الفقهية، واللجان الشرعية للبنوك، والندوات الاقتصادية الإسلامية، ومما يميز هذا المكنز اختصاصه بالفتاوي المالية والاقتصادية فحسب.

ج ـ فوائد مكانز الفتيا على الشبكة العالمية:

لا ريب أن مكانِز الفتيا على الشبكة العالمية فيها مصالح متعددة، وتتوفر على فوائد جمة، لا يمكن غض الطرف عنها، ومن تلك المصالح والفوائد ما يأتي:

أولاً: تيسير الفتيا:

وذلك من جهاتٍ عدة، فمن جهة المستفتي، يسهل عليه الحصول على الفتيا التي تحل مشكلته، بأيسر طريق، وكذلك بالنسبة إلى المفتي، فإن انصراف المستفتين إلى مكنز الفتيا، ليحصلوا منه على الفتاوي التي سبق له أن أفتى فيها؛ يوفر عليه جهداً ووقتاً، هو بأشد الحاجة إليهما[(٤)]، وهكذا بالنسبة إلى المشرفين على مواقع الفتيا، حيث يغنيهم عن الرد على الحشد الهائل من الرسائل، التي ترد على مواقع الاستفتاء.

وهذا التيسير مقصودٌ للشارع الحكيم، إذ قد عُلم أن الله تعالى قد أمر بالدعوة إلى

---

(١) موقع «المسلم»: (www.almoslime.net)، ويشرف عليه: الشيخ ناصر بن سليمان العمر.

(٢) قُسِّمَت موضوعات الفتاوى إلى أربع مجموعات رئيسة، هي: التفسير، والعقيدة، والفقه، والنوازل.

(٣) موقع «المجلس العام للبنوك والمؤسسات الإسلامية»: (www.islamicfi.com).

(٤) انظر: دور الشبكة العنكبوتية العالمية (الإنترنت) في تدريس العلوم الشرعية بكليات المعلمين؛ لجبير بن سليمان الحربي (٩٤)، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى كلية التربية بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة، ١٤٢٤هـ.

سبيله، والتبليغ لدينه، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، فسعى رسولُ الله ﷺ، وأصحابه من بعده، إلى تبليغ الدين، وإيصاله إلى الناس بكل سبيل، وما زال الأئمة والعلماء يقربون العلم، ويذللون ما صعُب منه، «حتى ألَّفوا الكتب على حروف المعجم، في الرجال والمتون، وأتوا بما لم يأت به الأولون، فلم يبقَ للمتأخرين إلا الاقتطاف لثمرات المعارف، والارتشاف بكؤوس قد أترعها لهم كل إمام عارف، إبقاءً لحجة الله على العباد، وحفظاً لعلوم الدين إلى يوم المعاد»[١].

ومن هذا الباب ما جرت به عادة العلماء في كل مذهب، من جمع فتاوي المفتين في مدوناتٍ خاصة، تسمى النوازل، أو الواقعات، أو الفتاوى، فتارةً تجمع فتاوي العالم الواحد في كتابٍ خاص[٢]، وتارةً تُجمع فتاوي جمعٍ من علماء المذهب[٣]، فخزانة الفتاوي الإلكترونية من هذا الباب.

وتظهر هذه الفائدة أكثر عندما تتعلق الفتيا بالأقليات الإسلامية، التي يصعب عليها الحصول على الفتيا المباشرة، وكذا في البلاد التي يقل فيها العلماء وطلبة العلم[٤].

ثانياً: حفظ خصوصية المستفتي:

وذلك في بعض المسائل التي يكون فيها نوعٌ من الحرج بالنسبة إلى المستفتي، وكثيراً ما يمتنع بعض الناس من سؤال أهل العلم عما يقع لهم من أخطاء، يتضح ذلك من خلال الأسئلة الواردة على المفتين، فكثيراً ما يأتي السؤال عما ارتكبه المستفتي قبل عقودٍ أو سنواتٍ مضت[٥]، ويكون قد منعه الحياء حينها من الاستفتاء، مما يترتب عليه الوقوع في أخطاء مركبة، فأما في الرجوع إلى مكنز الفتيا فلا يرد هذا الحرج، إذ إن طالب الفتيا من المكنز لا يتوسط بينه وبين الفتيا أحدٌ، ولا يعلم بحقيقة شخصه إلا الله تعالى.

---

(١) إرشاد النقاد؛ للصنعاني (٩٩، ١٠٠).

(٢) كما في فتاوى ابن نجيم، ونوازل ابن رشد، وفتاوى ابن الصلاح، وفتاوى ابن تيمية.

(٣) كما في الفتاوى الهندية، والمعيار المعرب؛ للونشريسي، والدرر السنية؛ لابن قاسم.

(٤) انظر: المواقع الإسلامية على الإنترنت ما لها وما عليها؛ لشوقي عبد الله عباد، بحث منشور ضمن السجل العلمي للمؤتمر الوطني السابع عشر للحاسب الآلي بالمدينة المنورة، (١٥ ـ ١٨ صفر ١٤٢٥هـ)، ص(٣٦٥).

(٥) من أمثلة هذا النوع: أن رجلاً يسأل عمن جامع امرأته في نهار رمضان، قبل عشر سنوات، ولم يقضِ، فماذا عليه، وسائلة تقول: إنَّ الحيض أصابها أثناء طواف الإفاضة، قبل عشرين سنة، فأتمت الطواف، حياءً من رفقتها، فماذا يلزمها، في أمثلةٍ كثيرة.

ثالثاً: إثراء البحوث العلمية:

حيث تُوَفِّرُ مكانزُ الفتيا الإلكترونية عدةَ إجاباتٍ، لأكثر من مفتٍ، في المسألة الواحدة، بخلاف الطريقة المعتادة في الاستفتاء، إذ لا يحصل المستفتي إلا على فتيا من توجه إليه بالاستفتاء حسبُ، وبهذا يحصل الباحثون وطلاب الدراسات العليا الشرعية على وجه الخصوص على مفاتيح ومداخل موضوعية لأبحاثهم ودراساتهم، وذلك فيما يتعلق بفتاوي النوازل والمسائل المعاصرة[١].

رابعاً: توفير البديل للفتاوي الخاطئة:

لا يخفى على من يطالع شبكة المعلومات ما تمور به هذه الشبكة من الفتاوي الخاطئة، والآراء الغريبة، ولهذا فإن النشر الإلكتروني لفتاوي الثقات من علماء الإسلام، فيه تصحيح لهذه الأوضاع المنحرفة، وإيجاد البديل الصحيح لتلك الفتاوي المضلِّلة[٢].

د ـ المآخذ على مكانز الفتيا:

ومع ما تقدم من المصالح المتحققة في مكانز الفتيا، إلا أنها لا تخلو من مؤاخذات، يمكن أن ترد على قيامها والعمل بها، ومن تلك المؤاخذات ما يأتي:

أولاً: قصور الأكثرين عن الإفادة من المكنز:

إن الغرض من إيجاد مكنز الفتاوي على الشبكة العالمية، أن يكون مرجعاً لزوار الموقع في الحصول على الفتوى المناسبة لكل واحدٍ منهم[٣]، ومعلوم أن غالب زوار هذه المواقع هم في طبقة العوام بالنسبة إلى علوم الشريعة، وهؤلاء ليسوا في مستوىً يؤهلهم لتنزيل الفتاوي العامة على وقائعهم الخاصة، ذلك أن هذا الأمر مفتقرٌ إلى آلةٍ فقهية صحيحة، يتمكن بها المرء من توصيف الواقعة الجديدة توصيفاً شرعياً، ومن ثم تخريجها على الفتيا المناسبة من فتاوي المكنز.

---

(١) انظر: المواقع الإسلامية على الإنترنت ما لها وما عليها؛ لشوقي عبد الله عباد (٣٦٥).

(٢) انظر: دور الشبكة العنكبوتية العالمية؛ لجبير الحربي (٧).

(٣) ولهذا يوجد في صفحة الفتاوي، في بعض هذه المواقع، توجيهٌ للمستفتي بما معناه: «قبل أن ترسل سؤالك، قم بالبحث في مكنز الفتاوى، لتتأكد من أنه لم يسبق الجواب عنه قبلُ»، ويظهر أن الدافع وراء هذه العبارة أن ينفكَّ القائمون على الموقع من الإجابة عن الأسئلة الكثيرة المكررة، ولا ريب أن هذا مقصدٌ صحيحٌ، لكن ينبغي مع ذلك أن يُلحَظَ المأخذ المذكور أعلاه بعين الاعتبار، وأن توضع إرشاداتٌ تعين المستفيد على ضبط الإفادة من المكنز.

ثانياً: الغفلة عن خصوصية بعض الفتاوي:

بعض الفتاوي لها خصوصية معينة، كأن تكون مقيدةً ببلدٍ معين مثلاً، فلا ينتبه الباحث في المكنز لهذا القيد، فيقع الخطأ من جهة تعميم ما حقه التخصيص، ذلك أن الشبكة العالمية بخاصة، ووسائل الاتصال المعاصرة بعامة، قد أحدثت اختلالاً في واقع الناس اليوم، بسبب اختزالها لظرفي الزمان والمكان، فكرَّسَت بذلك كثيراً من الأخطاء في تصور الواقع من جهة، وفي تنزيل الحكم الشرعي عليه من جهةٍ أخرى[١].

ثالثاً: اشتباه الألفاظ على المستفتي:

تُزَوَّد هذه المكانز عادةً بمحرك للبحث، لتيسير الحصول على الفتيا بأيسر طريق، لكن الذي يحصل أن هذه المحركات تقوم بالبحث عن الكلمة المطلوبة بطريقة قاموسية، ولهذا فإنها تستدعي جميع الفتاوي المشتملة على صورة الكلمة المطلوبة، ولو كان المعنى مختلفاً، كما في المشترك اللفظي.

فلو افترضنا أن المستفتي يريد أن يبحث عن حكم اللحن في قراءة القرآن، وقامَ بإدخال كلمةٍ مفتاحية مناسبة؛ ككلمة «اللحن»، فسوف تظهر له فتاوي متعددة تتعلق بحكم اللحن الذي هو بمعنى الخطأ في أداء القراءة، وأخرى عن اللحن بمعنى التنغيم في قراءة القرآن، وثالثة عن حكم اللحن في الغناء والحداء، وهكذا[٢].

وهنالك صورة أخرى ينشأ عنها الخلل أحياناً، لدى من يتعامل مع محركات

(١) يؤكد بعضُ الباحثين أن التطورَ التقني يزيد من هشاشة النظم الاجتماعية، والمؤسسات السياسية، والعلائق فيما بين أطرافِ كلٍّ منها، فإن أزمات البورصة ـ مثلاً ـ التي تحصل في أقصى أرجاء الأرض، تُدِبُّ الوهنَ في عامة المجتمعات، ووسائل الاتصال وإن صوَّرَت العالم لدى البعض قريةً صغيرة، إلا أنها لم تجعله متسقاً مستمسكاً، «وإذا كان رؤساء الدول يستمرون في تنقلاتهم ـ ولا يكتفون بإجراء اتصالٍ عن بُعد ـ؛ فلأن اللقاء الجسدي هو الوسيلة الوحيدة للسيطرة بعضَ الشيء على انعدام الاستقرار الذي يصيب التاريخ، والذي تساهم شبكات الإنترنت في تظهيره» [مجتمع الإنترنت والوعود الزائفة؛ لـ«دومينيك فولتون»، مجلة الدراسات الإعلامية، العدد (٦٩)، السنة (١٩٩٩م)، يوليو، سبتمبر، ص(٥٦)، والكاتب ياباني الأصل، حائز على جائزة نوبل للآداب، عام (١٩٩٤م)]، وهذا كله يؤكد لنا مدى الخلل الذي يمكن أن يقع لدى بعضنا عندما نكتفي باستفادة تصوراتنا من وراء شاشات الكمبيوتر، والعالَم الافتراضي الذي توفره شبكة الإنترنت.

(٢) هذا فيما إذا كان البحث عن كلمة مطابقة، فأما إذا كان البحث على مستوى جذر الكلمة، فإن احتمال وقوع الخطأ يكون حينئذٍ أكبر.

البحث في مكنز الفتاوي، وهو أن يلتبس عليه الحكم من جهة التركيب لكلمات الجملة الواحدة، كمن يريد أن يستفتي عما إذا كان الدَّين يمنع الزكاة، فَيُظهِرُ له محرك البحث فتيا تتعلق بزكاة الدَّين.

وبالجملة؛ فإن هذه الإيرادات ينبغي أن تراعى عند تشييد خزائن الفتيا الإلكترونية، ولتوضع العناصر الفنية المناسبة، والتوصيات الإرشادية، التي تقي زوار الموقع مزالقَ الخطأ، أو تقلِّلها على أقل تقدير[1]، فإن هذا الأمر دينٌ، لا ينبغي التساهل فيه، خصوصاً إذا علمنا أنه يستفيد من هذه المواقع الملايين من المستفتين والباحثين.

رابعاً: ضعف مصداقية الشبكة العالمية:

لا يخفى أن الشبكة العالمية (الإنترنت) ما تزال قاصرة في حجيتها، وما يزال الباحثون الجادُّون يترددون في العزو إلى مصادر المعلومة على الشبكة[2]، وهذا راجعٌ إلى عوامل عدة، منها كثرة التغير في روابط الصفحات والمواقع، فالرابط الذي تضعه اليوم، يمكن أن يتغير غداً، كما أن بعض المواقع معرضة للاختراق والعبث بمحتوياتها، بل للاختفاء من الشبكة[3]، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى عدم وجود جهاتٍ رقابية يمكن أن تسنَّ الضوابط الحازمة لما يُنشر، تضمن توثيق ما يضخ

(١) يقول الأستاذ شوقي عباد: «نصوص اللغة العربية تختص بخصائص، تجعل عملية التعرف عليها، وعملية الفهرسة الآلية لها، والبحث فيها، أمراً بالغ التعقيد، مقارنةً باللغات اللاتينية، ومن هذه الخصائص: كثرة الاشتقاق والمترادفات واستعمال المفاهيم المركبة في النصوص العربية، إضافةً للاختلاف في طرق كتابة المصطلحات الأجنبية». اهـ [المواقع الإسلامية على الإنترنت ما لها وما عليها، ص(٣٧١)].

(٢) الإنترنت في خدمة الإسلام؛ لعبد المنعم بن حسن النهدي (٩)، دار المحمدي، جدة، ط أولى، ١٤٢١هـ، ومع التسليم بهذه المشكلة، إلا أنَّ ذلك لا يسوِّغ التساهل بعدم العزو، بل يتعين على الباحث حين يفيد من معلومةٍ ما على منشورة على الشبكة أن يعزو إلى مصدرها هنالك، التزاماً بمبدأ الأمانة العلمية، وقد اقترح الدكتور محمد الفاضل بن علي اللافي الطريقة الآتية للعزو إلى صفحة على الشبكة: ذكر اسم الكاتب كاملاً إن وُجِدَ، ثم عنوان البحث أو المقال، ثم الصفحة، ثم الموقع الذي أخذت منه، ثم القسم الذي حفظت فيه تلك المعلومة، ثم تاريخ الاقتباس، انظر: الجديد في كتابة البحوث العلمية والرسائل الجامعية؛ د. اللافي (١٣٥)، دار الكلمة، مصر، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

(٣) انظر: دور الشبكة العنكبوتية العالمية (الإنترنت) في تدريس العلوم الشرعية بكليات المعلمين؛ لجبير الحربي (١١٤).

عبر الشبكة من معلومات[١]، يؤكد ذلك كله ما يشاهد خلالها من الأخبار الباطلة، والتجوز البالغ في العبارة.

المسألة الثانية: البريد الإلكتروني:

أ ـ المقصود بالبريد الإلكتروني:

«البريد الإلكتروني» مصطلح حديث، وهو مركبٌ إضافيٌّ، مكوَّنٌ من كلمتين: البريد، والإلكتروني.

فأما: «البريد»: فهي كلمةٌ معروفةٌ عند المتقدمين، جاريةٌ في مستعمَلِ كلامهم، قال في اللسان: «البَرِيدُ: فرْسَخَانِ، وقيلَ: ما بين كلِّ منزلينِ بريدٌ، والبِرِيدُ: الرُّسُلُ على دوابِّ البَرِيد، والجمعُ: بُرُدٌ»[٢].اهـ.

و«الإلكتروني»: نسبة إلى التقنية الإلكترونية، وذلك يشمل جهاز الحاسوب، وما يتعلق به من لوازم الاتصال بالشبكة العالمية[٣].

ويُعرَّف «البريد الإلكتروني» بأنه: أسلوبٌ لإرسال الرسائل الإلكترونية وما يرافقها من ملفات، واستقبالها، بين أجهزة الحاسب المختلفة، المتصلة على شبكةِ الإنترنت[٤]. ويطلق البريد الإلكتروني أيضاً على الرسائل الإلكترونية نفسها[٥]، وفكرة البريد الإلكتروني تشبه البريد العادي، من حيث احتياج المستخدم إلى إنشاء

---

(١) انظر: مدى استفادة معلمي المرحلة الثانوية بمدينة الرياض من الشبكة العالمية للمعلومات؛ لإبراهيم بن عبد الله العبيد (٧٦)، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى كلية التربية، جامعة الملك سعود بالرياض، ١٤٢٣هـ.

(٢) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (برد) (٣/ ٨٦)، وهي بهذا المعنى معربةٌ، قال ابن منظور: «البريدُ: كلمةٌ فارسيةٌ، يراد بها في الأصل: البُرُد، وأصلُها: (بريده دم) أي: محذوفُ الذَّنَبِ؛ لأن بغالَ البريدِ كانت محذوفةَ الأذنابِ، كالعلامة لها، فأُعربت وخُفِّفَت، ثم سُمِّيَ الرسولُ الذي يركبه بريداً، والمسافة التي بين السكتين بريداً، والسِّكة: موضعٌ كان يسكنه الفيوج المرتبون، من بيتٍ، أو قبةٍ، أو رباطٍ، وكان يرتب في كل سكةٍ بغالٌ، وبُعدُ ما بين السكتين فرسخان، وقيل: أربعة».اهـ [اللسان (٣/ ٨٦)، وقارن بالفائق؛ للزمخشري (١/ ٩٢)، والنهاية؛ لابن الأثير (١/ ١١٥)].

(٣) انظر: الجوانب القانونية للتعاملات الإلكترونية؛ لإبراهيم الدسوقي أبو الليل (٢٢)، جامعة الكويت، ط أولى، ٢٠٠٣م.

(٤) انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الحاسب الآلي؛ د. السيد الربيعي وآخرون (١٣٩)، مكتبة العبيكان، الرياض، ط أولى، ١٤٢٢هـ.

(٥) انظر: المرجع السابق.

صندوق بريد[(١)]، يرسِل من خلاله الرسائل، ومن خلالِه يستقبلها، إلا أن هذه الصناديق الإلكترونية عبارة عن وحدات تخزين على جهاز الخادم، يزوَّد كل صندوقٍ منها باسم المستخدِم وكلمة السر.

ويعدُّ البريد الإلكتروني «من أهم الوظائف التي تقدمها الإنترنت»[(٢)]، إذ يتم التراسل بين ملايين البشر عبر العالم يومياً، وتقدم خدمات البريد الإلكتروني غالباً مجاناً، من شركاتٍ محركات البحث، مستهدفةً من وراء ذلك زيادةَ مستخدمي محرك البحث، بما يعود عليها بمنافع أخرى، تتعلق بالاشتراك في برامج يتم تقديمها من خلال محرك البحث، كما تتم الاستفادة من الدعاية والإعلان، التي تقدم إلى مرتادي الموقع.

ب ـ واقع الفتيا عبر البريد الإلكتروني:

ما تزال الحركة الفقهية المعاصرة حديثة التعاطي مع الشبكة العالمية بعامة، والبريد الإلكتروني بخاصة، فالحكم على هذه الوسيلة من حيث المصالح والمفاسد لا يخلو من صعوبة، وفي استفتاءٍ أجراه أحد المواقع الإلكترونية[(٣)]، حول الفتيا عبر الإنترنت، ذهب جمعٌ من الدعاة وطلبة العلم الذين شملهم الاستفتاء، إلى تأكيد أهمية الفتيا عبر البريد الإلكتروني، لمزيَّة التوثيق فيها، وسهولة التواصل من خلالها، وقابليتها للنشر.

ومع أن لهذا النمط من التِّقنية ما ليس لغيره، من حيث قلة التكاليف، وسهولة الاستعمال، وسرعة التواصل[(٤)]، إلا أنه يشوبها أحياناً بعض المشكلات الفنية والموضوعية، التي تؤثر على توظيفها في مجال الفتيا، مما حدا ببعض المعاصرين

---

(١) علبة البريد الإلكتروني (E Mail Box)، هي أداة إلكترونية لحفظ وتخزين رسائل البريد الإلكتروني، [المعجم الشامل؛ د. الربيعي (١٤٦)].

(٢) انظر: الأحكام الفقهية للتعاملات الإلكترونية؛ د. عبد الرحمٰن السند (٣٥).

(٣) موقع: (www.islamtoday.net).

(٤) لا يستغرق انتقال الرسالة الإلكترونية إلى المرسَل إليه إلا بضع ثوانٍ، أو دقائق قليلة على أكثر تقدير، وذلك بحسَب الضغط على الشبكة لحظةَ الإرسال، وقد بلغت قوة هذه الشبكات مدىً بعيداً، فقد صرحت شركة كيو ويست (Qwest) للاتصالات الأمريكية أن نظامها التقني الحديث يستطيع نقل كمٍّ هائلٍ من المعلومات، يوازي ما تحويه مكتبة الكونجرس من واشنطن إلى أي مكانٍ في العالم، خلال مدة لا تتجاوز عشرين ثانية، [انظر: مجلة البيان، العدد (١٦٧)، في (رجب ١٤٢٢هـ)، ص(١١٧)].

إلى اجتناب الفتيا بهذه الوسيلة[١].

وسوف أعرض هنا جوانبَ من الخلل الوارد على هذا النمط الإفتائي الجديد[٢]، لا لأجل منعه والاعتراض على توظيفه في مجال الفتيا، بل لأجل تطويره وتطويعه لتيسير العملية الإفتائية، والتحكم ـ قدر المستطاع ـ في الأخطاء الواقعة فيه.

ومن تلك المشكلات[٣] التي تستند إليها النظرة المتحفِّظة على الفتيا عبر البريد الإلكتروني؛ ما يأتي:

أولاً: المُشْكِلُ الفني:

١ ـ الخلل في تنسيق الكتابة:

وذلك أن أجهزة الحاسوب تتعامل مع النصوص المدخلة إليها باعتبارها رموزاً وإشارات رقمية، إذ تقوم بتحويل النص المكتوب بلغةٍ عربية مثلاً، إلى رموز رقمية بلغة الحاسوب[٤]، وانتقال هذه النصوص من جهازٍ إلى آخر متصل بالشبكة العالمية، يقتضي أن يقوم الجهاز المستقبِل بترجمة هذه الرموز مرةً أخرى إلى اللغة الأصل، وقد يؤدي ذلك في كثيرٍ من الأحيان إلى اختلالات فنية، بسبب الفوارق بين لغة

---

(١) منهم الشيخ محمد بن محمد المختار الشنقيطي، وقد رُقِمت على طرة موقعه عبارة تفيد اعتذار الشيخ «عن الفتوى عبر البريد ـ الإلكتروني ـ، وذلك بسبب حصول الخطأ في طباعة الجُمَل، وتقديمها وتأخيرها، مما لا يسوغ معه شرعاً الإجابة، لعدم ضمان الخطأ في النصوص والفتاوى» [انظر موقع: (www.shankeety.net)].

(٢) كَتَبَ جمعٌ من المعاصرين في أدب التعامل مع البريد الإلكتروني، وحرروا في ذلك آداباً عامة، يحسن بالمسلم مراعاتها، وبخاصةٍ المستفتي والمفتي، [انظر: مجلة الجندي المسلم، العدد (١١٠)، ذو الحجة، ١٤٢٣هـ، ص(٥١)].

(٣) حصلتُ على مادة هذا الموضوع من خلال بعض المواقع الإلكترونية، المختصة بتقنيات البريد الإلكتروني، إضافةً إلى بعض التجارب المكتوبة، كتلك التي كتبها كلٌّ من: د. ناصر العمر، المشرف على موقع «المسلم»، ود. رجب أبو مليح، مشرف صفحة الفتوى، بموقع «إسلام أون لاين»، ود. عبد الفتاح إدريس، أستاذ الفقه المقارن، بكلية الشريعة والقانون، بجامعة الأزهر، وكل هذه المقالات محفوظة في موقع «إسلام أون لاين» (www.islamonline.net)، وانظر أيضاً: الجوانب القانونية للتعاملات الإلكترونية؛ لإبراهيم الدسوقي أبو الليل (٤٥ ـ ٤٨).

(٤) يتعامل الحاسوب باللغة الرقمية: الصفر والواحد (٠، ١)، وهو أسلوبٌ للتعامل مع البيانات في صورة رقمية، من خلال نظام ترميز معين، المعجم الشامل لمصطلحات الحاسب الآلي والإنترنت؛ د. السيد الربيعية وآخرون (١٢٣).

البشر ولغة الحاسوب، تظهر في صورة رموز غير مفهومة على صفحة الجهاز المستقبِل، أو عبارات مبتورة الأجزاء، مما يخل بوظيفة الرسالة، فلا يستطيع مستقبِل الرسالة أن يفك شفرتها، وربما بلغته غير تامة، فيحصل اللبس، ولا شك أن هذا عيبٌ فني، يجب أن ينتبه إليه المرسل والمستقبِل على السواء.

٢ ـ كثرة الرسائل:

بمجرد أن يُعلِن أحد المفتين عنوان بريده الإلكتروني تنثالُ عليه الأسئلة والاستفتاءات من كل صوب، وذلك نظراً لسهولة التعاطي مع البريد الإلكتروني، وسعة انتشارها، وعدم افتقارها لمراعاة فوارق التوقيت، والأبعاد الجغرافية بين البلدان، ورخص تكاليفها، مقارنةً بوسائل الاتصال الأخرى، فإن مما يعاني منه المتصدُّون للفتيا عبر هذه الوسيلة ازدحام صناديقهم الإلكترونية بالعدد الكبير من الرسائل، وهذا مما يثقل كاهل المفتي، ويؤخر الفتيا أحياناً.

ولهذا تلجأ بعض المواقع إلى اشتراط أن تحتوي الرسالة الإلكترونية على سؤالٍ واحدٍ فقط، ليتسنى لها التعامل الصحيح معه، ومن أراد أن يسأل سؤالين فله أن يجعل كل سؤال في رسالةٍ مستقلة.

٣ ـ الخطأ في عنوان المستقبِل: فكما تجب العناية عند كتابة العنوان البريدي للمرسَل إليه في البريد العادي، كذلك يجب التأكد من العنوان الصحيح لمستقبِل البريد الإلكتروني، بل هو في هذا الأخير آكد؛ لأن البريد العادي يمكن الاستدلال على العنوان الصحيح من خلال اسم المستقبل، أو رقم الصندوق البريدي، أو الرمز البريدي له، أو جهة السكن أو العمل المسجلين على ظرف الرسالة، أما في البريد الإلكتروني فلا سبيل إلى ذلك إلا بكتابة العنوان الصحيح[(١)] في المساق المخصص لذلك في صفحة الإرسال.

---

(١) عنوان البريد الإلكتروني، المسمى (Email Address)، هو: مجموعة من الرموز المحددة لعنوان المشترك بهذا البريد، ومن خلالها يمكن التعرف عليه، لإيصال الرسالة الموجهة إليه، وغالباً ما تكون صيغتها هكذا: (اسم المشترك @ اسم مقدم الخدمة)، مثاله: (ali@hotmail.com)، وبالطبع لا يجوز أن يتكرر الاسم على مقدم الخدمة ذاته، كما أنه ليس بالضرورة أن يكون الاسم الحقيقي لصاحب البريد، بل ربما يكون رمزاً لاسمه، أو اسماً مستعاراً، [انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الحاسب الآلي؛ د. السيد الربيعي وآخرون (١٣٩)].

٤ ـ إغفال موضوع الرسالة:

تعاني صناديق البريد الإلكتروني من مشكلة يمكن أن نسميها «الرسائل المتطفلة»[(١)]، وهي نمطٌ من الرسائل الإلكترونية، تقوم بعض الجهات بإرسالها بطريقة عشوائية أو منظمة، بغرض الترويج لسلعة معينة، هذا فضلاً عن الرسائل المعادية، التي تتضمن فيروساً يهاجم الجهاز المستقبِل، ولهذا يحجم الكثيرون عن الرسائل الإلكترونية المجهولة المصدر، أو التي لا يكتب عنوان المرسِل عليها بجلاء.

ومن ثم فإن على المرسِل إذا أراد ضمان وصول رسالته إلى الطرف الآخر، سواءٌ أكان مفتياً أو مستفتياً، أن لا يُغفِلَ كتابةَ موضوعِ الرسالة، واسمِ المرسِل بوضوح.

ثانياً: المُشْكِلُ الموضوعي:

من أبرز المشكلات الموضوعية التي ترد على الفتيا عبر البريد الإلكتروني؛ قصور الرسالة الإلكترونية ـ غالباً ـ عن التصوير التام لحال المستفتي كما سيأتي بيانه، مما ينشأ عنه عدم الفهم الدقيق للسؤال، ومن ثم يقع الخطأ في تشخيص الحكم للواقعة المسؤول عنها، نعم يمكن للمفتي أن يراجع المستفتي في بعض عناصر الواقعة، لكنه ـ على كلِّ حال ـ يصعب أن يرقى الاستفتاء الإلكتروني إلى درجة الاستفتاء المباشر، هذا إن توفر لدى المفتي الوقتُ الكافي للاستفصال، ومن تجليات هذه المشكلة ومقاربِاتِها ما يأتي:

١ ـ عدم إفصاح السائل عن بياناته الشخصية، أو وضع بياناتٍ غير صحيحة، أو على الأقل وضع بياناتٍ تكون موهِمة، فقد يسأل الرجل باسم امرأة، أو العكس، وقد يسأل الشاب بوصفه شيخاً كبيراً، عن طريق مَسَاق[(٢)] اختيار السن، المثبَّت في نموذج السؤال، وقد يدلِّس في مكان إقامته، وهذا كله يمكن أن يؤثر موضوعياً على دقة الجواب[(٣)].

---

(١) البريد الإلكتروني المتطفل (Email Spam) [المعجم الشامل؛ د. الربيعي (١٤٠)].

(٢) المقصود بالمساق هنا: الفراغ الموجود في نموذج الاستفتاء، ويترك ليكتب عليه السائل بياناته الشخصية.

(٣) هذا بالطبع في المسائل التي تتغير بتغير الأحوال، فأما في ثوابت الدين فلا؛ لأن الحكم فيها عامٌّ للجميع، مثال ما يتغير أن يُسأل عن حكم القُبلة للصائم، ومعلومٌ أن محققي الفقهاء يفرقون في هذه المسألة بين الشاب والشيخ، [المبسوط؛ للسرخسي (٣/٥٨)، المجموع؛ للنووي (٦/ ٣٧٠)، الفروع؛ لابن مفلح (٣/٤٧)] فيحتاج المفتي ـ إذا ذهب هذا المذهب ـ=

٢ ـ **ورود بعض الأسئلة ناقصة** في جوانب مهمة منها، وذلك بسبب جهل السائل بالتعامل مع البريد الإلكتروني، أو لتعجله في بعثِ السؤال قبل تدقيقه ومراجعته، ولا شك أن هذا سيكون له أثره في الجواب، كما تقدم في النقطة السابقة[1].

٣ ـ **صعوبة التثبت من صدق السائل**، خصوصاً في الوقائع التي يكون موضوعها نزاعاً زوجياً، أو خصومة بين العامل وصاحب العمل، فقد تغري السرية التي توفرها الشبكة بعضَ هؤلاء بالتزيُّد والمبالغة، أو كتمان بعض الحقائق، متوسِّلاً بذلك إلى الحصول على فتيا تؤيد موقفه.

٤ ـ **صعوبة التفريق بين الفتيا الخاصة والعامة**، فكثيراً ما يأتي السؤال بصيغة الخصوص مراداً به العموم، والعكس صحيحٌ أيضاً، وربما بعث المفتي إلى السائل بجوابٍ خاصٍّ، لا يناسب غيره، فيقوم بطباعته ونشره، أو إعادة إرساله إلى الآخرين، أو نشرِه في المنتديات الشبكية العامة.

٥ ـ **جرأة المستفتي** على السؤال عن قضايا ذات خصوصية معينة، مستغلاً خفاء شخصِه عن المفتي، كمن يسأل عن بعض التفصيلات الدقيقة[2]، المتعلقة بقضايا الفتنة والنزاع العام، مما يصعب معه أن يقول المفتي فيها بجوابٍ مفصل، أو على الأقل لا يحسن منه ذلك أحياناً، لما قد يترتب عليه من مفاسد راجحة أو مساوية.

٦ ـ **تتبع الرخص**، إذ يعمد بعض السائلين إلى إرسال السؤال إلى عدة مفتين في آنٍ واحد، التماساً للأسهل من الفتاوي، خصوصاً أنه لا يكلفه ذلك أكثر من ضغطةِ زرٍّ على جهاز الحاسب، بعد أن يدخل عناوين البريد المقصودة بالإرسال، وهذه الطريقة كما أن فيها وقوعاً في المنهيِّ عنه من تتبُّع رخص العلماء، ففيه أيضاً إشغالٌ لوقت المفتي، وصرفٌ له عن إفادة الآخرين.

والأفضل أن تكوَّن لجنة تشرف على استقبال البريد الإلكتروني، وتقوم بفرز الرسائل الواردة، وتنتخب الصالح منها للعرض على المفتي، بحيث لا ينظر إلا في المنخول من السؤالات.

وبالجملة فإن البريد الإلكتروني من الوسائل العصرية المهمة في عملية الإفتاء،

= إلى أن يعرف هل السائل شاب فيفتيه بالمنع، أو شيخ فيفتيه بالجواز.

(١) الخطأ هنا في صياغة السؤال، أما في النقطة الأولى فالخطأ عبارة عن نقصٍ في البيانات الشخصية للسائل.

(٢) قلت هنا: «بعض التفصيلات الدقيقة»؛ لأن بعضها الآخر يمكن أن يجاب عنها بجوابٍ مناسب، بل ربما وجب ذلك أحياناً.

فإذا ما اجتَنَبَ المفتي والمستفتي المشكلات المشار إليها قدر الإمكان، كان ذلك أحرى بأن تتسدَّد الفتاوي، وتتوفر الجهودُ والأوقاتُ والأموال، وبهذا يتبين أنه مطلوبٌ من حيث وضع الشرع وقصده، لا من حيث مطلق المنفعة.

المسألة الثالثة: برامج الفتيا المباشرة عن بعد:

أ ـ الفتيا عبر برامج المحادثة الصوتية:

أولاً: تعريف «المحادثة الصوتية»:

هي المحادثة بالصوت بين اثنين أو أكثر، من خلال بعض البرامج المتوفرة على الشبكة العالمية. وهذه البرامج على أنواع، فمنها ما يوفر المحادثة الكتابية[١]، ومنها ما يعتمد الجمع بين الصوت والكتابة، ومنها ما يجمع إلى ذلك الصورة أيضاً[٢]، والبرامج كثيرة، وبعض المواقع على الشبكة يوفر خدمة المحادثة[٣]، ومما يؤسَف له أن غالب هذه الخدمات تستخدم فيما يضر العباد في دينهم ودنياهم[٤].

ثانياً: واقع الفتيا عبر برامج المحادثة الصوتية:

تعد برامج المحادثة الصوتية إحدى وسائل التواصل بالصوت بين الطرفين المتصلَين بالشبكة العالمية، وينضاف إلى ذلك أحياناً المحادثة بالكتابة وبالصورة، كما في برنامج (البالتوك)، ولأهمية هذا البرنامج وشيوعه؛ فسوف يكون الحديث عنه هنا أصالةً، ويستتبع ذلك غيره من البرامج المشابهة له[٥].

و (البالتوك)[٦] برنامجٌ مجانيٌّ للحوار المباشر بين المتصلين بالشبكة العالمية

---

(١) كبرنامج (محادثة مايكروسوفت)، المرفق مع برنامج المتصفح (اكسبلورر).

(٢) كبرنامج (بال توك)، انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الحاسب الآلي والإنترنت؛ د. الربيعي وآخرون (٧٣).

(٣) ويخصص لذلك غرفاً إلكترونية، تسمى باللغة الدارجة في الشبكة (غرف الدردشة).

(٤) انظر: مجلة الجندي المسلم، العدد (١٠٨)، في (١/ ٩/ ٢٠٠٢م).

(٥) توجد برامج مشابهة مثل: (Mirc)، وبرنامج (ICQ)، وهنالك برنامج التراسل الفوري الشهير (Messenger)، ولكنها في العادة تتخذ للتواصل الشخصي بين طرفين، ولا أعلم أنها تستخدم في تعاطي الفتيا، وقد سألتُ جمعاً من أهل الخبرة فأكدوا لي ذلك، بخلاف (البالتوك)، ففيه غرف مخصصة تستضيف بعض المفتين أحياناً.

(٦) برنامج (Paltalk)، يوجد في موقعه الآتي على الشبكة: (www.paltalk.com)، وهنالك مواقع متعددة على الشبكة تقوم بشرح البرنامج، وبيان خطوات تنصيبه واستعماله.

بالصوت والكتابة، وبالصورة أحياناً لمن رغب ذلك، ويوفر هذا البرنامج غرفاً إلكترونية مصنَّفةً موضوعياً بحسب رغبة إدارة كلِّ غرفة، فهنالك غرفة لدعوة غير المسلمين، وأخرى لبث الدروس والمحاضرات الإسلامية وخطب الجمعة، وثالثة لتعليم القرآن الكريم، ورابعة للمساهمات التجارية، وهكذا.

ومع أن هذا البرنامج يتوفر على هذه الخدمات المهمة، مما أهَّله لأن يكون أداةً لبث برامج الفتيا[1]، إلا أنه لم يتمحَّض للخير بعدُ[2]، بل يشرَكُ هذه الميزات الحسنة فيه بعض المفاسد، التي منها: أنه خاضعٌ لنظام الشركة الأجنبية المصدِرة له، وهي شركة تجارية، غرضها تحقيق الربح المادي، ولهذا فهي تستضيف الغثَّ والسمين، ومنها أنه يعترض مستخدمه بعض الإعلانات التجارية ذات المضامين الهابطة، وهذا يمكن التغلب عليه باستئجار الغرفة رسمياً من الشركة المنتجة، وبذا يمكن لصاحب الغرفة التحكم بالدعايات كما يشاء، ومنها أنه يمكن أن يدخل الغرفة المخصصة للفتاوي بعض الغرباء، بقصد التشويش وإشغال المستمعين عما هم فيه.

وعلى الأقل فإلى هذا الوقت لا أعلم بديلاً مناسباً لهذا البرنامج، في سعة الانتشار، ووفرة المتصلين، ولو وجد البديل المتمحِّض للحق؛ لكان خدمةً جليلة تُقدم لمن أراد أن يتصل بأهل العلم، مستفتياً ومسترشداً ومستنصِحاً.

وما يمكن أن يقال في توصيف هذا البرنامج ـ وما يماثله ـ أنه وسيطٌ ناقلٌ لكلام المتخاطبَين المتصلَين بالشبكة العالمية صوتاً وكتابةً وصورةً، فهو في نقله للصوت يشبه الهاتف العادي[3]، لكنه يزيد عليه بأنه يمكن لجميع من في غرفة (البالتوك) الاستماع إلى كلام المتحدث، بخلاف الهاتف، فإنه يقتصر التخاطب فيه على شخصين غالباً، المهم أنه إذا صححنا التخاطب عبر الهاتف، فإن ذلك ينجرُّ إلى ما كان مثله، أو أقوى منه؛ كبرنامج (البالتوك)، فيصح إجراء العقود من خلاله، ويمكن استضافة أهل العلم لعقد مجلسٍ إلكترونيٍّ للفتيا بواسطته. نعم قد يرد على هذا البرنامج أن الصوت يعتريه تشويش وتقطُّعٌ أحياناً، لكن هذا لا يقدح في حجية نقله، لقلته من جهة، ولأنه يمكن استدراك ذلك باستعادة الفتيا مثلاً من قبل المستمعين، خصوصاً أن البرنامج يتمتع بخاصية «التفاعلية»، فيمكن أن يطرح المستفتي سؤاله،

---

(١) مجلة العالم الرقمي، بتاريخ (٨/ ١٢/ ١٤٢٣هـ).

(٢) أسأل الله تعالى أن ييسر للمسلمين ما يغنيهم عن هذه البرامج المختلطة، وهذا من المهام الملقاة على عاتق أصحاب الخبرة من أهل الإسلام.

(٣) حكم إجراء العقود بآلات الإتصال الحديثة؛ د. علي محيي الدين القره داغي (١٤).

ثم يستمع إلى الفتيا، فإن استشكل شيئاً أورَدَه على المتحدِّث، وإن تقطع الصوت استعاد من المتحدِّث ما قال.

كما يوفر (البالتوك) إمكانية المكاتبة النصية المباشرة، فالسائل يكتب سؤاله لترتسم صورة ما كتب مباشرةً على جهاز الطرف الآخر، فيردُّ عليه بدورِهِ كتابةً، وهكذا، وذلك خلافاً لجهاز الهاتف، الذي يقتصر على المخاطبة الصوتية(١)، فهذه ضمانةٌ أخرى لاجتناب سوء الفهم، الواردِ بسبب ما يقع أحياناً من التشويش والانقطاع، وهي تشبه المكاتبة عبر التلكس والفاكس، وهي إلى التلكس أقرب منها إلى الفاكس؛ لأنها لا تنقل صورة المكتوب كما هي؛ كالحال في الفاكس، بل تنقل ما يكتبه المرسِل حرفياً، أو قل: نصيَّاً، ولئن كان جمهور المعاصرين يصححون التعاقد عبر الفاكس والتلكس، ويقولون: إن حكم التعاقد بواسطتهما؛ كحكم التعاقد بالكتابة سواءً بسواء(٢)، ومن ثم جاز لنا نقل الفتيا بواسطتها، فكذا يقال في المكاتبة عبر برامج الحاسوب.

وبالجملة فإن برامج المحادثة الصوتية من الوسائل الجديدة في الإفتاء والاستفتاء، ولو أن الثقات من أهل العلم تولوا زمام المبادرة، وقاموا بإنشاء غرف خاصة بالإفتاء في مواقعهم الخاصة بهم، لأقبل الناس عليهم أفواجاً، ولأغلقوا بذلك باب البرامج السيئة، التي ربما ألجئ مرتادوها إلى مواقعة المحرَّم، والتعرُّض له.

ب ـ الفتيا عبر برامج المحادثة الكتابية:

هذه الطريقة في الإفتاء والاستفتاء من الطرق المختصة بالشبكة العالمية، إذ يقوم أحد المواقع بعقد حلقة للفتيا، ويعلن موعد ابتداء الحلقة مسبقاً، وفي الوقت المحدد سلفاً يكون المفتي حاضراً عند جهاز الحاسوب؛ المتصل بالشبكة العالمية، ويقوم الموقع باستقبال أسئلة المستفتين من شتى أنحاء العالم كتابةً، وإحالتها مباشرةً إلى المفتي، وبمجرد ظهور السؤال عند هذا الأخير يقوم بتحرير الجواب على جهازه، ومن ثم تحويله إلى الموقع، ليظهر بعد ذلك في الصفحة المخصصة للإفتاء في الموقع، ولا يستغرق السؤال والجواب إلا بضع دقائق، بحسب التجربة، ريثما تتبادل الأجهزة الحاسوبية المتصلة بالشبكة المادة محررةً.

---

(١) أما خاصية الصور في البالتوك فلا أهمية لها تذكر في مجال الفتيا، وذلك أنها لا تستخدم عادةً في مثل هذه المجالات الجادة، وإنما في مجال الترفيه وتزجية الأوقات.

(٢) حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة؛ د. علي القره داغي (٤٥).

ويُعَدُّ موقع «إسلام أون لاين» متفرداً في توفير هذه الطريقة لمرتاديه، فهو يعقد سبعَ حلقات كل أسبوعٍ تقريباً، ومتوسط عدد الفتاوي التي يقدمها ثلاثون فتيا في الحلقة الواحدة[1]، وتقسم هذه الحلقات إلى: لقاءات جارية، ولقاءات حديثة، أما اللقاءات القديمة فتوجد في إرشيف خاص، يمكن لزائر الموقع الاطلاع على محتواه.

وتمتاز هذه الطريقة بالسرعة في تلقي الإجابة، ويستطيع السائل أن يتواصل مع المفتي ـ كتابةً ـ بالاستيضاح أو الاستفصال، كما أنها تمتاز بالتواصل مع عدد كبير من المفتين، من شتى أنحاء العالم[2].

لكن يشكل عليها عدم اطلاع المفتي على ظروف السائل، ومن ثم فيمكن أن يصدر الجواب على غير وفقِه، بسبب الجهل بالحال، وقد تقدَّم غير مرة أن على المفتي أن «يُجِدَّ في معرفة الظروف ـ المتعلقة بالواقعة ـ، ولا يفتي إلا بعدما يتحقق الظروف تماماً»[3].

كما أن بعض السائلين يعمد إلى التعمية عن شخصِه، فيسأل باسم امرأة، والحال أنه رجل، والعكس، أو باسم رجلٍ كبير، عن طريق تحديد اختيار السن، ويكون شاباً حدَثاً، وهكذا.

ولهذا فإن على المفتي بهذه الطريقة أن يتوخى الحذر، فيطلق ما يصح إطلاقه، ويقيد ما يجب تقييده، ويفصل ما يجب فيه التفصيل.

وأخيراً فإن مما يؤخذ على هذا الموقع التوسع فيمن يصدِّرهم للفتيا، فبعض من يُستفتى فيه لا يُعرف بالفتيا، فضلاً عن أن يتواتر ذلك، أو يستفيض بين الناس، والأصل أن لا يُصدَّر في هذا المقام إلا الكبار من أهل العلم، خصوصاً أن هذه الواقع يطرقها السائلون من كل أنحاء الدنيا.

---

(١) انظر مقالة د. رجب أبو مليح بعنوان «خبرة شبكة إسلام أون لاين. نت»، على موقع (www.islamonline.net).

(٢) هنالك مائة من المفتين يتعاونون مع موقع «إسلام أون لاين»، كما أفاد المشرف على صفحة الفتوى بالموقع، انظر: الحاشية السابقة.

(٣) فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم (٦/ ١٢٤).

الفرع الثاني: مواقع الفتيا على الشبكة العالمية

المسألة الأولى: أنواع مواقع الفتيا على الشبكة:

أ ـ المقصود بمواقع الفتيا على الشبكة:

يُعرَّف «المَوقِع» على الشبكة بأنه: حيِّزٌ تخزيني، على خادم الشبكة، مخصص لجهةٍ معينة، وتخزَّن فيه صفحاتٌ نسيجية مرتبطٌ بعضُها ببعض، على شكل ملفاتٍ بهيئة (HTML)(١)، ويمكن تصفُّح محتوياتها باستخدام برامج تصفح الإنترنت(٢).

والشبكة العالمية عبارة عن مواقع متعددة، متنوعة الاختصاص، متباينة الاتجاه، وهي من حيث المحتوى على أضرُبٍ، فمنها الجيد النافع، ومنها الرديء الضار، ومنها ما ظاهره الإصلاح وليس بذاك، ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠].

وكلٌّ من هذه المواقع يقدم لزواره معلومات وخدماتٍ متنوعة، ومن أهم هذه الخدمات ما يتعلق بتحصيل العلوم الدينية النافعة، «ولا شك في أن الذي ينظر اليوم إلى استخدامات الحاسب الآلي، ودخوله في المجالات والتخصصات كافةً، يدرك أهمية الاستفادة من هذه الوسيلة، واستخدامها الاستخدام الأمثل»(٣)، فلا جرمَ أن تداعى أهلُ العلم والدعوة إلى إنشاء المواقع الإسلامية وتأثُّلها(٤)، وتزويدها بكلِّ مفيدٍ وجديد.

ومن تلك الخدمات المهمة تقديم الفتاوي، والإجابة عما يطرحه زوار الموقع من أسئلة واستفتاءات، فيما يتعلق بشتى الجوانب الشرعية والفقهية والاجتماعية والفكرية.

---

(١) هذا رمزٌ مختصر لعبارة (Hypertext Mak-up Language)، وتعني: لغة النصوص المتشعبة، [انظر: المعجم الشامل لمصطلحات الحاسب الآلي والإنترنت؛ د. الربيعي وآخرون (٢٠٩)].

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٨٩)، ويسمى الموقع العنكبوتي (Web Site)، [المرجع نفسه].

(٣) الأحكام الفقهية للتعاملات الإلكترونية؛ للسند (٨٢).

(٤) تأثُّلُ الشيءِ: اتخاذُه أصلاً، وتأثَّلَ المالَ: جَمَعَه واتخذَه أصلاً، [اللسان؛ لابن منظور، مادة (أثل) (١١/٩)]، ولو نظرتَ في كثيرٍ من هذه المواقع؛ لوجدتَها غدَت أصلاً معرِّفاً بصاحبها، حتى إنه ليقال: هذا فلانٌ؛ المشرف على موقع كذا.

ب ـ أنواع مواقع الفتيا:

تتنوع المواقع المختصة بالفتيا، أو التي تكون الفتيا ضمن نشاطها العلمي، إلى أنواع مختلفة، فمنها ما يقوم بعرض الفتاوي فقط، دون استقبالٍ لأسئلة الزوار، والإجابة عنها، وهذه اصطلحت على تسميتها «مواقع عرض الفتيا»، ومنها ما يتولى بالإضافة إلى ذلك مهمة الإفتاء، ويمكن تسميتها «مواقع الإفتاء»، وفيما يأتي عرضٌ لنماذج من هذين النوعين:

النوع الأول: مواقع عرض الفتيا:

وهي كما تَقَدَّمَ؛ تكتفي بعرض الفتاوي، مُصَنَّفةً موضوعياً، بحيث يتمكن الزائر من استعراض الفتاوي وتصفحها، كما يمكنه البحث فيها عما يحتاجه، دون أن تستقبل أسئلة الزوار، فهي لا تتوفر على لجنةٍ للفتيا مثلاً، وبهذا تكون أشبه بمدوَّنات الفتيا والنوازل، وهذه تتنوَّع ما بين مواقع شخصية ومواقع عامة، فالشخصية هي التي تختص بجمع فتاوي عالمٍ معين، والعامة بخلاف ذلك، فهي تجمع فتاوي غير واحدٍ من أهل الفتيا.

وفيما يأتي بيان أهم المواقع المندرجة تحت هذا النوع:

١ ـ موقع ابن باز[١]:

وهو موقع يجمع فتاوي الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز رحمه الله، ويقوم بعرضها مصنفةً بحسب مراجعها، فهنالك الفتاوي المنشورة في كتاب مجموع فتاوي ومقالات الشيخ، بالإضافة إلى كتب الشيخ ورسائله المطبوعة[٢]، ومحاضرات الشيخ ومقالاته[٣]، وفتاويه في البرنامج الإذاعي نور على الدرب[٤]، بالصوت وبالكتابة.

٢ ـ موقع ابن عثيمين[٥]:

وهو موقع يضم فتاوي الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله، بالإضافة إلى كتب الشيخ ورسائله، وخطبه ومحاضراته، بالصوت وبالكتابة.

---

(١) عنوان الموقع على الشبكة (www.binbaz.org.sa).

(٢) كالأجوبة المفيدة عن بعض مسائل العقيدة، وفتوى في حكم شرب الدخان، وحكم السفور والحجاب ونكاح الشغار، وغيرها.

(٣) مثل: الرد على فتوى حول الإحرام من الطائرة، وآخر: حول فتوى الفائدة البسيطة تجوز استثناءً، وغيرها.

(٤) هو البرنامج الإذاعي الشهير، وقد أُدرج في الموقع مختارات من فتاوى الشيخ رحمه الله في هذا البرنامج.

(٥) عنوان الموقع على الشبكة (www.ibnothaimeen.com).

٣ ـ موقع الإسلام[١]:

وهو من أكبر المواقع الإسلامية على الشبكة العالمية[٢]، وتقوم عليه وزارة الشؤون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، ويقدم جملة كبيرة من الفتاوي المعاصرة، لعدد من العلماء والهيئات العلمية؛ كهيئة كبار العلماء بالسعودية، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ومجمع الفقه الإسلامي بجدة، ومجمع الفقه الإسلامي بمكة، ومجمع الفقه الإسلامي بالهند، وقرارات عدد من مؤتمرات المصارف الإسلامية، والهيئات الشرعية لعدد من البنوك الإسلامية[٣].

٤ ـ موقع طريق الإسلام[٤]:

هذا من أشهر المواقع على الشبكة، ويقدم خدمات متنوعة، من أهمها توفر قاعدة ضخمة من الفتاوي المسموعة والمقروءة[٥]، ويعد من أكثر المواقع طروقاً من قِبَل الزوار، وذلك من أنحاء العالم[٦].

وهو في الأصل عبارة عن إذاعة إسلامية على الشبكة، انطلقت عام (١٤١٩هـ)، ويشرف عليه حالياً التجمع الإسلامي بأمريكا الشمالية، وهو أحد المنظمات النشطة في الدعوة والعمل الإسلامي في الولايات المتحدة، ويعد الموقع أكبر إذاعة إسلامية على الشبكة، تبث أصناف المواد المسموعة[٧]، من تلاوات، ودروس، ومحاضرات، وخطب، وفتاوي، ويقدم خدماته بلغاتٍ متعددة[٨].

---

(١) عنوانه على الشبكة (www.al-islam.com).

(٢) يضم أكثر من أربعين ألف فتوى معاصرة، في شتى الموضوعات الإسلامية، وأكثر من نصف مليون صفحة، من علوم الشريعة والمعارف الإسلامية، ويتوفر على مكنز للموضوعات الإسلامية، يضم ثلاثين ألف واصفة، يمكن البحث من خلالها، ومكتبة صوتية تضم أكثر من خمسة آلاف ساعة من المحاضرات والدروس والخطب والندوات العلمية والدعوية، لنخبة من المعاصرين، ويقدم معلومات بسبع لغات عالمية

(٣) كما جاء في رابط التعريف بالموقع، الموجود في صفحته الرئيسة.

(٤) عنوان الموقع على الشبكة (www.islamway.com).

(٥) يحوي الموقع (٥٤١٩) فتيا مسموعة ومقروءة.

(٦) يبلغ عدد الزوار لهذا الموقع (١,١٧٠,٠٠٠) مليون ومائة وسبعين ألف زائر شهرياً، [صحيفة الرياض، في ١٨/١/٢٠٠١م].

(٧) يوجد بالموقع (٩٠٤٧) تلاوة قرآنية، لـ(٢١١) قارئاً، من مختلف الدول العربية، كما توجد (٣٦٣٠١) محاضرة وخطبة، لـ (٨٣٥) عالم وطالب علم، في مواد أخرى متنوعة، كما هو منشور في الموقع، على رابط: الموقع بلغة الأرقام.

(٨) مجلة الأسرة، العدد (٩١)، شوال، ١٤٢١هـ.

النوع الثاني مواقع الإفتاء:

وهي المواقع التي تقدم خدمة الإفتاء، بالإجابة عن أسئلة الزوار، بالإضافة إلى توفرها على قاعدة كبيرة من الفتاوي، وفيما يأتي نماذج لهذا النوع:

١ ـ موقع «الشبكة الإسلامية»[١]:

«الشبكة الإسلامية» موقع إسلامي دعَوي، ينتهج منهج أهل السنة والجماعة في المعتقد والعمل، كما عرفه القائمون عليه[٢]، وبتصفح فتاوي الموقع يتضح ما يتمتع به من استمساك بالأصول، واعتدالٍ في الأحكام.

٢ ـ موقع «الإسلام سؤال وجواب»[٣]:

وهو من المواقع المتميزة على الشبكة، وقد تقدم الحديث عنه فيما سبق[٤]، وهو مختص بتقديم الفتاوي عرضاً وإفتاءً، وتتميز أجوبته بالعناية بذكر الأدلة، والعزو إلى المصادر الحديثية والفقهية، وإيراد فتاوي اللجنة الدائمة، وبعض علماء العصر[٥].

٣ ـ موقع «الإسلام اليوم»[٦]:

وهو موقعٌ عالي الشهرة على الشبكة الإلكترونية، تقدمت الإشارة إليه[٧]، ومن جملة خدماته التي يقدمها؛ الإجابة عن أسئلة المستفتين، مع عزو كل فتيا إلى قائلها، من المشايخ والقضاة وأساتذة الجامعات، ويلحظ في توزيع الفتاوي على المفتين في هذا الموقع، مراعاة التخصص لكل مفتٍ، وهو إجراءٌ جيد، إذا أُحسن اختيار المفتي.

٤ ـ موقع «إسلام أون لاين»[٨]:

وهو موقعٌ إلكتروني ضخم، تقدمت الإشارة إليه[٩]، ومن جملة ميزاته أنه يستقبل

---

(١) عنوان الموقع على الشبكة (www.islamweb.net).

(٢) في رابط: (من نحن)، الموجودة على الصفحة الرئيسة للموقع.

(٣) موقع «الإسلام سؤال وجواب»: (www.islam-qa.com)، يشرف عليه الشيخ محمد صالح المنجد.

(٤) تقدمت الإشارة إليه عند الحديث عن مكنز الفتيا.

(٥) خصوصاً اختيارات الشيخين عبد العزيز بن باز، ومحمد بن صالح العثيمين ـ رحمهما الله ـ.

(٦) موقع «الإسلام اليوم»: (www.islamtoday.net)، يشرف عليه الشيخ سلمان بن فهد العودة.

(٧) عند الكلام عن مكنز الفتيا.

(٨) موقع «إسلام أون لاين»: (www.islamonline.net)، يشرف على هيئته العلمية الشيخ يوسف القرضاوي.

(٩) عند الكلام عن مكنز الفتيا.

أسئلة المستفتين، ويقوم بالإجابة عنها، بواسطة لجنة مخصصة للإفتاء، أو بعرضها على بعض المفتين الآخرين، ومن ثم نسخها في صفحة الفتاوي.

٥ ـ موقع «المسلم»[(١)]:

وهو موقعٌ شهير على الشبكة العالمية، تقدمت الإشارة إليه، ومن الخدمات التي يقدمها؛ استقبال أسئلة المستفتين، والإجابة عنها، ويقوم بالإفتاء فيه جمعٌ من المختصين في علوم الشريعة، من مشايخ وقضاة وأساتذة الجامعات، ويلحظ أن هذا الموقع يولي فتاوي النوازل عنايةً خاصة، بحيث لا يستقبل أحياناً بعض الأسئلة، مما لا يتعلق بهذا المجال؛ كالمسائل النظرية وعلوم الآلة مثلاً.

٦ ـ موقع ابن جبرين:

وهو موقع يحتوي على تعريف بالشيخ عبد الله بن عبد الرحمٰن الجبرين، ومسرد لفتاويه، ويمكن الاطلاع على الفتاوي من خلال الفهرس الموضوعي، أو بواسطة محرك البحث، كما يمكن توجيه الأسئلة والاستفتاءات إلى الشيخ عن طريق الموقع. ويضم الموقع أيضاً نتاج الشيخ العلمي، من كتب ورسائل، ودروس ومحاضرات.

٧ ـ موقع الفوزان:

وهو موقع يحتوي على تعريف بالشيخ صالح بن فوزان الفوزان، ويوفر للزائر فتاوي الشيخ في شتى الموضوعات العلمية، بالإضافة إلى إمكانية توجيه الأسئلة للشيخ عبر الموقع، سواءٌ الأسئلة المكتوبة، أو المنطوقة، حيث تتوفر خاصية السؤال الصوتي في هذا الموقع، كما يضم الموقع النتاج العلمي للشيخ، من كتب ورسائل، ودروس ومحاضرات.

٨ ـ موقع «أوقاف نت»[(٢)]:

وهو موقعٌ جمُّ الفائدة، تشرف عليه وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، يقدم خدماتٍ متعددة، منها عرض الفتاوي، والجواب عن أسئلة المستفتين[(٣)]، وذلك في شتى التخصصات الإسلامية.

---

(١) موقع «المسلم»: (www.almoslim.net)، ويشرف عليه: الشيخ ناصر بن سليمان العمر.

(٢) عنوان الموقع على الشبكة (www.awkaf.net).

(٣) يتولى الإجابة عن أسئلة المستفتين الدكتور أحمد الحجي الكردي، المولود في مدينة حلب السورية، في (١٦ رمضان ١٣٥٧هـ)، حاصل على شهادة الدكتوراه في الفقه المقارن، من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، ويعمل عضواً في هيئة الإفتاء بالكويت، وخبيراً في الموسوعة الفقهية الكويتية، [انظر: رابط التعريف بالشيخ في الصفحة الرئيسة بالموقع]، =

المسألة الثانية: كيفية تقويم المواقع على الشبكة:

تمهيد: تعدُّ المواقع الإسلامية على الشبكة، ونظم الاستفتاء الإلكتروني فيها؛ نموذجاً للتطبيق التقني الواعي، الذي يختلف بدوره عن الوسائل القديمة للاتصال، وما هذه المواقع الإفتائية الضخمة على الشبكة العالمية، إلا مثالٌ لما بلغه التطور في هذا الحقل المتجدد، وهو ما ولَّد إشكالين لا بد من تظافر الجهود لإيجاد الحلول المناسبة لهما، وهما:

الأول: الحاجة إلى تنظيم يسدِّد هذه الحركة الإلكترونية الدؤوب، من إفتاء واستفتاء، ومن شتى صور التفاعل بين الموقع الشبكي وزائريه، وهذا يمكن علاجه بالتنسيق بين مواقع الإفتاء، وتوزيع الأدوار بينها، وصولاً إلى التكامل والتوافق، لا التنازع والتناقض والتكرار، ويبدو لي أن قيامَ «**رابطةٍ للمواقع الإسلامية**» على الشبكة العالمية، على غِرار رابطة العالم الإسلامي، سيكون له بإذن الله تعالى دورٌ كبيرٌ في هذا المجال.

الثاني: الحاجة إلى المعيار الضابط، الذي به يتمكن مرتادو الشبكة العالمية من حسن اختيار الموقع الذي يحتاجون إلى التعامل معه، وعليه يعتمدون في تقويم المواقع وسبر الصالح منها، وبالأخص فيما يتعلق بالشأن الإفتائي، فإن المستفتي مُلزَمٌ شرعاً بأن يتحرى في استفتائه من يوثق بعلمه ودينه[1] فكيف يتوفر المستفتي على الآلة الفارزة للجيد السمين، من الغثِّ الرديء من هذه المواقع، هذا هو السؤال.

وإذا كانت الشبكة العالمية قد يسَّرت للناس الوصول إلى الفتيا الصحيحة، التي أجابت عن إشكالاتهم، من قِبَل ذوي التخصص في الفقه والشريعة، وقامت ببعضِ

= وللدكتور موقعٌ خاص يضم فتاويه، عنوانه (www.islamic-fatwa.net)، وهو موقعٌ دعوي، غير ربحي، أنشئ مع بداية العام (٢٠٠٤م)، يقوم بالإفتاء فيه والإشراف عليه الشيخ نفسه، كما يقوم الموقع باستضافة بعض العلماء والدعاة من بلدان إسلامية مختلفة، ويبلغ متوسط عدد الفتاوى التي تتم الإجابة عنها يومياً (٣٨) فتيا، وتصل نسبة التكرار في طبيعة الأسئلة إلى (٦٠٪)، مع وجود ما لا يقل عن (٤٠٪) من الأسئلة الجديدة، وقد ازداد إقبال المستفتين على الموقع لأسباب منها أنَّ الرد على الأسئلة لا يتجاوز (٢٤) ساعة غالباً، والموقع الآن في طور الاتساع، وقد وصل عدد الفتاوى التي تمت الإجابة عنها (١٤٧١٨)، مقدمة من (٧٧٦٥) سائلاً، بحسب الرسالة التي تلقيتها من المشرف على الموقع.

(١) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ٢٠٠).

فرض الكفاية، فإنه لا ينبغي لنا أن نُغفِل ذلك اللفيف من الفتاوي الإلكترونية، من مقولٍ ومنقول، ومسندٍ ومنحول، مما تفيض به العديد من المواقع الإلكترونية الكاثرة، التي تتلبس بلبوس العلم والدعوة، وتتصدر لإفتاء السائلين، وهي من جنس الدعاة الضُلّال.

ولأجل الوصول إلى علاجٍ مناسب إزاء الإشكال الثاني، فها هنا بعض «**المعالم**» المفيدة في توخي المواقع الصالحة، وهي في جملتها ليست ضوابط قاطعة، بل هي قرائن وإخالات، استقرأتُها من خلال البحث في الشبكة العالمية، وإجالةِ النظر في مواقع الفتيا الشبكية، بحيث يمكن من خلالها تحري المواقع الموثوقة، وتجنب المواقع المشبوهة.

وهذه المعالم تتخرج على ما قرره أهل الأصول في طرائق التعرف على المفتي، وما إذا كانَ أهلاً للإفتاء أم لا[١]، فإنهم لم يكونوا يستجيزون استفتاء كل من عُزِيَ إلى الفتيا، خشية الوقوع في استفتاء المتشبِّع بما لم يُعطَ، المنتحِل للعلم وليس بِه، وهذا فرعٌ عن احتياطهم في الدين، ولذا طلبوا الإسناد في الحديث، وابتغوا العلوَّ فيه[٢]، وهكذا الفتيا الدينية، ينبغي أن تُطلَبَ بعلوٍّ، فإنَّ العِلم يؤخذُ من فوق[٣]، كما قال الإمام أحمد، ومِن أماراتِ هذا العُلوِّ ومظانِّه المعالِمُ الآتية، التي اقترحتها لتقويم مواقع الفتيا على الشبكة، فإلى سياقِها مبيَّنَةً:

أولاً: الجهة المشرفة على الموقع:

المشرف على الموقع الإلكتروني بمثابة العنوان لكل ما فيه[٤]، فإليه يُنسب، وبه يُعرف، ولذا فإنَّ من وسائل التعرف على مستوى الموقع من الناحية العلمية والمنهجية، التعرف على المشرف العام عليه، ومَن سُمِّي الموقع باسمه، فإن ثمة تلازماً بين المشرف ومحتوى الموقع، والإشراف بالنسبة إلى ما نحن فيه على قسمين: تامٌّ وعامّ، وبيانهما كما يأتي:

---

(١) انظر: غياث الأمم؛ للجويني (٢٩٤ ـ ٢٩٧)، أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٣٥ ـ ١٣٨)، آداب الفتوى؛ للنووي (٧١ ـ ٧٤)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢٥٤، ٢٥٥).

(٢) الجامع؛ للخطيب (١/ ١٢٦).

(٣) تقدم ذكر هذا القول، وهو عند ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة (١/ ٣٢٩).

(٤) المقصود بالمشرف على الموقع هنا: الشيخ الذي يُنسب إليه الموقع، لا من يتولى التدبير الفني والتِّقْني له، كما لا يخفى.

أ ـ الإشراف التام:

وهو أن يتولى المشرف على الموقع الإجابة عن أسئلة المستفتين بنفسه، دون أن يشركه فيها غيره، وفي هذه الحال يصح أن تنسب إلى المشرف جميع الفتاوي المنشورة في الموقع حقيقةً، فالنسبة هنا على بابها، وهذه الطريقة حسنة، من حيث حصول الانسجام بين فتاوي الموقع عامة، فلا يجد الزائر تفاوتاً أو تضارباً بين فتيا وأخرى، لكن عيبها يكمن في بطء الحصول على الفتيا وتأخرها(١)، وربما كان وقتُ الواقعة مضيَّقاً، فتفوت المصلحة بفوات وقتها.

ويدخل في هذا القسم أيضاً المواقع المنسوبة إلى أهل العلم والفتيا، وإن لم يكن لهم إشرافٌ مباشرٌ على الموقع، بل يتولى ذلك بعض طلابهم، بموافقةٍ من الشيخ نفسه(٢).

ب ـ الإشراف العام:

وهو أن لا يباشر المشرف الإجابة عن جميع الأسئلة، بل يشاركه في الفتيا غيره ممن يرتضيهم، ويثق بأهليتهم للفتيا(٣)، ومع ذلك يبقى للمشرف أثره العام في الفتاوي الصادرة من موقعه، على الأقل من حيث منهج تقرير الأحكام والاستدلال عليها، وإن لم توافق رأيه الخاص في كلِّ مسألةٍ مسألة، على أننا نجد تفاوتاً بين المواقع من هذه الحيثية، ما بين إشرافٍ يكاد يكون فخرياً، وآخر أقرب إلى القسم الأول.

وعلى كلِّ حال فإن فتاوي هذا الضرب من المواقع يُراعى فيها أن تصدر الفتيا من مفتٍ معتبر، ولو خالفت اجتهاد صاحب الموقع المشرِف عليه، وهذه الطريقة تمتاز بكونها تتيح الفرصة لإنجاز قدرٍ أكبر من الفتاوي، لكن يؤخذ عليها التفاوت الحاصل بين فتاوي الموقع.

---

(١) كما نجده في موقع «الإسلام سؤال وجواب» مثلاً.

(٢) كما في موقع الشيخ صالح بن فوزان الفوزان (www.alfuzan.net)، والشيخ عبد العزيز بن عبد الله الراجحي (www.sh-rajhi.com).

(٣) وذلك كما في موقع «الإسلام اليوم» (www.islamtoday.net)، وموقع «المسلم» (www.almoslim.net)، وموقع «الإسلام سؤال وجواب» (www.islam-qa.com)، وموقع «الشيخ حامد العلي» (www.h-alali.net).

ثانياً: متولي الإفتاء في الموقع:

وذلك فيما إذا أسندت الفتيا في الموقع إلى غير المشرف عليه، بمعنى أن الجهة هنا منفكة ـ كما يعبر الفقهاء ـ بين المشرف ولجنة الفتيا، فكما أن للشيخ المشرف أثره على فتاوي الموقع، فإن لمن يتولى الفتيا في الموقع اعتباره في صحة الفتاوي، وفي هذه الحال تُنسب الفتاوي المنشورة في الموقع إلى من صدرت عنه، وهنا يأتي دور المستفتي في التثبت من أهلية المفتي، وذلك بالمسالك المعروفة عند أهل الأصول[1]، كما إذا زكَّاه أهل العلم الثقات، بأهليته للفتيا، أو استفاض بين الناس ذلك، وقديماً اعترض بعض الأصوليين على هذا الأخير بأن مجرد الاستفاضة لا يدل على صحة ذلك في الواقع[2]، فأنت ترى أن مجرد الاستفاضة ليست بكافيةٍ في ثبوت الأهلية الإفتائية، فأما إذا لم يُعرف بفقهٍ أصلاً، أو شُهِر ببدعة مُضِلَّة، أو كان معروفاً بالتساهل في الفتيا، فلا ينبغي له قبول قوله، اعتماداً على الثقة بالمشرف العام على الموقع، إلا إن كان المشرف من كبار العلماء، الذين يوثق بقولهم في العادة، لرسوخهم العلمي من جهة، ولمعرفتهم بأحوال المنتسبين إلى العلم من جهةٍ أخرى، فمثلُ هذا يعد وجود الفتاوي منسوبة لأحد المعاصرين في موقِعِه الذي يُشرف عليه؛ تزكيةً علميةً له، بشرط أن تُعلم متابعته لما في الموقع، واطلاعه على ما فيه، وألا يكون إشرافه «شرفياً» فحسب.

ثالثاً: رابط «المواقع المختارة»:

يوجد في أغلب المواقع الإلكترونية صفحة تقترح على الزائر بعض الروابط الإلكترونية[3] لمواقع المختارة، ويُلحظ في اختيارها عادةً؛ المناسبةُ والمشاكلة بينها وبين الموقع الأصل، فمواقع أهل السنة والجماعة يحيل بعضها على بعض، ومواقع غيرهم كذلك[4]، وإن لم يكن ذلك بلازمٍ على الدوام، فقد يورِد المُصِحُّ على

(١) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٣٥ ـ ١٣٨).

(٢) يتحفَّظ ابن الصلاح على هذه الطريق، قائلاً: «قد يكون أصلُها التلبيس». اهـ[المرجع السابق (١٣٧)].

(٣) تسمى بالارتباطات التشعبية (HyperLinks)، وهي عبارة عن عنوان إلكتروني، عند النقر عليه يتم الانتقال إلى الموقع الذي يشير إليه، [الإنترنت؛ لجوكرايناك وآخر (٥٥)، مكتبة جرير، الرياض، ط أولى، ١٩٩٨م].

(٤) وفي الحديث: **«الأرواحُ جنودٌ مجندةٌ، فما تعارفَ منها ائتلف، وما تناكرَ منها اختلف»** [خرجه البخاري برقم (٣١٥٨) (٣/ ١٢١٣)، من حديث عائشة ﵂ ومسلم برقم (٢٦٣٨) (٤/ ٢٠٣١)، عن أبي هريرة ﵁].

المُمرِض أحياناً، والعكس[١].

ويطلق على هذه الصفحة أسماء متعددة، على منوال «مواقع مختارة»، أو «مواقع صديقة»، أو «روابط مفيدة».

فهذا من مسالك التعرف على توجه القائمين على تلك المواقع، فإنَّ النظير يدلُّ على النظير، و«الشكلُ إلى الشكلِ أمْيَل»[٢]، و«شِبْهُ الشيء منجذبٌ إليه»[٣].

رابعاً: رابط التعريف بالموقع:

جرت العادة بأن تضع المواقع الإلكترونية بعامة، نبذةً تعريفية بنهجها[٤]، ومقاصد القائمين عليها، وفيما يتعلق بمواقع الفتيا؛ نجدها تتوخى بيان منهجها في النظر والاستدلال، واتجاهها العقدي والشرعي والفكري، وهذه الصفحة من المواقع وإن كان يدخلها بعض التزكية للنفس أحياناً، فلا تكون صادقةً على الواقع بإطلاق، بل ربما كانت دعاوى مجردة، إلا أنها من القرائن المفيدة، التي يمكن الاستئناس بها في الحكم والتقويم، فإذا انضمَّ إليها أمثالها ارتقت إلى درجة الظن الغالب.

خامساً: تزكية العلماء للموقع:

والتزكية من السنن المعهودة من عصور السلف الصالح، فقد كان العلماء يزكي بعضهم بعضاً، ويُحِيلُ بعضُهم على بعض في الفتيا[٥]، فإذا كان الموقع الإلكتروني

---

(١) فبعض المواقع الموثوقة قد تضع روابط تفضي إلى مواقع مختلطة، تجمع حقاً وباطلاً، وهذا الصنف ليس بالكثير، وأما حديث أبي هريرة مرفوعاً: «**لا يورِد مُمرِضٌ على مُصِحٍّ**»، الذي أخرجه البخاري برقم (٥٤٣٧) (٥/ ٢١٧٧)، ومسلم برقم (٢٢٢١) (٤/ ١٧٤٣)، فمعناه كما قال النووي: «المُمرِضُ: صاحبُ الإبل المِراض، والمُصِح: صاحب الإبل الصحاح، فمعنى الحديث: لا يورد صاحب الإبل المراض إبله على إبل صاحب الإبل الصحاح؛ لأنه ربما أصابها المرضُ بفعل اللهِ تعالى وقدَرِه». اهـ [شرح مسلم (١٤/ ٢١٧)].

(٢) إحياء علوم الدين؛ للغزالي (١٤/ ٢٥٩٠).

(٣) مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٧/ ٤٨٦)، وأصله صدرُ بيتٍ للمتنبي، من قصيدةٍ يمدح فيها المغيث بن علي العجلي، وهو قوله:

وشِبهُ الشيءِ مُنجَذِبٌ إليهِ ... وأشبَهُنا بدنيانا الطَّغامُ

شرح ديوان المتنبي؛ للبرقوقي (١٩٢).

(٤) يسمى رابط «التعريف بالموقع»، أو «من نحن».

(٥) شواهد ذلك كثيرةٌ مبثوثة في كتب السيَر، ومنه ما قاله ابن فرحون في ترجمة الشافعي: «كان ابن عيينة إذا جاءه شيءٌ من التفسير والفتيا؛ قال: سلوا هذا، يعني: الشافعي، وقال له مسلم بن خالد الزنجي ـ شيخه ـ، وهو شابٌّ ابن خمس عشرة سنة: قد آن لك أن تفتي=

مزكًّى من أهل العلم الثقات، أو كان القائمُ عليه كذلك، فإن هذا من الأمارات الدالة على استقامة الموقع، وصحة ما فيه في الجملة، إذ لا يخفى أن التزكية لا تكون في كل الجزئيات العلمية، ويبقى دور السائل بعد حصوله على الفتيا في أن يستفتي قلبه، وهي سنةٌ نبوية، وإن أفتاه الناسُ وأفتَوه، ففي الحديث: «**البرُّ ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناسُ وأفتوك**»[(١)].

المسألة الثالثة: تمويل مواقع الفتيا:

من أهم المشكلات التي تعترض مواقع الفتيا على الشبكة العالمية؛ ما يتعلق بالجانب المالي، وذلك أن التصدر للفتيا في هذا المجال يقتضي توفير موقع رسمي[(٢)]، وفنيين يقومون على تشييد الموقع وإدارة شؤونه، فإذا ما توسع العمل احتاج إلى مكتب خاص، تدار من خلاله صفحات الموقع، ويكون حلقة وصل بين المفتي، أو لجنة الفتيا، وبين الموقع والجمهور، ويصعب تخمين التكلفة الإجمالية لنحو هذا المشروع[(٣)]، لتفاوت الأحوال في هذه الشبكة، وسرعة تغيرها، فضلاً عن كونها ـ أي: التكلفة ـ تختلف بحسب حجم الموقع وسعته.

فأنَّى لهذه المواقع أن تحصل على التمويل، والحال أن عامة القائمين عليها من المحتسبين، الذين ليس لهم غرض الاكتساب جراء هذا العمل.

والذي يظهر عند التأمل أن أفضل السبل لتمويل هذه المواقع إنشاء الأوقاف الخيرية، التي تُغلُّ على نشر العلم وبثِّه في الناس[(٤)]، فإن من أخص العلوم الشرعية،

= يا أبا عبد الله».اهـ [الديباج؛ لابن فرحون (١/ ٢٢٨)، وقارن بطبقات الفقهاء؛ للشيرازي (٦١)].

(١) أخرجه الدارمي برقم (٢٥٣٣) (٢/ ٣٢٠)، وله طرق في بعضها مقال، كما بينه ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢/ ٩٤)، وقد حسنه غير واحد؛ كالنووي في الأربعين، والألباني في صحيح الترغيب (١٧٣٤).

(٢) توفير الموقع الإلكتروني يحتاج إلى: بناء الموقع، وذلك بإدخال البيانات اللازمة، وتصميم الصفحات بطريقة مناسبة، ثم بعد أن يكون الموقع جاهزاً تأتي مرحلة تسكين الموقع على الشبكة، ويحصل ذلك عن طريق شركات متخصصة في استضافة المواقع وتسكينها على الإنترنت، وهي عبارة عن شركات تأجير لمساحات محددة من الشبكة، ثم بعد ذلك يحتاج الموقع إلى إدراجه في مواقع البحث، وإلى الدعاية اللازمة لتعريف الجمهور بالموقع.

(٣) انظر: الإنترنت في خدمة الإسلام؛ لعبد المنعم النهدي (٦٢).

(٤) المقصود بالوقف هنا: تلك الأصول المحبَّسة على الأعمال الخيرية بعامة، وعلى نشر العلم =

وأولاها بالنشر؛ ما يتعلق بإفتاء المستفتين، وإجابة السائلين، ونشر كتب أهل العلم ورسائلهم، والوقف على مواقع الفتيا هذه؛ هو من جنس الوقف على بناء المدارس، وطباعة الكتب الشرعية، وقد جاء في الحديث: «**إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له**»(١).

وهذه الطريق من طرق تمويل المواقع الإسلامية، تمتاز عن غيرها بما يأتي:

١ ـ تحوُّل العمل من النمط الفردي إلى العمل المؤسسي، مما يبعث على استقرار أداء الموقع، وتطوير خدماته البحثية والإفتائية.

٢ ـ تحقيق استقلال الموقع عن المؤثرات الخارجية، التي يمكن أن تصرفه عن مقاصده وأهدافه.

ولهذا فإنْ تيسَّر تمويلُ الموقع الإلكتروني الشرعي عن هذه الطريق فهو أولى، خصوصاً حين تُنشأ أوقافٌ خاصة بمواقع الإنترنت الشرعية، وقد حفل تاريخنا الإسلامي بمؤسسات وقفية «ارتبطت بالتفاعل الدائم بين مطلوب الشارع من جانب، والمصالح العامة المتجددة في واقع الأمة من جانب آخر»(٢)، فنشأت مؤسساتٌ، وتطورت اختصاصاتها؛ وفقاً للحاجات التي تَعِنُّ في واقع الأمة(٣).

المسألة الرابعة: مدى حجية مواقع الفتيا على الشبكة:

تمهيد: ثمة فرقٌ بين الفتيا والحكم من حيث الأثر، فالحكم القضائي ملزمٌ لطرفي الخصومة(٤)، بمعنى أن القاضي يُنشئ إلزاماً أو إطلاقاً للمحكوم عليه، بحسب ما يظهر له من الدليل الراجح، وله سلطانٌ لتنفيذ الحكم الصادر مِن قِبَلِه، بخلاف الفتيا فهي غير ملزمة، إذ المفتي مُخبِرٌ بالحكم، ولا يُنشئ إلزاماً(٥).

هذا من حيث الأصل، لكن لا يلزم من ذلك أن المستفتي مخيَّرٌ بإطلاق، بل

= بخاصة، فالوقف يُعرَّف فقهاً بأنه: «تحبيس الأصل، وتسبيل المنفعة» [الإنصاف؛ للمرداوي (٧/٣)]،

(١) أخرجه مسلم برقم (١٦٣١) (٣/ ١٢٥٥)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) المصلحة العامة من منظور إسلامي؛ د. فوزي خليل (٢٦٨).

(٣) المرجع السابق.

(٤) معين الحكام؛ للطرابلسي (٧)، ولا يقدح في هذا ما ذكره الطرابلسي فيما بعد من أن القاضي ربما حكم بالإباحة وعدم الإلزام، أو عدم الحجر؛ لأن هذا الحكم نفسه ملزمٌ للكافة بأن لا يحجروا على هذا الشخص المقضيِّ عليه، ففيه إلزامٌ من هذا الوجه.

(٥) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام؛ للقرافي (٨٤، ٨٥).

للفتيا نوعُ إلزام، وذلك أن العامي لا تمييز له بين أقوال الفقهاء، ففرضُه أن يقلِّد شيخَه الذي استفتاه، قال ابن فرحون: «إن المكلفين قسمان: مجتهد وغير مجتهد، وغير المجتهد: أوجب الشرع عليه الرجوع إلى قول المجتهدين العدول، فنزَّل الشرعُ ظنَّ المجتهد في حقه كظنه، لو كان مجتهداً؛ لضرورة العمل، وهذا أمرٌ مجمعٌ عليه»[(١)]. اهـ.

وقد نقل النووي عن بعض أئمة الشافعية قوله: «مذهب عامة أصحابنا أن العامي لا مذهب له، فإن وجد مجتهداً قلده»[(٢)]. اهـ.

ولا يُعترَض على هذا بحديث: «**استفت قلبك**»[(٣)]؛ لأنه محمولٌ على من له نوع تمييز بين الأقوال، وقدرة على النظر في الأدلة، فأما من كان دون ذلك؛ ففرضُه تقليد عالمٍ معتبر[(٤)]، قال ابن الهمام: «والعامي لا عبرة بما يقع في قلبه من صواب الحكم وخطئه، وعندي: أنه لو أخذ بقول الذي لا يميل إليه قلبه جاز؛ لأن ميله وعدمه سواء، والواجب عليه تقليد مجتهد، وقد فعل أصاب ذلك المجتهد أو أخطأ»[(٥)]. اهـ.

وعليه فإن السؤال الذي يرد هنا ذو شقين، أحدهما يتعلق بشرائط الفتيا في نفسها، والآخر في استفادة العامي الحكمَ منها:

فالأول: هل هذه الفتاوي التي تنتشر عبر شبكة الإنترنت؛ صحيحةٌ معتبرةٌ في أنفسها، أو على الأقل هل استوفت شروط الاجتهاد المقبول، فيكون لها حظٌّ من

---

(١) تبصرة الحكام (١/ ٥٩).

(٢) روضة الطالبين (١١/ ١٠١)، وقارن بحاشية ابن عابدين (٤/ ٨٦)، وفتاوى ابن الصلاح (١/ ٨٧)، وكشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ٣٠٥)، ثم إنَّ هذا الكلام مفروضٌ فيما إذا لم يلتزم العامي بقول المفتي، ولم يعمل به، فأما إذا التزمه وعمل به؛ فإنه يلزمه، على ما صرَّحَ به الآمدي في الإحكام (٤/ ٢٠٥).

(٣) نص الحديث كما رواه أيوب بن عبد الله بن مكرز الفهري، عن وابصة بن معبد الأسدي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال لوابصة: جئت تسأل عن البر والإثم، قال: قلت: نعم، قال: فجمع أصابعه، فضرب بها صدره، وقال: «**استفتِ نفسك، استفت قلبك يا وابصة، ثلاثاً، البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك**»، أخرجه الدارمي برقم (٢٥٣٣) (٢/ ٣٢٠)، من حديث وابصة بن معبد رضي الله عنه، والحديث حسنه النووي في المجموع (٩/ ١٤١)،

(٤) الاعتصام؛ للشاطبي (٣/ ١٥٥)، وانظر بحثاً نفيساً حول فتوى النفوس واستفتاء القلب؛ لأبي إسحاق الشاطبي في الاعتصام (٣/ ١٥٣ ـ ١٦٣).

(٥) فتح القدير (٧/ ٢٥٧).

النظر والاعتبار، وإن لم توافق الحق في نفس الأمر، أم أنها ليست كذلك.

والثاني: هل للعامي أن يأخذ بهذه الفتاوي، ولو كانت مصححةً فقهاً، أم لا؟.

هذان معقدا الإشكال، وللجواب عنهما يمكن تقسيم هذه المواقع الإلكترونية إلى قسمين، بحسب درجتها في الوثاقة:

أ ـ المواقع الموثوقة: وهي المواقع التي يقوم عليها الثقات من أهل العلم، ممن توفرت فيهم شرائط الفتيا، سواءٌ أكان الموقع منتسباً إلى شخصٍ، أم مؤسسة علمية.

فهذه المواقع يمكن الوثوق بها، واعتبار فتاويها في الجملة، ومن توجه إليها بالاستفتاء، وعمل بمقتضى ذلك؛ فعمله صحيحٌ، تبرأ به ذمته ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ب ـ المواقع غير الموثوقة: ويندرج تحت هذا القسم نوعان من المواقع:

أولهما: المواقع المجهولة الهوية، بحيث لا يُدرى مَن القائمون على تدبيرها، وتحرير موادها.

ثانيهما: المواقع التي يقوم عليها أشخاصٌ لم يُعرَفوا بعلمٍ، أولم يشتغلوا بطلبه أصلاً، أو أنهم اشتغلوا بالطلب؛ لكنهم لم يبلغوا فيه مستوىً يصحُّ لهم فيه الإفتاء.

فهذا النوع الثاني من المواقع الإلكترونية لا حجية للفتاوي الصادرة عنه، لسقوط اعتباره في النظر الفقهي، كما أنه لا يجوز للعامي الأخذ بفتاويها، ولو ظهر له أن فيها بعض الوجاهة[1]، ويتأكَّد ذلك في النوازل الكبرى، والفتن التي تقع عامةً للأمة، أو لبلدٍ من البلدان الإسلامية، فإن النوازل الكبرى لا يقبل أن يستبد بالحكم فيها آحاد المفتين، فضلاً عن مثل هؤلاء الموصوفين آنفاً.

المسألة الخامسة: ضوابط الفتيا على الإنترنت:

مع التسليم بكل ما قدمته الشبكة العالمية من خدمات جليلة لعلوم الشريعة بعامة، والفتيا بخاصة، إلا أنه لا يخفى على متابعٍ لها ما يحصل في فتاويها من اضطراب واختلال، لأسباب متعددة، من أهمها غيابُ المرجعية العلمية والقانونية والفنية فيها، ولهذا فإني أقترح الضوابط الآتية للحدِّ من هذا الاختلال:

(١) المطلوب في الفتيا أن تستوفي شرائط الاجتهاد المعروفة، ولو خالفت الحق في نفس الأمر، إذ الواجب على المفتي امتثال الأمر بالاجتهاد؛ لا الإصابة، ولو قُدِّر وقوعُه في الخطأ، فإثمه موضوعٌ، بل هو مأجور من هذه الحيثية؛ أي: امتثاله الأمرَ، كما أن الواجب على المستفتي أن يسأل أهل الذكر، الذين هم أهله، لا أن يأخذ بفتيا المصيب في نفس الأمر، فهذا كما أنه غير مطلوبٍ، فهو غير مقدورٍ أيضاً.

أ ـ تنهيج الفتيا:

وذلك بأن يُسلك إليها النهج الأصوب، العاصم من التورط في شرَك العجَلة المُزِلَّة، فإن هذه الشبكة قد اصطبغت بالسرعة في تحرير موادها، وفي انتقال النصوص من خلال نوافذِها، فلربما أغرى ذلك بعض السائلين بأن يستعجل في إستصدار الفتيا، أو حمَل بعضَ المفتين على ذلك، ولأجل أن ينضبط مجال الإفتاء لا بد من المصير إلى صياغة منهجٍ دقيق لاستخراج الفتيا، سواءٌ فيما يتعلق بالجانب الفني أو الموضوعي، وبيانه فيما يأتي:

١ ـ التنهيج الفني للفتيا:

والمقصود بالتنهيج الفني للفتيا: سُلوكُ مَنْهَجٍ فَنِّيٍّ واضِحٍ، وهو الطريق التي تسلكها الفتيا فنياً لتكون صالحةً للعرض والنشر، فإن الارتجالَ في الفتيا وإن صلَحَ في الاستفتاءات العارضة، التي ترد على المفتي مباشرةً، سواءٌ في بيتِه أو مسجدِه أو مجلسِه أو عبرَ هاتفِه، فيفتي فيها بما يظهر له؛ عفوَ الخاطر، لا يصلَح لأن يُسلَكَ فيما يُدَوَّنُ ويُنشر عبر الشبكة العالمية، فيطلع عليه ما لا يحصيه إلا الله من البشر، على اختلاف البلدان والظروف والأحوال.

لهذا فإنه لا بد لمن تصدى للفتيا في هذا المجال أن يرسم لنفسه خطةً دقيقة لتدبير الفتيا، ليضمن صدورها وفقاً لشرع الله، بدءاً من توصيف الواقعة، وتحرير حكمها تحريراً أولياً، فهذه مرحلةٌ أولى، ثم الانتقال إلى مرحلة تالية، وهي مرحلة التنقيح والمراجعة للحكم وأدلته، وصولاً إلى المرحلة الثالثة، وهي الصياغة النهائية للفتيا، وضبط نصها شكلاً ومضموناً[(١)]، وبهذا يمكن أن نضمن انتفاء الارتجال والتلقائية عن هذا المجال الخطير، وننأى بالفتيا العامة عن الخضوع للظروف الخاصة.

ولا بد من مراعاة المرحلية في هذا المجال، للصيرورة إلى فتيا صحيحة منضبطة، قابلة للنشر على الكافة، أما ما يحصل ـ أحياناً ـ من التعجل في إصدار الفتاوي على الشبكة، أو التعجيل في استصدارها، فهو مما لا يمتُّ إلى نهج الشريعة بصلة[(٢)].

---

(١) هذا اقتراح تقريبي للخطة المنوه بها، وليست هذه المراحل ضربة لازب، بل يمكن أن تصاغ الخطة بأسلوب آخر، حسَب ما يراه القائمون على الموقع، بشرط أن تراعى فيها المرحلية الضابطة للنسق الإفتائي.

(٢) قد تقدم الكلام في خطأ التعجل في الفتيا، وضرورة التأني فيها، انظر: ص(٦١٢).

٢ ـ التنهيج الموضوعي للفتيا:

ويقصد بالتنهيج الموضوعي هنا: أن يراعي المفتي طرق الاستدلال الشرعية، فلا بد من انضباط الفتيا ـ أي فتيا ـ بأدلة الكتاب والسنة، وبالإجماع الراجع إليهما، وبالقياس الكاشف عن حكمهما، وما يتبعهما من الأدلة الفرعية المعروفة عند أهل الأصول[1]، فهذه أصول الفتيا عند أهل السنة والجماعة، وما سواها ينبغي أن ينظر إليه بمعيارها، ولهذا فإن على مواقع الفتيا أن تستحضر هذه الأصول في جميع فتاويها، وإذا أَسنَدَت الفتيا إلى أحد المختصين في الشريعة، فلا بد أن يكون ممن يلتزم بهذا المنهج، وإلا فإن الله سائلٌ هذا المفتي وصاحبَ الموقع عما خالفوا فيه المنهج الحق من ذلك.

إنه مما يؤخذ على بعض المواقع على الشبكة العالمية، انحرافها عن هذا السبيل اللاحب، وإسناد شأن الفتيا لمن ليس له بأهلٍ، إما لقصورِه عن آلة الفتيا، أو لانحرافه عن جادة أهل السنة والجماعة، وابتغائه سبيلاً غير سبيل المؤمنين، ممن تورط بشيءٍ من هذه الأهواء المضلة، فهذا وإن كان لصاحبه قصدٌ حسنٌ، إلا أن ذلك لا يعفي من تبعة ترئيس الجهال.

ب ـ تخصيص الفتيا:

وهذا ينقسم إلى قسمين: تخصيص شخصي، وتخصيص موضوعي:

التخصيص الموضوعي:

مما يميز الشبكة العالمية أنها تسمح لصاحب الموقع بأن يتصرف في نشاطه العلمي عَبْرَها كيفما شاء، وأن يسن لموقعه من الشروط ما يتناسب مع تخصصه ووقته وقدراته، ولما كان هذا عصر التخصص، فلعل مما يفيد أن تُنشَأ المواقع الإفتائية على قاعدة التخصص، فيكون عندنا موقع للفتيا في المجال الطبي، وآخر في المجال الاقتصادي، وثالث فيما يتعلق بالأسرة، فهذا أدعى إلى إحسان العمل وإتقانه.

التخصيص الشخصي:

وذلك بأن يختصَّ بعض طلبة العلم في فنٍّ معين، يضبطُ أصولَه، ويتتبع فروعَه المختلفة، سواءٌ ما كان منها مما هو مطروقٌ في كتب المتقدمين، أو ما كان من

---

(١) تقدم البحث في هذه الأصول، في الباب الأول من البحث.

مستجدات العصر ونوازله، وذلك كأن يختص بعضهم بمسائل الفلك، وآخرون بفقه الاقتصاد، وفريقٌ ثالثٌ بالفقه الطبي، وهكذا. فهذا أدعى إلى ضبط مسائل ذلك الفنِّ، وأقرب إلى تنجيز الأجوبة عند الحاجة إليها.

ج ـ تحرير الفتيا:

والمقصود أنْ تُحَرَّر الفتيا من المؤثرات السوالب، التي تحرفها ـ أحياناً ـ عن سبيلها الصحيح، مما نشهده في الواقع المعاصر، وذلك أن هذه الشبكة توفر مساحةً لا بأس بها من حرية القول والنشر، مما عساه لا يوجد في أية وسيلةٍ إعلامية أخرى، وإذا كان الفقهاء يشترطون في المفتي خلوه من المؤثرات ـ ترغيباً أو ترهيباً ـ، فإن من الواجب على مفتي الشبكة العالمية أن يحسنوا التعاطي مع هذه الميزة، وأن يأخذوها بقوة، كما شرع الله تعالى، دون اصطناعٍ لفتنة، أو اضطغانٍ بين المسلمين، أو استرضاءٍ لمخلوق.

أمرٌ آخر ينبغي التنبه له فيما يتعلق بتحرير الفتيا، وهو أن هذه الشبكة قد اختزلت المسافات الشاسعة، وقربت بين الأشخاص المتباعدة، فحصل التقارب كتابةً وصوتاً وصورةً، واندمجَ ذلك كله في جهازٍ واحد، هو هذا الحاسوب، فربما أفضى ذلك ببعض الناس إلى توهم فناء المسافات، وتلاشي الفواصل، وهذا ما ظهرت بوادره في هذه الشبكة العجيبة، فرأينا من قد انخدع بهذا السحر التقني، فظن أن لا فرق بين عالمٍ وعامي، ولا بين مختص وغير مختص، ولا بين بلادٍ وبلادٍ، فظهرت أقوال وآراء غريبة، سوَّى أصحابها فيها بين ما لا تصح فيه التسوية.

إنه يجب أن يُعلم أنَّ إقامة اتصالٍ بين بلدين، لا يعني أنهما قد أصبحا بلداً واحداً، كما أنَّ تمكن كل أحدٍ من نشر كلامه في أحكام الشرع وأقضياته، جنباً إلى جنب مع كلام أهل العلم في موقعٍ ما على نسيج هذه الشبكة؛ لا يعني بالضرورة أنه قد توفر على آلة الاجتهاد.

وهذه النقطة تنبع أهميتها من كونها تتعلق بحسن التصور لحقيقة هذه الشبكة، وأثرها على الأشخاص والأمكنة والأزمنة، فهي لا تعدو إذن أن تكون وسيلة اتصال وتواصل، ومن ثم فلا يجوز بحال أن نتجاوز حدود التخصص، أو ضوابط الأخلاق، بل لا ينبغي إغفال محاسن العادات، والفوارق الجغرافية لمن يخاطبون بالفتيا.

د ـ تنقيح الفتيا:

والمقصود بهذا الضابط أن يُنتقى من فتاوي كل فقيه أصلحها للنشر، ويُستبعد ما لا يصلح، ذلك أن الإفتاء بحرٌ لا ساحلَ له[١]؛ لأن أسئلة المكلفين لا حدَّ لها، ويحصلُ أنه يكاد يصدر في كل يوم من الفتاوي ما لا ينحصر، وليس كل ما أفتى به عالمٌ أو فقيهٌ يحسن نشره، فلْيكن النشر لما يصلح للبثِّ على العموم، مما يهم عامة الناس، ويكون محرراً تحريراً بالغاً، يفيد مطالعه أياً كان.

هـ ـ تنجيز الفتيا:

اشتكى كثيرٌ من زوار هذه المواقع من بطء الجواب[٢]، فالسؤال الذي يبعثه الزائر يظل مدةً طويلة ـ نسبياً ـ حتى يأتيه الرد، وربما زالت المشكلة من أساسها، قبل أن يعرف الحكم، خصوصاً أن الوقت له اعتباره عند الناس اليوم، خصوصاً في هذه الشبكة الإلكترونية، التي جرت فيها العادة على الإنجاز السريع للأعمال.

وما تزال بعض هذه المواقع تتعامل بالطرق اليدوية في نقل السؤال، وتحرير الجواب، ومراجعته، ومن ثم نسخه على الشبكة، بينما لو استفيد من الشبكة نفسها في استقبال السؤال مباشرةً من قبل المفتي ـ كما في بعض المواقع ـ، وهكذا إلى أن تنتهي مراحل التحرير والمراجعة والنسخ؛ لكان أدنى إلى حفظ الوقت والجهد، وتوفير الورقيات، وسرعة الإنجاز.



---

(١) مما يناسب هنا أن أنقل ما قاله صاحب المثل السائر (١/٢٨)، في كلامه حول كتَبَة الدول: «وأما المكاتبات؛ فإنها بحرٌ لا ساحل له؛ لأن المعاني تتجدد فيها بتجدد حوادث الأيام، وهي متجددةٌ على عدد الأنفاس، ألا ترى أنه إذا خطب الكاتب المفلق عن دولة من الدول الواسعة، التي يكون لسلطانها سيفٌ مشهورٌ، وسعيٌ مذكورٌ، ومكث على ذلك برهةً يسيرةً لا تبلغ عشر سنين، فإنه يدون عنه من المكاتبات ما يزيد على عشرة أجزاء، كل جزء منها أكبر من مقامات الحريري حجماً؛ لأنه إذا كتب في كل يوم كتاباً واحداً، اجتمع من كتبه أكثر من هذه العدة المشار إليها، وإذا نُخِلَت وغُربِلَت، واختير الأجود منها، إذ تكون كلها جيدة، فيخلص منها النصف وهو خمسة أجزاء».اهـ.

(٢) صحيفة الجزيرة، العدد (١٠٢٧٢)، في (١٦ شعبان ١٤٢١هـ).



المبحث الثاني

صياغة الفتيا عبر وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة وتوثيقها وترجمتها

المطلب الأول
طرائق المفتين في صياغة الفتيا عبر وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

تمهيد: في المقصود بالصياغة

يُقصد بصياغة الفتيا[١] هنا: التعبير عن حكم النازلة بالألفاظ المعتبرة، والأساليب الواضحة، فكأنَّ المفتي حين يعبِّر عن الحكم بالصياغة المناسبة؛ يَسبِك من مفردات اللغة ما يُفهِم السائلَ مقصودَ فتياه، فكانت مفردات اللغة بالنسبة إلى المفتي؛ كالذهب بالنسبة إلى الصائغ[٢].

ويندرج تحت مفهوم «صياغة الفتيا» ما يتعلق بالجانب اللفظي في نص الفتيا، سواءٌ ما يتصل بالمفردات اللغوية[٣]؛ كالألفاظ والمصطلحات، أو الأسلوب اللغوي المعبَّر به عن الحكم، عامياً كان أو فصيحاً.

---

(١) مأخوذةٌ من صاغَ الشيءَ، يصوغُه صَوغاً وصِيَاغةً؛ أي: سَبَكَه، ومنه سمِّي من يَسبِكُ الذهبَ: صَائِغاً، [لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (صوغ) (٨/ ٤٤٣)]، والأصلُ في استعماله ـ كما يظهر ـ أن يكون في الحسيات، وربما استعملوه في المعاني، ومنه قولهم: فلانٌ يصوغُ الكذبَ، إذا اختلَقَه، قال ابن منظور: «وهو استعارة». اهـ، المرجع السابق، ومن ذلك قول الشاعر إبراهيم بن هرمة (٨٠ ـ ١٧٦هـ):

إني امرؤٌ لا أصوغُ الحَلْيَ تعمَلُه كَفَّايَ لكن لِساني صائغُ الكلِمِ

الأغاني؛ للأصفهاني (٤/ ٣٧٣)، البيان والتبين؛ للجاحظ (٩٨).

(٢) هذا؛ وقد كثُر في استعمال اللغويين والأدباء والبلغاء مصطلح «الصياغة» في التعبير عن النص الشعري والنثري، حتى نقل عبد القاهر الجرجاني قولهم: «إنما الشعرُ صياغةٌ». اهـ [دلائل الإعجاز؛ للجرجاني (١٩٨)].

(٣) ذكر الراغب الإصفهاني أن «أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن: العلوم اللفظية، =

ولا ريبَ أن الأصل فيمن يتصدى لإفتاء الناس؛ أن يكون أهلاً لفهم اللغة، عارفاً بحقائق ألفاظها، متثقفاً بمعانيها ودلالاتها، مقتدراً على صياغة الفتيا على جهة الصحة، وإخراج المعاني الشرعية بأقرب الألفاظ، وأفصح الأساليب.

هذا هو الأصل، لكنْ مع ذلك فقد يعرِض للعالِم من عوارض السهو والغفلة ما يحجزه عن مقام البيان التام، فيقع المستفتي والمستمع في الحيرة والتردد، أو الخطأ والغلط، ولو أردتُ تتبع طرائق المفتين في صياغة الفتاوي لطال المقام، لما هو معلومٌ من تنوع الناس في أساليبهم وتعبيراتهم، واختلافهم في ذلك أظهر من أن يُستدل عليه، ولكن حسبي أن أورد بعض المآخذ «الصِّيَاغيَّة» التي وقفتُ عليها من خلال التتبع لبرامج الفتيا عبر وسائل الإعلام، التي تقدم من أكثر من بلدٍ عربي، ثم أُتبع ذلك باقتراح المعالم المهمة لهذا المقصد الجليل، أعني مقصد صياغة الفتيا المعاصرة.

الفرع الأول: المآخذ اللفظية على صياغة الفتيا في وسائل الإعلام

فيما يأتي أورد بعض الأمثلة لما يؤخذ على الفتاوي المبثوثة عبر وسائل الإعلام:

أ ـ التعبير بالألفاظ الموهِمة:

وهذا الإيهام إنما يعرِض في كلام بعض المفتين عندما يستعملون ألفاظاً موهمةً، ولذلك صور، أذكر منها نوعين:

النوع الأول: المشترك اللفظي:

والمشترك اللفظي: هو اللفظ الواحد، الدالُّ على معنيين مختلفين أو أكثر، دلالةً على السواء(١)، وقد مثَّل له الأصوليون بكلمة «العَيْن»، فإنها في أصل الوضع اللغوي تطلق على العين الباصرة، والميزان، والموضع الذي يتفجر منه الماء، والذهب، والشمس(٢)، ومثله أيضاً لفظُ «القُرْء»، فهو يطلق على الطهر والحيض معاً(٣)، والجارية للسفينة والأَمَة، والمشتري للكوكب وقابل البيع(٤).

= ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة. . .»، إلى أن قال: «وليس ذلك نافعاً في علم القرآن فقط، بل هو نافعٌ في كل علم من علوم الشرع». اهـ [المفردات (٥٤)].

(١) الإبهاج؛ للسبكي (١/ ٢٤٨). (٢) البرهان؛ للجويني (١/ ٢٣٥).

(٣) البرهان؛ للجويني (١/ ٢٣٥)، المحصول؛ للرازي (١/ ٣٦٧).

(٤) المستصفى؛ للغزالي (٢/ ١٤١).

وعلى ذلك فلو أورد المفتي أحد هذه الألفاظ في فتياه، فلا بد أن يعين مقصوده منه بقرينةٍ لفظية، لئلا يلتبس على السامعين، فلو سئل عن عدة المطلقة فقال: «عدتها ثلاثة قروء»، كان ذلك مشكلاً على كثيرٍ من الناس، خاصتِهم، فضلاً عن عامتهم، إذ لم يحدد مقصوده بالقرء، فالأولى أن يقول: ثلاثة أطهار، أو ثلاث حيضات.

وكذا إذا قال: «تجب الزكاة في العين»، ولم يحدد مقصوده بالعين؛ كان ذلك ملبساً على المستمع، فالأولى أن يقول مثلاً: «تجب الزكاة في الذهب».

النوع الثاني: المصطلحات غير المنضبطة:

ويقصد بها: تلك الألفاظ التي يتداولها الناس، وليس لها معنىً محدد، لا في اللغة ولا في العرف، بل يختلفون في تفسيرها اختلافاً كثيراً، ولله كم من الشطط والغلط وقع جراء استعمال هذه الألفاظ المجملة.

قال النووي في المجموع، فيما يتعلق بآداب خطبة الجمعة: «يستحب كون الخطبة فصيحةً بليغةً مرتبةً مبينةً، من غير تمطيطٍ ولا تقعير، ولا تكون ألفاظاً مبتذلةً ملفقة، فإنها لا تقع في النفوس موقعاً كاملاً، ولا تكون وحشيةً؛ لأنه لا يحصل مقصودها، بل يختار ألفاظاً جزلةً مفهِمةً، قال المتولي: ويكره الكلمات المشتركة، والبعيدة عن الأفهام، وما يُكره عقول الحاضرين»[(١)] .اهـ.

ومثال ذلك: لفظة «الآخَر»[(٢)]، وهي من المصطلحات التي تداولها المثقفون والإعلاميون كثيراً، واختلفت تفسيراتهم لها، فتارةً تطلق على المخالف في أصل الدين؛ كالكافر، وتارةً على المخالف لا في أصل الدين، بل في بعض أصوله الكلية؛ كالمبتدع، وتارةً تطلق على المخالف في الجنس والقومية، وتارةً تطلق على كلِّ ذلك، وبالجملة فهو مصطلح حادثٌ، يترتب على إطلاقه في مجال الشرعيات ـ كالفتيا مثلاً ـ، ونَوطِ الأحكام الفقهية به مفاسدُ لا تخفى. وقل مثل ذلك في مصطلحات «الإرهاب»، و«الأصولية»، «الفن»[(٣)] إلخ. قال أبو العباس ابن تيمية: «الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة، لما فيها

---

(١) المجموع (٤/٤٤٨).

(٢) انظر في تفسير هذا المصطلح: الحوار بين الذات والآخر؛ د. عثمان بن صالح العامر (١/ ٤٢ ـ ٧١)، ضمن أبحاث ندوة نحو فقه سديد.

(٣) فإطلاق هذه العبارات: «الإرهاب ليس من الإسلام في شيء»، أو «الإسلام يشجع الفنون الجميلة»، مما لا يسوغ من فقيهٍ يعلم دلالات الألفاظ.

من لبس الحق بالباطل، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة، والألفاظ التي بينت معانيها، فإن ما كان مأثوراً حصلت به الألفة، وما كان معروفاً حصلت به المعرفة، كما يروى عن مالك رحمه الله أنه قال: «إذا قلَّ العلمُ ظهر الجفاء، وإذا قلَّت الآثار كثرت الأهواء»، فإذا لم يكن اللفظ منقولاً، ولا معناه معقولاً، ظهر الجفاء والأهواء»[1]. اهـ.

وعليه فالأصلُ في المفتي أن يتعاطى الألفاظ الدقيقة، والمصطلحات النيِّرة الواضحة، التي إذا نيطت بها الأحكام انضبطت واستقرت، هذا من حيث الابتداء، لكن لو فرضنا أنه سئل عن لفظٍ من هذه الألفاظ، فإن الواجب عليه حينئذٍ أن يسلك مسلك التبيين والتفصيل، فيستفسر عن مقصود السائل بذلك اللفظ، فيصحح ما وافق الشرع، ويزيِّف ما خالفه. قال ابن تيمية ـ أيضاً ـ: «وإذا وقع الاستفسار والتفصيل تبين الحق من الباطل»[2]. اهـ.

الفرع الثاني: المآخذ الأسلوبية على صياغة الفتيا في وسائل الإعلام

لا شك أن العنصر الأهم من عناصر الفتيا هو المضمون، ثم يليه الأسلوب والشكل والقالب، لكن هذا التسلسل في الأهمية لا يعني إهمال الأسلوب والقالب الذي تُقدَّم به الفتاوي، فكثيراً ما يقبل الناس فكرةً خاطئة لحسن عرضها، «وكم من سلعةٍ نفيسة أعرض عنها الناس لسوء عرضها، وكم من عالِمٍ متبحِّرٍ لا يلفت الأنظار إليه؛ لأنه لا يحسن شيئاً من فنِّ الخطاب المؤثِّر»[3].

وبخصوص الفتيا في وسائل الإعلام، فإن الملاحظ على أسلوب بعض المفتين في عرض فتاويهم عدم التنبه إلى العوامل المؤثِّرة على فهم المتلقين، ومن المآخذ في هذا الصدد مأخذان:

أولهما: التسامح[4] في اللغة العربية الفصيحة:

من المعلوم أن للإعلام المعاصر لغته الخاصة به، التي هي وسطٌ بين اللغة العلمية الجادة، وبين لغة الحديث اليومي[5]، هذه الوسطية التي تمنحها قوةً في الجذب، وسعةً في الانتشار، وسهولة في الاستعمال.

---

(١) مجموع الفتاوى (١/ ٢٧١). (٢) نفسه (١٣/ ١٤٦).

(٣) عصرنا والعيش في زمانه الصعب؛ د. عبد الكريم بكار (٢٩٧).

(٤) التسامُح: معناه التساهل، كما في مختار الصحاح؛ للرازي، مادة (سمح) (١٣١).

(٥) الارتقاء بالعربية في وسائل الإعلام؛ لنور الدين بليبل (٤٤)، سلسلة كتاب الأمة، قطر، ١٤٢٢هـ.

والمأخذ هنا أن بعض المتصدين للفتيا في وسائل الإعلام ربما تسامَحَ في الأسلوب، فراحَ يعبِّر باللغة العامية الدارجة في بلدِه أو إقليمه، إما لرغبته في تقريب الكلام للمستمع، أو لاعتياده على ذلك في حياته الخاصة.

وربما كان ذلك مناسباً في عقودٍ خلَت، حين كانت وسائل الإعلام محدودة، فكان كلُّ عالِم يخاطب أهل بلدِه خاصة، أمَا وقد تطورت وسائل الإعلام والاتصال، وأصبح مَن بالمشرق يخاطب من بأقصى المغرب، وبالعكس أيضاً، فإن هذه الطريقة في مخاطبة المستمعين لم تعد صالحةً، وصار لزاماً على من ارتقى هذه المنابر الإعلامية أن يلزم جادة اللغة العربية الفصحى، ولا يعني هذا أن يتجشم المفتي الأساليب البلاغية العالية، أو أن يتحرى وحشي الألفاظ ووعرها، كلا، بل المقصود أن تكون لغته جامعةً بين الفصاحة والسهولة، وهي اللغة الدارجة في كثيرٍ من وسائل الإعلام اليوم، مع التزام الدقة في الألفاظ، واجتناب اللحن قدر المستطاع، فإن ذلك يورث كلامَه هيبةً وتأثيراً في النفوس.

ومما يؤكد أهمية التزام المفتي جادةَ اللغة الفصيحة السهلة ما يأتي:

أ ـ أنه الطريق الوحيد لإفهام عامة المستمعين والمشاهدين لهذه البرامج.

ب ـ أنه ترسيخٌ للغة القرآن العزيز في نفوس أهل الإسلام، وتربيةٌ لهم عليها، لتخِفَّ على ألسنتهم ويعتادونها.

ج ـ أن اللغة ـ كما يقرر علماؤها ـ أسلوبٌ للتفكير[1]، وأداةٌ من أدواته، واستعمال اللغة العامية يُشعِر أحياناً بأن المتحدث ضعيف الفكر، كليل الذهن.

د ـ أنه قد كثُر في الفضائيات العربية استعمال العامية، مما أصبح يهدد المكانة الراسخة التي تبوأتها لغة القرآن الكريم[2]، فكان على أهل العلم مجاهدة هذه الظاهرة بالاعتياد على الخطاب العربي الفصيح.

ومما يندرج تحت هذه التوصية أن يأخذ المفتي حِذره من عثرات اللسان اللغوية، وهي ما يجري في اللغة أو الإعراب، أو تركيب الجمل بطريقة خاطئة، وهو ما

---

(١) الارتقاء بالعربية في وسائل الإعلام؛ لنور الدين بليبل (٤٧)، وينقل زيدان عبد الباقي في كتابه وسائل وأساليب الاتصال (٤٩)، عن «جيفوتز» أن للغة ثلاث وظائف: أنها وسيلة للتواصل، وعون آلي للتفكير، ووسيلة للتسجيل وللرجوع إلى ما سجل، نقلاً عن الارتقاء بالعربية في وسائل الإعلام؛ لنور الدين بليبل (٤٧).

(٢) انظر: فن الكتابة والقول؛ د. محمد التونجي (٦)، دار المعرفة، بيروت، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

يُدعى باللحن[١].

ثانياً: عدم مراعاة طبقات المستمعين:

لا يخفى أن المفتي في وسائل الإعلام يخاطب طبقاتٍ شتى من البشر، منهم العربي والأعجمي، والمتعلم والأمي، والحضري والبدوي، ومن المآخذ على بعض المفتين أنه يستعمل في خطابه الإفتائي أسلوباً لا يناسب هذه الطبقات جميعاً، كأن يتحدث بأسلوبٍ علميٍّ عالٍ، حتى لا يكاد يعقله إلا العالمون، والأصل أن يراعي المتكلم في أسلوبه جميع المخاطبين، مع المحافظة على قدرٍ من الجزالة المناسبة لمقام الفتيا، فلا يعلو علواً يقصر دونه المتوسطون، ولا ينزل نزولاً فيبتذل في ألفاظه ابتذالاً، وإنما تكون مفرداتُ خطابه قصداً قصداً، وفي حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: **«أَنزِلُوا الناسَ منازلَهم»**[٢]، وقال الإمام البخاري في صحيحه: «بابٌ مَن خَصَّ بالعلمِ قوماً دون قومٍ كراهيةَ أن لا يفهموا»، ثم أورد قول علي رضي الله عنه معلَّقاً مجزوماً به: **«حدِّثوا الناسَ بما يعرفون، أتحبون أن يُكذَّب اللهُ ورسولُه»**[٣].

وقد قال بعض الأدباء «ينبغي للمتكلِّم أن يعرفَ أقدارَ المعاني، ويوازن بينها وبين أقدارِ المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقةٍ من ذلك كلاماً، ولكل حالةٍ من ذلك مقاماً، حتى يقسِم أقدارَ الكلام على أقدار المعاني، ويقسِم أقدارَ المعاني على أقدارِ المقامات، وأقدارَ المستمعين على أقدارِ تلك الحالات»[٤].

ثالثاً: الغفلة عن التعبيرات الجسدية:

ينضاف إلى ما تقدم مستوىً آخر من مستويات التعبير اللغوي، ألا وهو مراعاة نبرة الصوت، وتعبيرات الجسم، وحركة العينين والشفاه، وهي ما يعبر عنه بلغة الجسد، فإن لهذه الأدوات الحسية من التأثير ما لا يعلمه الكثيرون[٥]، وهذا بالطبع

---

(١) المرجع السابق (١٠٣).

(٢) أخرجه أبو داود برقم (٤٨٤٢) (٤/ ٢٦١)، وقال: «ميمون لم يدرك عائشة»، وذكره مسلم في مقدمة الصحيح (١/ ٦) بصيغة التمريض «ذُكِرَ»، وضعفه أبو حاتم الرازي بالانقطاع، كما في عون المعبود؛ للعظيم آبادي (١٣/ ١٣١).

(٣) (١/ ٥٩).

(٤) البيان والتبين؛ للجاحظ (١/ ٨٦، ٨٧).

(٥) دلَّت دراسة قام بها فريقٌ من الباحثين البريطانيين أننا حين نتحدث مع شخصٍ، وجهاً لوجه، فإن الكلمات هي العنصر الأضعف في إيصال المعلومات إليه، إذ لا تحمل سوى (٧٪)، على حين أن النبرة الصوتية تحمل (٣٨٪)، وتحمل تعبيرات الجسم (٥٥٪)، أورد هذه النتيجة الدكتور عبد الكريم بكار في كتابه «عصرنا والعيش في زمانه الصعب»، ص(٢٩٣)، =

في الفتاوي المتلفزة دون المذاعة عبر الأثير، فإن كثيراً من المتحدثين عبر التلفاز يغفلون عن أن حركةً يسيرةً ـ كالتبسُّم مثلاً ـ لها أثرها الكبير في إظهار ما يُكنُّه أولئك الأشخاص من مواقف سلبية أو إيجابية تُجاه ما يُسألون عنه، ولو لم يُفصِحوا عنها بألسنتهم، ذلك أن الحديث المتلفز تكون الصورة فيه عنصراً حاسماً في إبلاغ الرسالة التي يحملها الشخص المتحدث، ويرى بعض المختصين في الإعلام أن «شِدَّةَ سكون العين، وارتباطها بالصورة التلفزيونية، يضعف عملية التفكير، ويصبح المشاهد كائناً ساكناً، في أدنى مستويات نشاطه الذهني»[(١)]، ولعل ذلك من أسباب تقديم السمع على البصر في كثيرٍ من الآيات القرآنية الكريمة[(٢)]، والمقصود التنبيه إلى أهمية الإشارات والتعبيرات الجسدية في تبليغ المعنى الذي يبتغي المفتي إيصاله إلى المشاهدين، بحيث يقع الانسجام بين ما يُفصِح عنه بلسانه، وما يُظهِرُه من تعبيراته الجسدية، فيجتمع له البيان بالدلالة القَالِيَّة، والدلالة الحالِيَّة[(٣)].

المطلب الثاني

الصياغة المقترحة للفتيا
في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

الفرع الأول: صياغة الفتيا من حيث الإيجاز والإطناب

يتفاوت المفتون المعاصرون في طرائق الإفتاء، من حيث الإيجاز واختصار

= ثم قال: «وفي كثيرٍ من الأحيان نُلغي وظيفة الكلمات في الدلالة؛ حين تتعارض مع تعبيرات الجسم، فقد يخبرنا صديقٌ بخبر ما فلا نصدقه، ونقول: عيناك تقول غير ذلك، وإذا رأينا شخصاً ممتقع اللون، فإننا لن نصدق كل عبارات الطمأنة التي نسمعها منه، ونصرُّ على أن مكروهاً وقع، وهكذا...».اهـ، ومع التحفظ على نتيجة هذه الدراسة، ومدى صحة الأرقام المذكورة، فإنه مما لا شك فيه أن لتعبيرات الجسم أثرها البالغ في إيصال فكرةٍ ما، وقد نُقل عن العرب الكثير من الشواهد الدالة على ذلك شعراً ونثراً، مما لو جُمع لملأ سِفْراً كبيراً.

(١) دراسات في نظرية الاتصال؛ د. عبد الرحمٰن عزي (١٢١، ١٢٢).

(٢) ذهب بعض العلماء إلى تقديم السمع على البصر؛ لأن السمع أكمل في نظرهم، ولأنه قُدِّم عليه في آيات كثيرة، وبهذا قال ابن قتيبة وغيره، [انظر: التفسير الكبير؛ للرازي (٢/ ٤٩)، والمحرر الوجيز؛ لابن عطية (٢/ ٢٩٣)]، وقال ابن تيمية: «والتحقيق: أن السمع أوسع، والبصر أخصُّ وأرفع، وإن كان إدراك السمع أكثر، فإدراك البصر أكمل».اهـ [مجموع الفتاوى (١٦/ ٦٩)].

(٣) التعبير بـ«الدلالة القالية»، و«الدلالة الحالية» جاء في كلام أبي العباس ابن تيمية، انظر: مجموع الفتاوى (١٦/ ٦٨).

الجواب، أو البسط فيه والإطناب، فمنهم من يختصر الجواب اختصاراً، مكتفياً بذكر الحكم المسؤول عنه بعبارةٍ جامعة، وربما أضاف بعض التفصيل عند اقتضاء المقام، ولم يزد على القدر الضروري، ومنهم من يستطرد بذكر الدليل من كتابٍ وسنة، ومنهم من يضيف إلى ذلك تعليلاً وتنظيراً، وشيئاً من حِكَم الشريعة ومقاصدها في النازلة المسؤول عنها.

وإذا نظرنا في هذين المذهبين ألفَيْنا لكلٍّ وجهةً هو مولِّيها، فالإيجاز هو الأصل، من جهة كون الفتيا بياناً لحكم النازلة، فيَذهب هؤلاء إلى الاقتصار على القدر المبين لذلك الحكم، قال ابن الصلاح: «بلغنا عن القاضي أبي الحسن الماوردي ـ صاحب كتاب الحاوي ـ قال: إن المفتي عليه أن يختصر جوابه، فيكتفي فيه بأنه يجوز، أو لا يجوز، أو حقٌّ، أو باطلٌ، ولا يعدل إلى الإطالة والاحتجاج، ليفرق بين الفتوى والتصنيف، قال: ولو ساغَ التجاوز إلى قليلٍ؛ لساغ إلى كثير، ولصار المفتي مدرساً، ولكل مقامٍ مقالٌ».اهـ، ويوافقه على ذلك النووي، حيث يقول: «ينبغي أن يختصر ـ أي: المفتي ـ جوابَه، ويكون بحيث يُفهَم للعامة فهماً جلياً»[1].اهـ.

وأما الذاهبون مذهبَ الإطناب، والتوسُّع في الجواب عما يُسألون عنه؛ بذكر جواب السؤال وما يناسبه من أحكام يحتاجها السائل، فأما الاستطراد فيما لم يُسأل عنه، ولا مناسبة له، ولا حاجةَ تمسُّ إليه؛ فلعله من التكلف، وقد نهينا عنه.

هذا وقد صرَّح غير واحدٍ من أهل العلم بمشروعية إجابة السائل بأكثر مما سأل عنه، مما يحتاج إليه، وقد بوب عليه البخاري في صحيحه، فقال: «بابٌ من أجابَ السائل بأكثرَ مما سألَ عنه»، ثم أورد حديث ابن عمر ﷺ: ما يلبس المحرم، فقال رسول الله ﷺ: **«لا يلبس القميصَ، ولا العمامةَ، ولا السراويلَ، ولا البرنسَ، ولا ثوباً مسَّه الوَرْسُ أو الزعفران، فإن لم يجد النعلين؛ فليلبس الخفين، وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين»**[2]، وعلَّق ابن القيم مبيناً وجه الاستدلال بالحديث فقال: «فسئل رسول الله ﷺ عما يلبس المحرم، فأجاب عما لا يلبس، وتضمن ذلك الجواب عما يلبس، فإن ما لا يُلبس محصور، وما يلبسه غير محصور، فذكر لهم النوعين، وبيّن لهم حكم لبس الخف عند عدم النعل»[3].اهـ.

وقال ابن حجر في شرحِه الحديث نفسِه: «ويؤخذ منه ـ أيضاً ـ أن المفتي إذا

(١) روضة الطالبين (١١/ ١١٤)، وقارن بكشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ٣٠٣).

(٢) صحيح البخاري برقم (١٣٤) (١/ ٦٢). (٣) إعلام الموقعين (٤/ ١٥٩).

سئل عن واقعةٍ، واحتمل عنده أن يكون السائل يتذرع بجوابه إلى أن يعديه إلى غير محل السؤال، تعين عليه أن يفصل الجواب، ولهذا قال: «فإن لم يجد نعلين»(١)، فكأنه سأل عن حالة الاختيار، فأجابه عنها، وزاده حالة الاضطرار، وليست أجنبية عن السؤال؛ لأن حالة السفر تقتضي ذلك»، ثم قال: «وأما ما وقع في كلام كثيرٍ من الاصوليين: أن الجواب يجب أن يكون مطابقاً للسؤال، فليس المراد بالمطابقه عدم الزيادة، بل المراد أن الجواب يكون مفيداً للحكم المسئول عنه»(٢).اهـ.

وقد احتج ابن العربي على ذلك بجواب موسى عليه السلام الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ۝١٧ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا۟ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ ۝١٨﴾ [طه: ١٧ ـ ١٨]، فقال: «أجابَ موسى بأكثرَ من المعنى الذي وقع السؤالُ عنه، فإنه ذكر في الجواب أربعةَ معانٍ، وكان يكفي واحدٌ، قال: الإضافةُ، والتوكُّؤ، والهشُّ، والمآربُ المطلقة، وكان ذلك دليلاً على جواب السؤال بأكثر من مقتضى ظاهره»(٣).اهـ، ثم أشار ابن العربي إلى الحديث الآتي.

ومما احتجوا به على إجابة السائل بأكثر مما سأل عنه حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر، ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ به؟، فقال رسول الله: **«هو الطهور ماؤه، الحل ميتته»**(٤).

قال النووي: «فيه أنه يستحب للعالم والمفتي؛ إذا سئل عن شيءٍ، وعلم أن بالسائل حاجة إلى أمر آخر متعلق بالمسؤول عنه، لم يذكره السائل، أن يذكره له، ويعلمه إياه؛ لأنه سأل عن ماء البحر، فأجيب بمائه، وحكم ميتته؛ لأنهم يحتاجون

(١) سبق تخريجه أعلاه.

(٢) فتح الباري (١/ ٢٣١)، وعزى هذا الجواب الأخير لابن دقيق العيد.

(٣) أحكام القرآن (٣/ ٢٥٧)، وقارن بتفسير القرطبي (١١/ ١٨٦)، فقد ذكر كلام ابن العربي، ثم قال: «ومثلُه في الحديث كثيرٌ».اهـ.

(٤) أخرجه مالك في الموطأ برقم (٤١)، (١/ ٢٢)، وأبو داود برقم (٨٣) (١/ ٢١)، والترمذي برقم (٦٩) (١/ ١٠٠)، وقال: «حسنٌ صحيحٌ».اهـ، والنسائي برقم (٥٩) (١/ ٥٠)، وصححه ابن خزيمة برقم (١١١) (١/ ٥٩)، وابن حبان برقم (١٢٤٣) (٤/ ٤٩)، والحاكم برقم (٤٩١) (١/ ٢٣٧)، والحديث قد اختلفوا في تصحيحه، فقد صححه جمعٌ منهم بالإضافة إلى من تقدَّم البخاريُّ، وابن منده، وابن المنذر، والبغوي، كذا في التلخيص؛ لابن حجر (١/ ٩)، وصححه النووي أيضاً في شرح مسلم (١٣/ ٨٦)، وضعفه ابن حزم في المحلى (١/ ٢٢١)، وابن عبد البر، انظر اعتراضه على البخاري في التمهيد (١٦/ ٢١٨).

إلى الطعام كالماء، قال الخطابي: وسبب هذا أن علم طهارة الماء مستفيضٌ عند الخاصة والعامة، وعلم حل ميتة البحر تخفى، فلما رآهم جهلوا أظهر الأمرين، كان أخفاهما أولى»[١]. اهـ.

ولهذا قال ابن القيم: «يجوز للمفتى أن يجيب السائل بأكثر مما سأله عنه، وهو من كمال نصحه وعلمه وإرشاده، ومن عاب ذلك فلقلة علمه، وضيق عطنه، وضعف نصحه»[٢]. اهـ.

والذي يظهر لي أن الفتيا في وسائل الإعلام ينبغي أن يراعى فيها وقتُ البرنامج، وكثرة السائلين، فلتكن على سبيل التوسط والاعتدال[٣]، فلا تورَد مُبْتَسَرَةً بتراءَ، لا يتم بها المقصود ولا يحصُل بها البيان؛ كمن يجيب بقوله: يجوز، أو لا يجوز، ولا يبسُطها كلَّ البسط، فيطيل بغيرِ طائل، بل يسلك بين ذلك قواماً، على جادةٍ من القصدِ والنظام والإحكام، ففي ذلك محافظةٌ على الوقت، وإعطاءُ الفرصة لأكثر عددٍ من السائلين، وإفادة لجمهور المستمعين، مع عدم الإجحاف بالاختصار المخلِّ، فها هنا ثلاثُ مراتب: تقصيرٌ مخلٌّ، وإسرافٌ مُمِلٌّ، وقصدٌ معتدل[٤]، والثالث هو المطلوب، والأمرُ كما قال أبو تمَّام في مبتغي البلاغة: «كُن كأنَّكَ خياطٌ تُقَطِّعُ الثيابَ على مقاديرِ الأجسام»[٥]، بل كما قال أبو عبد الله ابن قتيبة في أنَّ من شأن الخطيب عند العرب أن «يختصر تارةً إرادةَ التخفيف، ويطيل تارةً إرادةَ الإفهام، ويكرر تارةً إرادةَ التوكيد . . .»، قال: «وتكونُ عنايتُه بالكلامِ على حسَبِ الحالِ، وقدْرِ الحفْلِ، وكثْرَةِ الحشْدِ، وجلالةِ المَقام»[٦]. اهـ.

ثم إنَّه ربما اقتضى المقام الاستطراد بذكر الأدلة، وبيان المعاني والمقاصد المتوخاة من شرع هذا الحُكم، **وذلك كما في النوازل العامة والفتن**، التي يقع فيها الخوض بالباطل، فيحتاج الناس فيها إلى تجلية الحق بدليله وتعليله، لتطمئن

(١) المجموع (١/ ١٢٦). (٢) إعلام الموقعين (٤/ ١٥٨).

(٣) كانت العرب تمدح المتكلم الذي يساوي بين ألفاظه ومعانيه، فلا يوجز فيُخِل، ولا يطيل فيُمِل، وهو ما يسمى عند الأدباء بالمساواة، [انظر: الصناعتين؛ للعسكري (١٧٩)، سر الفصاحة؛ للخفاجي (٢١٧)].

(٤) انظر: قواعد الأحكام؛ لابن عبد السلام (٢/ ١٧٤).

(٥) قاله أبو تمام للبحتري، في وصيةٍ له طويلة، ذكرها أبو العباس الشريشي في شرحه مقامات الحريري (١/ ٩٧)، وفي آخرها قال البحتري: «فأعملتُ نفسي فيما قال؛ فوقفتُ على السياسة». اهـ.

(٦) تأويل مشكل القرآن (١٣).

النفوس، وتسكن نائرة[١] النزاع، فيُشرع حينئذٍ الاستطراد وبسطُ القول في الجواب، **ومثل ذلك المسائل التي تعم بها البلوى**، ويكثر السؤال عنها، فهذه أيضاً يحتاج الناس فيها إلى الاتساع في القول، وسَوق الأدلة، وبيان مستندات الفتيا، تدليلاً وتعليلاً، ليطمئنوا إلى أن هذا القول له مستندٌ قوي من الشرع والنظر الصحيح، وحينئذٍ لا يُذم الاستطراد بل يمدح؛ لأن فيه خيراً وفائدةً لا يحسن السكوت عنهما، وفي مثل ذلك قال الزمخشري: «سمع رجلٌ رجلاً يقول: لا خيرَ في الإسراف، فقال: لا إسرافَ في الخير»[٢].اهـ.

ولهذا لما ذكر ابن الصلاح عن القاضي أبي حامد المروروذي، أنه «كان يختصر في فتواه غايةَ ما يمكنه، واستُفتيَ في مسألةٍ، قيل في آخرها: أيجوز ذلك، أم لا؟ فكانت فتواه: لا، وبالله التوفيق»، علّق ابن الصلاح قائلاً: «قلتُ: الاقتصار على: لا، أو نعم، لا يليق بغير العامة، وإنما يحسن بالمفتي الاختصار الذي لا يخل بالبيان المشترط عليه، دون ما يخل به، فلا يدع إطالةً لا يحصل البيان بدونها، فإذا كانت فتياه فيما يوجب القوَدَ أو الرجم مثلاً؛ فليذكر الشروط التي يتوقف عليها القوَدُ والرجم، وإذا استفتي فيمن قال قولاً يكفر به، بأن قال: الصلاةُ لعبٌ، أو الحجُّ عبثٌ، أو نحو ذلك، فلا يبادر بأن يقول: هذا حلالُ الدم، ويقتل، بل يقول: إذا ثبت عليه ذلك بالبينة، أو بالإقرار، استتابه السلطان، فإن تاب قبلت توبته، وإن أصرَّ ولم يتب قُتل، وفُعل به كذا وكذا، وبالغ في تغليظ أمره، وإن كان الكلام الذي قاله يحتمل أموراً لا يكفر ببعضها، فلا يطلق جوابه، وله أن يقول: ليسأل عما أراد بقوله، فإن أراد كذا؛ فالجواب كذا، وإن أراد كذا؛ فالحكم فيه كذا، وقد سبق الكلام فيما شأنه التفصيل، وإذا استفتي عما يوجب التعزير؛ فليذكر قدر ما يعزره به السلطان، فيقول يضرب ما بين كذا إلى كذا، ولا يزاد على كذا، خوفاً من أن يضرب بفتواه إذا أطلق القول ما لا يجوز ضربه، ذكره الصيمري»[٣].اهـ.

ومن الصور التي يحسن فيها الاستطراد أن يكون السؤال عن مسألةٍ فيها بعض الغموض، بحيث لو اقتصر المفتي على الجواب المختصر لم يفهم عنه عامة الناس، فيحتاج إذَن إلى استعمال المترادفات التي تكشف المعنى وتجلِّيه، ففي هذه الحال

---

(١) النائرة: الفتنة الحادثة، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (نور) (٥/ ٢٤٥).

(٢) تفسير الكشاف (٣/ ٢٩٩).

(٣) أدب المفتي والمستفتي (١٤٠، ١٤١)، وقارن بصفة الفتوى؛ لابن حمدان (٦٠، ٦١).

ينبغي أن يبسط الجواب، ويعيد المعنى بلفظٍ آخر ليُفهَمَ عنه[١].

الفرع الثاني: مشتَمَلات نصِّ الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

تمهيد:

ليس الغرض بهذا المبحث تحديد قالبٍ ثابت للفتيا، تُصاغُ على وَفقِه جميعُ الفتاوي، في شتى الأحوال، ذلك أن هذا الشأن خاضعٌ لاعتبارات عدة، فلكل فتيا ظروفها وملابساتها، وللأحوال اقتضاءاتُها، كما أن لكل مفتٍ أسلوبَه الخاص في عرض فتاويه وآرائه الفقهية، وما زال أهلُ العلم مختلفين في طرائقهم في الإفتاء والبيان؛ كاختلافهم في التصنيف والتأليف، وكلٌّ يؤخذ من قوله ويترك إلا المعصومُ ﷺ، يقول الشافعي: «قد ألَّفتُ هذه الكتب، ولم آلُ منها، ولا بدَّ أن يوجدَ فيها الخطأ؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]، فما وجدتم في كتبي هذه مما يخالف الكتابَ أو السنةَ فقد رجعتُ عنه»[٢]. اهـ، ولأجلِ صعوبة ضبط اللسان وتسديده أثناءَ الحديث في مسائل العلم وقضاياه، قالوا قديماً: «عرضُ بناتِ الصُّلْبِ على الخُطَّاب؛ أسهلُ من عرضِ بنات الصدرِ على ذوي الألباب»[٣]، ولما قيل لعبد الملك بن مروان: عَجِلَ بك الشيبُ، قال: «وكيف لا!، وأنا أعرضُ عقلي على الناس في كل جمعة»[٤]، وفي مثلِ ذلك قالوا أيضاً: «أبى الله أن يصحَّ إلا كتابه»[٥]، وما زال الناس مختلفين جداً في طرائق الكلم، متفرقين في شِعاب القول.

إلا أن هذا كله لا يمنع من وضع النقاط الرئيسية، التي نبَّه عليها أهل العلم، وكانوا يتوخَّونها في فتاويهم ومجالسهم العلمية، لتكون نموذجاً للفتيا الكاملة العناصر، ولتقرِّب مناهج الصياغة الإفتائية في وسائل الإعلام، وهو ما تضمَّنَته الفقرة الآتية:

(١) انظر: محاضرات الأدباء؛ للراغب (١/ ٨٢).

(٢) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٥١/ ٣٦١)، بإسناده، إلى محمد بن عامر، عن البويطي، قال: سمعت الشافعي يقول: . . .، وقارن بمختصر المؤمل؛ لأبي شامة (٦٠)، والآداب الشرعية؛ لابن مفلح (٢/ ١٤١).

(٣) محاضرات الأدباء؛ لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني (١/ ٦١).

(٤) سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (٤/ ٢٤٨)، وأخرجه بنحوِه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٧/ ١٣٨) بإسناده إلى جعفر بن عقبة الحنظلي، قال: سئل عبد الملك بن مروان. . . . إلخ.

(٥) وفيات الأعيان؛ لابن خلكان (٧/ ٢٥٩).

أ ـ الاستفتاح بذكر الله تعالى:

استحبَّ جمعٌ من أهل العلم أن يبدأ الفتيا بالبسملة[(١)]، وآخرون بالحمدلة[(٢)]، ورُوي عن مكحول ومالك أنهما كانا لا يفتيان حتى يقولا: لا حولَ ولا قوةَ إلا بالله[(٣)]، وكان كثيرٌ من الفقهاء يستفتحون بقولهم: «الجواب وبالله التوفيق . . .»[(٤)]، قال ابن الصلاح: «ونحن نستحب للمفتي ذلك مع غيره، فليقل إذا أراد الإفتاء: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢]، ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] الآية، ﴿قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ۝ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ۝ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ۝ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى ۝﴾ [طه: ٢٥ ـ ٢٨]، لا حولَ ولا قوةَ إلا بالله العلي العظيم، سبحانك اللهم وحنانيك، اللهم لا تَنسَنِي ولا تُنسِني، الحمد لله أفضلَ الحمد، اللهم صلِّ على محمدٍ، وعلى آله وسائر النبيين وسلِّم، اللهم وفقني واهدني وسددني، واجمع لي بين الصواب والثواب، وأعذني من الخطأ والحرمان، آمين»، قال: «وإن لم يأتِ بذلك عند كل فتوى، فليأت به عند أول فتيا يفتيها في يومه، لما يفتيه في سائر يومه، مضيفاً إليه قراءة الفاتحة، وآية الكرسي، وما تيسر، فإن من ثابر على ذلك؛ كان حقيقاً بأن يكون موفقاً في فتاويه، والله أعلم»[(٥)]. اهـ.

وقال ابن القيم: «حقيقٌ بالمفتي أن يكثر الدعاء بالحديث الصحيح: «**اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطرَ السمٰوات والارض، عالمَ الغيبِ والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراطٍ مستقيم**»»، قال: «وكان شيخُنا كثيرَ الدعاء بذلك،

---

(١) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٠٦)، آداب الفتوى؛ للنووي (٤٩)، صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٤٥).

(٢) آداب الفتوى؛ للنووي (٥٠).

(٣) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٠٦)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٢٥٧).

(٤) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٠٥)، آداب الفتوى؛ للنووي (٤٩)، صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٥٩).

(٥) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٠٦، ١٠٧)، فائدة: ذكر الرافعي القزويني في كتابه «التدوين في أخبار قزوين»، عن التدوين في أخبار قزوين [(٤/ ١٠٩)] عن الشيخ المُسنِد ملكداد بن علي بن أبي عمرو بن إلياس القزويني، أبي بكر العمركي الخباز، أنه «كان إذا أراد أن يكتب الفتوى: استخارَ اللهَ تعالى، وقرأ آياتٍ من القرآن، ودعا، وسألَ الإجابة»، وقارن بطبقات الشافعية الكبرى؛ للتاج السبكي [(٧/ ٣٠٢)].

وكان إذا أشكلت عليه المسائل يقول: يا معلمَ إبراهيم علِّمني، ويكثر الاستعانة بذلك»، قال: «وكان بعضُ السلف يقول عند الإفتاء: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢]»، ثم قال ابن القيم: «وكان بعضهم يقرأ الفاتحة، وجربنا نحن ذلك؛ فرأيناه من أقوى أسباب الإصابة، والمعول في ذلك كله على حسن النية، وخلوص القصد، وصدق التوجه في الاستمداد من المعلم الأول، معلم الرسل والأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ، فإنه لا يرد من صدق في التوجه إليه، لتبليغ دينه، وإرشاد عبيده، ونصيحتهم، والتخلص من القول عليه بلا علم، فإذا صدقت نيته ورغبته في ذلك، لم يعدم أجراً، إن فاته أجران، والله المستعان»[١]. اهـ.

قلتُ: لمَّا لم ترد عن المعصوم ﷺ صيغةٌ ثابتةٌ في استفتاح الفتيا؛ اختلف فقهاء السلف في استفتاحاتهم كما تقدم، والأصلُ في ذلك الاستفتاح بذكر الله تعالى، ولهذا فإنه مما يستحب للمفتي في بداية برنامج الإفتاء أن يستفتح بالبسملة، أو الحمدلة، ثم يُثَنِّي بالصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، ثم يتبعها بدعاءٍ مناسبٍ للمقام، يذكِّر فيها نفسه بافتقارها إلى عالِم الغيب والشهادة، دون إطالةٍ تخل بمقصود البرنامج، وما ثَمَّ صيغةٌ مخصوصةٌ للدعاء في هذا المقام، غيرَ أن التزام الصيغ الواردة في الكتاب والسنة أولى من غيرها من الصيغ المحدثة[٢]، خصوصاً مع المداومة على الصيغة المخصوصة.

أما قراءةُ الفاتحة فلم أجد له أصلاً في السنة، وقد روي عن بعض الصحابة أنهم إذا اجتمعوا قرأوا سورةً من القرآن، فمن فعل ذلك فلا بأس، ولعل تركه أولى، وبالأخص في برامج الفتيا في وسائل الإعلام، حيث يضيق زمان البرنامج عن الاسترسال في المقدمات، ويكفي أن يستفتح بما تقدم من الحمدلة والتصلية.

ب ـ التنصيص على الحكم بوضوح:

ذلك أن مقصود الفتيا بيان أحكام الشرع المطهَّر[٣]، وإزالة اللبس عنها في أذهان السائلين، وما لم يفصح المفتي عن الحكم بجلاء؛ لم يتم مقصودُ فتياه، وبالأخص في مجال الأحكام العملية التي تعني المستفتي، قال ابن الصلاح: «يجب على

(١) إعلام الموقعين (٤/ ٢٥٧، ٢٥٨)، وقارن بمطالب أولي النهى؛ للرحيباني (٦/ ٤٤٤).
(٢) انظر: الإنصاف؛ للمرداوي (٢/ ٨١). (٣) كشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ٣٠٥).

المفتي، حيث يجب عليه الجواب؛ أن يبينه بياناً مزيحاً للإشكال»(١). اهـ.

وحذَّر ابن القيم من الفتاوي التي تُلقي السائل في «الإشكال والحَيرَة»، وقرر أنَّ على المفتي أن «يبين بياناً مزيلاً للإشكال، متضمناً لفصل الخطاب، كافياً في حصول المقصود، لا يحتاج معه إلى غيره»، ويضرب أمثلةً للفتاوي المحيِّرة، منها ذلك «المفتي الذي سئل عن مسألة في المواريث، فقال: يُقسَم بين الورثة، على فرائض الله ﷻ، وكتبه فلان، وسئل آخر عن صلاة الكسوف، فقال: تُصلَّى على حديث عائشة، وإن كان هذا أعلم من الأول، وسئل آخر عن مسألة من الزكاة، فقال: أما أهل الإيثار فيخرجون المال كله، وأما غيرهم فيخرج القدر الواجب عليه، أو كما قال، وسئل آخر عن مسألة فقال: فيها قولان، ولم يزِد»، ثم نقل ابن القيم عن أبي محمد بن حزم قال: «وكان عندنا مفتٍ إذا سئل عن مسألة لا يفتى فيها، حتى يتقدمه من يكتب، فيكتب هو: جوابي فيها مثل جواب الشيخ، فقُدِّر أن مفتيين اختلفا في جوابٍ، فكتب تحت جوابهما: جوابي مثل جواب الشيخين، فقيل له: إنهما قد تناقضا، فقال: وأنا أتناقض كما تناقضا»، قال ابن القيم: «وكان في زماننا رجلٌ مشارٌ إليه بالفتوى، وهو مقدم في مذهبه، وكان نائب السلطان يرسل إليه في الفتاوي، فيكتب: يجوز كذا، أو يصح كذا، أو ينعقد بشرطه، فأرسل إليه يقول له: تأتينا فتاوي منك، فيها: يجوز، أو ينعقد، أو يصح بشرطه، ونحن لا نعلم شرطَه، فإما أن تبين شرطه، وإما أن لا تكتب ذلك، وسمعت شيخنا يقول: كل أحدٍ يحسن أن يفتى بهذا الشرط، فإن أي مسألة وردت عليه، يكتب فيها: يجوز بشرطه، أو يصح بشرطه، أو يقبل بشرطه، ونحو ذلك، وهذا ليس بعلم، ولا يفيد فائدةً أصلاً، سوى حيرة السائل، وتبلده»(٢).

«قال أبو عمرو بن الصلاح: كنت عند أبي السعادات ابن الاثير الجزري، فحكى عن بعض المفتين، أنه سئل عن مسألةٍ فقال: فيها قولان، فأخذ يزري عليه، وقال: هذا حيدٌ عن الفتوى، ولم يخلص السائل من عمايته، ولم يأت بالمطلوب»، وعقَّب ابن القيم فقال: «قلت: وهذا فيه تفصيل، فإن المفتي المتمكن من العلم، المضطلع به، قد يتوقف في الصواب في المسألة المتنازع فيها، فلا يقدم على الجزم بغير علم، وغاية ما يمكنه أن يذكر الخلاف فيها للسائل، وكثيراً ما يسأل الإمام أحمد رضي الله عنه وغيره من الأئمة، عن مسألةٍ فيقول: فيها قولان، أو قد اختلفوا فيها،

---

(١) فتاويه (١/ ٧٢).

(٢) إعلام الموقعين (٤/ ١٧٧).

وهذا كثيرٌ في أجوبة الإمام أحمد، لسعة علمه وورعه، وهو كثير في كلام الإمام الشافعي ﷺ، يذكر المسألة، ثم يقول: فيها قولان»[١] .اهـ.

هذا هو الأصل في الفتيا، بيد أن هنالك أحوالاً لا يحسن فيها التصريح بالحكم، وذلك كما إذا كان ثمة مفسدة راجحة تترتب على التصريح به، وبالأخص في المسائل النظرية، التي لا ينبني عليها عملٌ يقوم به المكلف، أو يكون تحتها عملٌ، لكنه غيرُ مقدورٍ للسائل، مع غلبة الظن بوقوع المفسدة في ذكره، فحينئذٍ لا يحسن التصريح، وفي أسلوب الحكيم[٢] مندوحةٌ للمفتي في هذا الموضع.

ج ـ ذكر الدليل المستَنَد إليه:

ذهب بعضُ الفقهاء إلى المنع من ذكر الحجة التي استند إليها المفتي، قالوا: «ليفرق بين الفتيا والتصنيف»[٣]، قالوا: «ولو ساغ التجاوز إلى قليلٍ؛ لساغ إلى كثيرٍ، ولصار المفتي مدرساً»[٤]، فكأنَّ الفتيا عند هؤلاء لا تكون إلاّ مجردةً عما سوى الحكم التكليفي.

وفصَّل آخرون، فقالوا: إن كان الدليلُ نصاً واضحاً مختصراً ذكرَه، أما إن كان عن اجتهاد فلا يذكره، خصوصاً إذا كان السائل عامياً[٥]، قالوا: «لم تجر العادة أن يذكر في فتواه طريق الاجتهاد، ولا وجه القياس والاستدلال، اللهم إلا أن تكون الفتوى تتعلق بنظر قاضٍ، فيومئ فيها إلى طريق الاجتهاد، ويلوِّح بالنكتة التي عليها بنى الجواب، أو يكون غيره قد أفتى فيها بفتوى غلط فيها عنده، فيلوِّح بالنكتة التي أوجبت خلافَه؛ ليقيم عذره في مخالفته»[٦]، قال ابن الصلاح: «وكذلك لو كان فيما يفتي به غموضٌ؛ فحسنٌ أن يلوِّح بحجته»[٧] .اهـ.

وكذا إذا «أفتى غيرُه فيها بغلطٍ، فيفعل ذلك؛ لِيُنَبِّهَ على ما ذَهبَ إليه، ولو كان في ما يفتي به غموضٌ؛ فحسنٌ أن يُلَوِّحَ بحجته»[٨].

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ١٧٧، ١٧٨)، وقارن بكشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ٣٠٥).
(٢) جواب الحكيم هو: «تلقِّي المخاطَب بغير ما يترقب، بحملِ كلامِه على خلافِ مرادِه، تنبيهاً على أنه الأولى بالقصد» [الإيضاح في علوم البلاغة؛ للخطيب القزويني (٧٦)].
(٣) آداب الفتوى؛ للنووي (٦٤).
(٤) المرجع السابق، وقد عزاه النووي إلى الماوردي.
(٥) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٢٥)، آداب الفتوى؛ للنووي (٦٤).
(٦) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٢٨)، آداب الفتوى؛ للنووي (٦٤).
(٧) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٢٨). (٨) المرجع السابق.

أما ابن القيم فيرى أنه ينبغي للمفتي أن يذكر دليل الحكم، ومأخذه، ما أمكنه من ذلك، ولا يلقيه إلى المستفتي ساذجاً، مجرداً عن دليله ومأخذه، قال: «فهذا لضيق عطنه، وقلة بضاعته من العلم»[1]، ثم أورد شواهد على ما اختاره من الكتاب والسنة.

وفي موضع آخر يشتد ابن القيم في انتقاد القائلين بالمنع، ويقول: «عابَ بعضُ الناس ذكر الاستدلال في الفتوى، وهذا العيبُ أولى بالعيب، بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل، فكيف يكون ذكر كلام الله، ورسوله، وإجماع المسلمين، وأقوال الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ، والقياس الصحيح؛ عيباً، وهل ذكر قول الله ورسوله إلا طراز الفتاوي، وقول المفتي ليس بموجب للأخذ به، فإذا ذكر الدليل فقد حرم على المستفتي أن يخالفه، وبرئ هو من عهدة الفتوى بلا علم، وقد كان رسول الله ﷺ يُسأل عن المسألة فيضرب لها الأمثال، ويشبهها بنظائرها، هذا وقوله وحده حجةٌ، فما الظن بمن ليس قوله بحجة، ولا يجب الأخذ به، وأحسن أحواله وأعلاها أن يسوغ له قبول قوله، وهيهات أن يسوغ بلا حجة، وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ إذا سئل أحدهم عن مسألة؛ أفتى بالحجة نفسها، فيقول: قال الله: كذا، وقال رسول الله ﷺ: كذا، أو فعل كذا، فيشفى السائل، ويبلغ القائل، وهذا كثير جداً في فتاويهم لمن تأملها»، إلى أن قال: «ثم طال الأمد، وبعد العهد بالعلم، وتقاصرت الهمم، إلى أن صار بعضهم يجيب بنعم، أو لا، فقط، ولا يذكر للجواب دليلاً، ولا مأخذاً، ويعترف بقصورة، وفضل من يفتى بالدليل، ثم نزلنا درجةً أخرى، إلى أن وصلت الفتوى إلى عيب من يفتي بالدليل، وذمه، ولعله أن يحدث للناس طبقة أخرى لا يدرى ما حالهم في الفتاوي، والله المستعان»[2].اهـ.

والحاصل أنَّ ذكر المفتي للدليل في سياق فتياه بالغُ الأهمية، لا لأنه أدبٌ شرعيٌّ، وسنةٌ سلفية جرى عليها المحققون من أهل العلم والفتيا، وإنما لأن العصر الحاضر قد شهد انفتاحاً على آراء لا تخلو من الجرأة والشذوذ، بناها أصحابها على إطلاقات وتعميمات لا تستقيم مع نصوص الكتاب والسنة، ولو أن المفتين التزموا ذكرَ الدليل على ما فتاويهم لعرف الناس أصلَ دينهم، وعرفوا من أين أُخذ الحكم الذي لُقِّنوه، أما إذا كانت المسألة غير منصوصة بعينها، ويتعذر على جمهور المستمعين فهم وجه الاستدلال عليها فلا حرج من بيان الحكم بدون ذكر مأخذه[3].

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ١٦١). (٢) إعلام الموقعين (٤/ ٢٥٩، ٢٦٠).

(٣) فتاوى محمد رشيد رضا (٤/ ١٢٥٨).

د ـ التمهيد للحكم المستغرب:

إذا كان الحكم مستغرباً جداً، مما لم تألفه النفوس، وإنما أَلِفت خلافه، فينبغي للمفتي أن يوطئ قبله ما يكون مؤذناً به؛ كالدليل عليه، والمقدمة بين يديه، قرر ذلك ابن القيم، ثم قال: «تأمل ذكره سبحانه قصة زكريا، وإخراج الولد منه، بعد انصرام عصر الشبيبة، وبلوغه السن الذي لا يولد فيه لمثله في العادة، فذكر قصته مقدِّمةً بين يدي قصة المسيح وولادته من غير أب، فإن النفوس لما أنِسَت بولدٍ من بين شيخين كبيرين لا يولد لهما عادةً، سهل عليها التصديق بولادة ولدٍ من غير أب، وكذلك ذكر سبحانه قبلَ قصة المسيح؛ موافاة مريم رزقها في غير وقته وغير إبانه، وهذا الذي شجع نفس زكريا، وحركها لطلب الولد، وإن كان في غير إبانه، وتأمل قصة نسخ القبلة، لما كانت شديدةً على النفوس جداً، كيف وطَّأ سبحانه قبلها عدة موطئات، منها: ذكر النسخ، ومنها أنه يأتي بخير من المنسوخ أو مثله، ومنها أنه على كل شيءٍ قديرٌ، وأنه بكل شيءٍ عليمٌ، فعموم قدرته وعلمه صالحٌ لهذا الأمر الثاني؛ كما كان صالحاً للأول، ومنها تحذيرهم الاعتراض على رسوله، كما اعترض من قبلهم على موسى، بل أمرهم بالتسليم والانقياد . . .»، إلى أن قال: «والمقصود أن المفتي جديرٌ أن يذكر بين يدي الحكم الغريب، الذي لم يُؤلف، مقدماتٍ تؤنس به، وتدل عليه، وتكون توطئةً بين يديه»[1]. اهـ.

المطلب الثالث

توثيق الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

تمهيد: المقصود بالتوثيق

التوثيق: مصدرٌ من قولهم: وثِقَ بِهِ، يَثِقُ، بكسرِ الثاء فيهما، وَثاقةً، وثِقةً؛ أي: ائتَمَنَه[2]. والوَثَاقُ: اسمُ الإيثاق، تقول: أوثقتُه إيثاقاً، ووَثاقاً، والحبلُ، أو الشيء الذي يوثَق به: وَثاقٌ، وأَوثَقَه في الوَثاق؛ أي: شدَّه[3]، قال تعالى: ﴿فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ﴾ [محمد: ٤]، والوَثاق: حبلٌ، أو قيدٌ يُشَدُّ به الأسير والدابة[4].

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ١٦٣، ١٦٤).

(٢) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (وثق) (١٠/ ٣٧١).

(٣) لسان العرب، مادة (وثق) (١٠/ ٣٧١).

(٤) النهاية؛ لابن الأثير (٥/ ١٥٠)، ولسان العرب؛ لابن منظور، مادة (وثق) (١٠/ ٣٧١).

ويقال: التوثيقُ ـ أيضاً ـ على إحكامِ الشيء، فتقول: وثَّقْتُ الشيءَ توثيقاً، فهو موثَّقٌ؛ أي: أحكمتُه، فهو مُحكَمٌ[1].

والمراد بتوثيق الفتيا هنا: تأكيد نسبتها إلى المفتي، وتصحيحُ عزوِها إليه، بوسائل التوثيق المعتادة، وقد بحث المتقدمون وسائل توثيق العلم، وأجمعوا على أنه «لا يقبل إلا خبَرُ العدل، كما أنه لا تقبل إلا شهادة العدل»[2].

ويقابل التوثيق بهذا المعنى: وضعُ الفتاوي واختلاقُها على العلماء، أو تغييرها وتحريفها عن مواضِعها.

والبحثُ في مسألة توثيق الفتيا في العصر الحاضر هي من الأهمية بالمحل الذي لا يخفى، فقد اختلفت وسائل نقل الفتيا عما كانت عليه في العصور الخالية، وتعددت وسائط الاتصال، وتطورت تطوراً هائلاً، وليس غريباً أن يقع الخطأ من ناقل الفتيا، أو التدليس والتزوير على الشيخ والمفتين، فقديماً وقع الكذب والغلط على سيد ولد آدم ﷺ، وروى عنه بعض الناس لم يقله، فمن دونه من العلماء وأهل الفتيا ليسوا بمعصومين من أن يُكذب عليهم، ويُنسب إليهم ما لم يقولوه، ومع ذلك فإن الواجب على أهل الإسلام نقد هذا الزيف، والتنبيه على خطأ من أخطأ على العلماء، والذب عن عرض العالم قدر الطاقة، لتبقى ثقة الناس بهذا الدين، بثقتهم بحمَلته وأوعيته، وهم العلماء، وإذا فقدت أمةٌ الثقة بعلمائها اضطرب زمامها، وفلَّ عزمها، وحلت بها المثلات[3].

الفرع الأول: عناية المتقدمين بتوثيق الفتيا

أ ـ عنايتهم بتوثيق العلوم الإسلامية بعامة:

لقد اعتنى علماء الإسلام قديماً بتوثيق العلوم بعامة، وبالأخص توثيق نصوص الشريعة الغراء، وتستوي في ذلك علوم المقاصد وعلوم الآلة، فلقد أصَّلوا في ذلك علوماً جمةً، تُعدُّ إلى يومنا هذا من مفاخر هذه الأمة، سواءٌ فيما يتعلق بعلوم القرآن

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (وثق) (١٠/ ٣٧١).

(٢) الكفاية في علم الرواية؛ للخطيب البغدادي (٧٨)، مراجعة عبد الحليم محمد وآخر، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط أولى، ١٩٧٢م.

(٣) قال أحمد شوقي:

إذا الثقةُ اضمحَلَّتْ بينَ قومٍ تمزَّقَت الروابِطُ والصِّلاتُ

الكريم، وضبط نصِّه، أو ما يتعلق بالسنة النبوية، من حيث طرق تحمُّل الحديث، وصور أدائه، أو في توثيق الحوادث والتواريخ، وهكذا سائر العلوم الأخرى، وقد كان لجهابذة الحديث[1] قصب السبق في هذا المجال، حتى استحقوا لقب «حُرَّاس الأرض»[2].

والعجيب أن مصادر هذه العلوم المذكورة شفويةٌ غالباً[3]، خصوصاً في الصدر الأول للإسلام[4]، ولا يخفى أن ذلك مما يصعِّب عملية التوثيق، إذ التوثيق من المصدر المكتوب أسهل وأدعى للتثبت، ومع ذلك فقد ابتكر علماء الإسلام من الوسائل التوثيقية الضابطة[5]، ما أدى إلى حفظ هذا الإرث العظيم، وصيانته من التنسُّخ والاندثار، أو التحريف والتصحيف.

وهكذا في مجال الفقه، فقد اعتنى أهل الفقه والأصول بمسائل توثيق الأقوال المنسوبة إلى الأئمة، وكتبوا في ذلك مصنفات[6].

---

(١) عن عبدة بن سليمان المروروزي قال: قلت لابن المبارك: أما تخشى على العلم أن يجيء المبتدع فيزيد في الحديث ما ليس منه، قال: «لا أخشى هذا بعيش الجهابذة النقاد».اهـ [خرجه ابن عبد البر بإسناده في مقدمة التمهيد (١/ ٦٠)].

(٢) قال سفيان الثوري: «الملائكة حراس السماء، وأصحاب الحديث حراس الأرض»، [اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة؛ لجلال الدين السيوطي (٤٧٤)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون ذكر الطبعة وتاريخها].

(٣) أما فيما يتعلق بالقرآن والسنة فهذا واضحٌ جلي، إذ القرآن الكريم يتلقى من الشيخ شفاهاً، وكذا السنة، فكثيرٌ منها حفظ بواسطة الصدر، لا السطر، وإن وجد التدوين في وقتٍ مبكر، وأما التاريخ فكان عامته يُتلقى مشافهةً، ومن ذلك قول صاحب «نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة»، وهو: أبو علي المحسن بن علي التنوخي: «هذه الأخبار جنسٌ لم نُسبَق إلى كتْبه، وإنما تلقطناه من الأفواه، دون الأوراق».اهـ [(١/ ١٠)].

(٤) وقع خلافٌ أول الأمر ـ في عهد الصحابة ـ حول كتابة الحديث النبوي، ثم زال الخلاف، ووقع الإجماع على مشروعيته، انظر: مقدمة ابن الصلاح (٣٦٧).

(٥) من تلك الوسائل: العناية بآلات النسخ والكتابة، والاهتمام بالضبط شكلاً ونقطاً، وعلامات الفصل بين الأحاديث، ووضع الاختصارات والرموز، وتمييز الاقتباسات، والمقابلة، وقواعد الاصطلاح، وطرق معالجة السقط والزيادة، وسبل معالجة الخطأ واللحن، وتدوين أسماء الشيوخ، انظر: ضوابط الكتابة عند المحدثين؛ لمحمد سعيد بن رسلان (١٤) وما بعدها، مكتبة المدينة المنورة، القاهرة، ط أولى، ١٤١٨هـ.

(٦) انظر على سبيل المثال: فرائد الفوائد في اختلاف القولين لمجتهد واحد؛ لشمس الدين محمد السلمي الشافعي، ط أولى، دار الصحابة، طنطا، ١٤١٢هـ، وتحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهد من الأقوال؛ د. عياض بن نامي السلمي، مطابع الإشعاع، الرياض، ط أولى، ١٤١٥هـ.

ب ـ عناية المتقدمين بتوثيق الفتيا:

اعتنى المتقدمون من فقهائنا بتوثيق نص الفتيا، وحمايته من التزوير والتحريف، ورسَموا لذلك آداباً في تدوين الفتيا وتحريرها، ومن ذلك ما يأتي:

١ ـ **الكتابة بخطٍّ واضح**: بأن يكتب بخطٍّ وسَطٍ، ليس بالدقيق الخافي، ولا بالغليظ الجافي، وكذلك يتوسط في سطوره، بين توسيعها وتضييقها[(١)].

٢ ـ **توحيد القلم والخط**: فلا تتفاوت أقلامه، ولا يختلف خطه، قال ابن الصلاح: «خوفاً من التزوير عليه، وكي لا يُشبَّه خطُّه، قال الصيمري: وقلَّ ما وُجد في التزوير[(٢)] على المفتي، وذلك أن الله تعالى حرس أمر الدين»[(٣)].اهـ.

٣ ـ **أن يصلح نصَّ السؤال**: قال النووي: «وإذا وجد كلمةً مشتبهة سأل المستفتي عنها، ونقطها وشكلها، وكذا إن وجد لحناً فاحشاً، أو خطأً يحيل المعنى أصلحه، وإن رأى بياضاً في أثناء سطر أو آخره خط عليه، أو شغله؛ لأنه ربما قصد المفتي بالإيذاء، فكتب في البياض بعد فتواه ما يفسدها»[(٤)].اهـ.

٤ ـ **مراعاة محل الكتابة**: فإذا كان هو المبتدئ بالإفتاء فيها «فالعادة جارية قديماً وحديثاً بأن يكتب فتواه في الناحية اليسرى من الورقة؛ لأن ذلك أمكن له، ولو كتب في غيرها فلا عيب عليه، إلا أن يرتفع إلى أعلاها رفعاً، ولا سيما فوق البسملة[(٥)].

٥ ـ **كتابة الجواب في ورقة السؤال**: قال ابن الصلاح: «لا ينبغي إذا ضاق موضع الفتوى عنها أن يكتب الجواب في رقعةٍ أخرى، خوفاً من الحيلة عليه، ولهذا انبغى أن يكون جوابه موصولاً بآخر سطر في الرقعة، ولا يدع بينهما فرجةً، خوفاً من أن يثبت السائل فيها غرضاً آخر له، ضاراً، وكذا إذا كان في موضع الجواب ورقة ملزقة، كتب على موضع الإلزاق، وشغله بشيء، وإذا أجاب على ظهر الرقعة فينبغي أن يكون الجواب في أعلاها لا في ذيلها، اللهم إلا أن يبتدىء الجواب في أسفلها، متصلاً بالاستفتاء، فيضيق عليه الموضع، فيتمه وراءها مما يلي أسفلها،

---

(١) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٠٤)، آداب الفتوى؛ للنووي (٤٨).

(٢) كذا في المطبوع، ولعل [في] زائدة، وهي في آداب الفتوى؛ للنووي (٤٨) على الصواب.

(٣) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٠٥). (٤) آداب الفتوى (٤٧).

(٥) أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (١٠٥)، ولعل مقصوده أن الأفضل الكتابة في الجانب الأيسر، أو في الوسط، أما في أعلى الورقة فلا يحسن، وبالأخص فوق البسملة، ونقل النووي عن الصيمري من الشافعية قوله: «وأين كتب من وسط الرقعة أو حاشيتها فلا عتب عليه، ولا يكتب فوق البسملة بحال».اهـ [آداب الفتوى (٤٩)].

ليتصل جوابه، واختار بعضهم أن يكتب على ظهرها، ولا يكتب على حاشيتها بطولها، والمختار أن حاشيتها أولى بذلك من ظهرها، والأمر في ذلك قريب»[١]. اهـ.

٦ ـ **مراجعة نص الفتيا:** قال ابن الصلاح: «وإذا كتب الجواب أعاد نظره فيه، خوفاً من أن يكون قد أخل بشيءٍ منه»[٢]. اهـ، زاد النووي: «أو إخلال ببعض المسؤول عنه»[٣]. اهـ.

الفرع الثاني: توثيق الفتيا المسموعة؛ في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

الفتيا المسموعة: هي الفتيا التي تُبَثُّ بصوت المفتي نفسِه، عبرَ وسائل الإعلام المسموعة، كالتلفاز، والإذاعة، ويحصل توثيق هذا النوع من الفتاوي بالتثبت من شخصية المتحدث، فإن كان صوته وصورته معروفين لدى المستمع والمشاهد فقد حصل التوثيق، وإلا فيكفي تعريف مقدِّم البرنامج بشخصية المفتي، وقد جرت العادة بأن يقوم مقدم برنامج الإفتاء بالتعريف المقتضَب بضيف البرنامج، وذلك بذكر اسمه، وبيان طبيعة عمله، ومن الأفضل أن يقوم مخرج الحلقة المتلفزة بعرض اسم الشيخ مراراً على الشاشة، في أول الحلقة، وأثنائها، وفي آخرها، وذلك ليتمكن من لم يتابع البرنامج من أوله أن يتعرف على الشيخ، مما ينبني عليه ثقته بما يقول.

الفرع الثالث: توثيق الفتيا المكتوبة في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

الفتيا المكتوبة هنا: هي الفتيا المحررة كتابةً، المنشورة في إحدى وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة؛ كالفتاوي التي تنشر في الصحف والمجلات، أو على مواقع الإنترنت، فهذه الأنماط كلها داخلة في معنى الفتيا المبحوثة هنا.

والكلام في توثيق هذا النوع من الفتاوي بالغ الأهمية، لكثرة وقوع الخطأ فيه، وصعوبة تلافي جميع تلك الأخطاء، فقد توسع الناس في الوسائل الكتابية في هذا العصر، وكان من أكثرها تعرضاً للتحريف والعبث الكتابة على شبكة الإنترنت، فبين الفينة والأخرى يقوم بعض المحترفين، باختراق مواقع الإنترنت، والسطو على بعض

(١) أدب الفتوى (١١٧)، وقارن بآداب الفتوى؛ للنووي (٥٤)، وصفة الفتوى؛ لابن حمدان (٦٣).

(٢) أدب الفتوى (١٠٥).

(٣) آداب الفتوى؛ للنووي (٤٨).

المعلومات منها، أو تعديل بعض محتوياتها[1].

المسألة الأولى: توثيق الفتيا المكتوبة في الصحف والمجلات:

أ ـ مشكلة ضعف التوثيق للفتيا المنشورة في الصحف والمجلات:

معلوم أن المجال الصحفي وظيفته الأولى جمع الأخبار الصحيحة وبثها[2]، أو هكذا كان ينبغي له أن يكون، إلا أن الصحف العربية خرجت عن هذه الوظيفة، لتقوم بالمهمة الدعائية لأفكار ومذاهب معينة، تدعو إليها، وتهاجم ما يقابلها[3].

لكن اعتاد الناس على الشك في كثيرٍ من أخبار الصحافة المعاصرة[4]، وعدم الثقة التامة بمروياتها، ولعل هذا كان من الأمرِ القديم، فإنه نظير ما كان يفعله بعضُ الأئمة من الطعن في أقوال الإخباريين[5]، والتحذير من قبول كل ما يقولون. هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فقد أضحَت كثيرٌ من صحف العصر حارسةً لبعض الأفكار المادية المنحرفة، وذلك نظراً لنشأتها المتجافية عن الدين غالباً، حتى صارت إعلاماً موجهاً، تصطنع كثيراً من الوقائع لما تستبطنه من أفكار وتوجُّهات غريبة عن دين الأمة وهويتها[6].

هذا كله فضلاً عن كونِ أكثر الصحف في البلاد العربية ترمي إلى توزيع نسخها بأكبر قدرٍ ممكن، سالكةً إلى هذا المقصد مسلك الإثارة والإغراب، ثم لا يهم بعد

---

(١) انظر: الإنترنت إيجابياته وسلبياته؛ د. محمد عمر الحاجي (٧٠)، دار المكتبي، دمشق، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

(٢) الخبر الصحفي؛ لعبد الله بدران (١٩)، دار المكتبي، دمشق، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

(٣) انظر: مشكلة الغلو في الدين في العصر الحاضر؛ د. عبد الرحمٰن اللويحق (٣/ ١٠٦٤)، من قضايا الفكر في وسائل الإعلام؛ لحمد بكر العليان (٥٤)، ط أولى، بدون اسم المطبعة، ولا تأريخ الطبعة.

(٤) حتى اشتهر بينهم مصطلح «الصحافة الصفراء»، ولعله يشير إلى قلة الفائدة، وضعف الثقة بكثير من صحف العصر، وقد صُنِّفت كتبٌ في أخطاء الصحف.

(٥) وذلك كقول الإمام أحمد: «ثلاث علوم لا إسناد لها، وفي لفظ: لا أصلَ لها: التفسير، والمغازي، والملاحم».اهـ [منهاج السنة النبوية؛ لابن تيمية (٧/ ٤٣٥)، وانظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٣/ ٣٤٥، ٣٤٦)، البرهان؛ للزركشي (٢/ ١٥٦)، لسان الميزان؛ لابن حجر (١/ ٢٠٧)]

(٦) انظر: تهافت العلمانية في الصحافة العربية؛ لسالم علي البهنساوي، دار الوفاء، القاهرة، ط ثانية، ١٤١٣هـ، الصحافة والأقلام المسمومة؛ لأنور الجندي، دار الاعتصام، القاهرة، ط أولى، ١٤٠٠هـ.

ذلك أن يكون الخبر دقيقاً مطابقاً للواقع، أو يكون مخترعاً لا أصلَ له، وبمعنى آخر أن هنالك مشكلة في التوجه الفكري، وفي الأمانة العلمية.

ولهذا فكثيراً ما تُنشر الفتاوي على صفحات الجرائد العربية، منسوبةً إلى بعض العلماء الثقات، فإذا روجع الشيخ أنكر ما نسب إليه، وتعجب من تقويله ما لم يقل[١].

ولا شك أن إضاعة الأمانة في هذا المجال الخطير من حياة الأمة لهو نذيرُ شؤم، «فإنَّ فلاح الأمة في صلاح أعمالها، وصلاحُ أعمالها في صحة علومها، وصحة علومها أن يكون رجالها أمناء فيما يروون أو يصفون، فمن تحدث في العلم بغير أمانة؛ فقد مسَّ العلم بقُرحةٍ، ووضع في سبيل فلاح الأمة حجر عثرة»[٢]، ولهذا لما كانت أمة الإسلام ظاهرةً غالبة، كانت تعي هذا الدرس جيداً، واستدعى ذلك منها أن ينفرَ جهابذةُ علمائها إلى «نقد الرجال، وتمييز من يسرف في القول، ممن يصوغه على قدر ما يعلم، حتى أصبح طلاب العلم على بصيرة من قيمة ما يقرءونه، فلا تخفى عليهم منزلته، من القطع بصدقه، أو كذبه، أو رجحان أحدهما على الآخر، أو احتمالهما على سواء»[٣].

وبالتتبع فقد تحصَّل أن الخطأ الصحفي، الواقع في نسبة الفتاوي إلى العلماء؛ يأتي على وجهين:

---

(١) انظر نماذج من استنكار العلماء لبعض ما يُنسب إليهم - أو إلى غيرهم من العلماء - على صفحات الجرائد: استنكار الشيخ محمد بن إبراهيم ما نسبت إليه جريدة البلاد من قيامه بتهنئة الملك بعيد جلوسه [فتاويه (٣/ ١٠٦)]، وفي سبيل الإسلام؛ للشيخ زيد بن عبد العزيز الفياض (١١٢، ١١٣)، مطابع القصيم، الرياض، ط أولى، ١٣٨٨هـ، واستنكار الشيخ صالح بن إبراهيم البليهي ما نسبته إليه صحيفة عكاظ من جواز تصوير ذوات الأرواح [الشيخ صالح بن إبراهيم البليهي وجهوده العلمية والدعوية؛ د. محمد بن عبد العزيز الثويني (٤٠٥)، دار المسلم، الرياض، ط أولى، ١٤٢٦هـ]، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة؛ للشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (٤/ ١٦٠ - ١٦٥)، البيان لأخطاء بعض الكتاب؛ للشيخ صالح بن فوزان الفوزان (٢/ ٧٠)، دار ابن الجوزي، الدمام، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

(٢) رسائل الإصلاح؛ لمحمد الخضر حسين (١/ ١٣)، دار الاعتصام، القاهرة، وانظر: نماذج ممن اطَّرح العلماءُ كتبهم؛ لأجل القدح في أمانتهم، ص(١٥ - ١٧) منه، وقارن بـ: تحريف النصوص من مآخذ أهل الأهواء في الاستدلال؛ للشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد (٢١ - ٣٤)، دار العاصمة، الرياض، ط أولى، ١٤١٢هـ.

(٣) رسائل الإصلاح؛ لمحمد الخضر حسين (١/ ١٣).

أولهما: أن تكون الفتيا برُمَّتِها موضوعةً عليه، بمعنى أنه لم يقلها أصلاً، وهذا وإن وجد، إلا أنه قليلٌ بالنسبة إلى النوع الذي يليه.

ثانيهما: أن يكون أصلها صحيحاً، إلا أن الصحيفة تتصرف في نص الفتيا، بالتزيُّد والاختلاق، أو الاجتزاء والابتسار، وربما صاغَت لها عنواناً مخالفاً لمقتضاها، فتعمم ما خصصه المفتي، أو تطلق ما قيَّده، ونحو ذلك، إما رغبةً في إثارة القراء، أو تحقيقاً لبعض الأهواء.

وفي كل الأحوال فإن «من خانَ في نقلِ كلامِ عالمٍ، وقوَّلَه ما لم يقل، أو لبَّسَ فيه ببترٍ، ونحوه، فهذا ضربٌ من التحريف والخيانة»، يستحق فاعلُه عليه العقوبة الزاجرة لأمثالِه.

ب ـ علاج مشكلة ضعف التوثيق للفتيا المنشورة في الصحف والمجلات:

هذه خطوات مقترحة لعلاج هذه المشكلة، والتخفيف من آثارها:

أولاً: توخي الحذر عند الإفتاء للصحف:

وقد نصَّ غير واحدٍ على أنه ينبغي للمفتي أن يكون حذِراً عند الإفتاء، وأن يحتاط من وقوع الخطأ عليه، أو التزوير لخطه، ويرشد أبو عمرو ابن الصلاح إلى بعض الإجراءات العملية، اتقاء التزوير على المفتين، وقد تقدمت الإشارة إليها، فإذا كان فقهاؤنا ـ رحمهم الله ـ يحتاطون في الفتيا كل ذلك الاحتياط، مع علمهم أن التزوير في تلك العصور قلَّ ما يوجد، فلا ريب أن هذا منهم أخذٌ بالحزم، وتحوُّطٌ من اتساع الناس في هذا الباب، وسدٌّ للذريعة، أما في عصورنا المتأخرة؛ فقد وقع ما كان يُحذر، وحُرِّف قلمُ الفتيا عن مواضعه، بفعل بعض الصحفيين، الذين لا يَرِعُون عن التقوُّل والتزيُّد في الكلام، ابتغاء ثمنٍ بخسٍ.

ثانياً: مراقبة الصحف:

وأعني بهذا أن ينفر بعض طلبة العلم لمتابعة ما ينشر من الفتاوي على صفحات الجرائد العربية، ويقوموا بالتثبت من صحة ما ينسب منها إلى العلماء، فإن هذا العمل من أقل ما يجب لهؤلاء العلماء على طلابهم ومحبيهم، فضلاً عن كونه من ضروبِ الحِسبة، التي يؤجر عليها المرء، وذلك أنه إذا علم المتساهلون من الصحفيين؛ أن ثمة رَصَداً يتابعون ما يُكتب ويُنشر، حملهم ذلك على التوثُّق والتثبت.

ثالثاً: ما يلزم ولاة الأمر:

لا شك أن مقتضى السياسة الشرعية، أن يقوم الحاكم المسلم على حماية الدين على أصوله المستقرة[١]، وصون جناب الفتيا من أن يتعرض له من ليس له بأهل، وأن يُزجر المتقولون على أهل العلم والفتيا، فإن من لم يزجره واعظ القرآن، تعين أن يردعه سوط السلطان، من كلِّ ناجم ببدعة، أو زائغ بشبهة، وقد قال عثمانُ ﷺ: «لَمَا يَزَعُ السلطانُ الناسَ؛ أشدُّ مما يَزَعُهُم القرآنُ»[٢]. ويحصل ذلك بأمرين:

أولهما: تولية الأمناء: وذلك بأن يُولى على تلك الصحف أهل الأمانة والكفاية والديانة، وأن يُدفع عنها من سوى هؤلاء، فقد نص العلماء على أن يلزم الولاة من الأمر العام أموراً، منها: «استكفاء الأمناء، وتقليد النصحاء، فيما يفوِّض إليهم من الأعمال، ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطةً، والأموال بالأمناء محفوظة»[٣]. اهـ.

ولا شيء أضرَّ على الدول من تولية غير الأمين، واستكفاء غير الناصح، وقد قيل في الحكمة القديمة: «لا شيءَ أضرَّ على الملك؛ من استكفاء من لا ينصح إذا دبَّر، واستخبار من لا يصدُق إذا خَبَّر».

ثانيهما: تفحُّص أعمالهم: ولا يكتفي بتولية الأمين، حتى يقوم بمتابعة أدائه، ومحاسبته على ذلك، أو بحسب ما يعبر الماوردي: «أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفُّح الأحوال، لينهض بسياسة الملة، ولا يعول على التفويض»[٤]. اهـ.

فإن وَجَدَ المتولين على مؤسسات الدولة من غير الأمناء الأكفياء أقصاهم وأبعدهم، وليس ينفع في هؤلاء إلا ذلك، فقد قيل: «من قابل الكثيرَ من الفساد؛ باليسير من الصلاح؛ فقد غرَّرَ نفسَه»[٥]، وقد مثَّل له بعضهم، فقال: «مثاله أن يميل جدارٌ، فيأتيه رجلٌ فيدعمه بيديه ليقيمه، فإنه يوشك أن يسقط عليه، فيكون فيه تلفه»[٦].

على أن الدول المعاصرة اتجهت إلى وضع الخطط، وسَنِّ الأنظمة الضابطة لسير المؤسسات الإعلامية، ووضعت العقوبات التعزيرية على من يتجاوز النظام الساري

(١) انظر: صبح الأعشى؛ للقلقشندي (٩/ ٣٧١).
(٢) أخرجه ابن عبد البر في التمهيد بإسناده (١/ ٣٨٤).
(٣) الأحكام السلطانية (٣١)، وانظر: مآثر الإنافة (١/ ٦٠).
(٤) الأحكام السلطانية (٣١).
(٥) بدائع السلك؛ لابن الأزرق (٣٢٩).
(٦) المرجع نفسه.

للمطبوعات، وهذا الأمر وإن كان موجوداً في عامة الدول، على شكلٍ مدوَّناتٍ تنظيمية، إلا أن إظهاره للكافة، وتنزيله على الواقع، كفيلٌ بأن يحد من تجاوزات المتساهلين من الإعلاميين، ويحجزهم عن العبث بنصوص الشريعة، وفتاوي أهل العلم[١].

المسألة الثانية: توثيق الفتيا المكتوبة في مواقع الإنترنت:

إن مشكلة التوثيق للفتاوي المنشورة على شبكة الإنترنت لا تقلُّ تعقيداً عنها في المجال الصحفي، بل إن الشأن في شبكة الإنترنت أشدُّ خطورةً، حيث لا نظامَ يضبط تحرير موادها، وتداولها بين أطراف الشبكة، ولا حلَّ فنياً يمكن أن يحكم تصرفات المشتركين فيها.

ولئن كان الإجراء الفني، وهو ترشيح المواد الضارة على الشبكة، قد نجح ـ ولو جزئياً ـ في استبعاد الكثير من مفاسد الشبكة العالمية، وبالأخص فيما يتعلق بالمواد اللاأخلاقية، وما يضر بالأمن العام، فإنه يصعب توظيف هذه الوسيلة في ضبط الفتاوي المنشورة على الشبكة، وذلك لأن طبيعة الفتيا عبارةٌ عن ألفاظ مكتوبة، مما يجعل من السهل تداخلها مع الحشد الهائل من النصوص المبثوثة على الشبكة، بخلاف الصور والأفلام ونحوها، فهذه الأخيرة يسهل تتبعها، وفرزُ الطيب منها عن الخبيث[٢].

ولهذا فإنه بالإضافة إلى ما تقدم من وسائل توثيق الفتيا عبر الصحف والمجلات، فإنه يضاف إلى ذلك ما يأتي:

أ ـ إنشاء المواقع الشخصية للعلماء:

إن إنشاء موقع خاص للعالم على شبكة الإنترنت أمر بالغ الضرورة، لما في ذلك من نشر علمه، وتوثيقه لمبتغيه، وقطع الطريق على المحرفين والمتقوّلين عليه، بحيث إنه يمكن أن يقوم العالم بالرد على الاستفتاءات التي تصل إليه من السائل مباشرةً، كما أنه يمكنه أن يحرر رداً على ما يُنسب إليه خطأً، ويقرر ما يراه مناسباً في المسألة موضوع الخطأ، وقد شيدت ـ بحمد الله ـ كثيرٌ من المواقع الشخصية الراجعة إلى علماء العصر، تضمنت فتاويهم وكتبهم ومراسلاتهم.

---

(١) انظر حول الرقابة على الصحف: من كل صوب؛ للشيخ زيد بن عبد العزيز بن فياض (١٧٤ ـ ١٧٦)، بيروت، ط أولى، ١٣٨٧هـ.

(٢) انظر: الإباحية وتبعاتها؛ د. مشعل بن عبد الله القدهي (١٦٨، ١٦٩)، كنوز إشبيليا، الرياض، ط أولى، ١٤٢٦هـ.

ب ـ بث الوعي بين مرتادي الشبكة:

يقول الله ﷻ: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾ [العصر: ١ ـ ٣]، ومن التواصي في هذا الصدد أن يكتب العلماء وطلاب العلم في أهمية العناية بالفتيا، وضرورة توثيقها عن أصحابها، وخطورة تحريفها أو التقوُّل على العلماء بما لم يقولوا، ويُنشر ذلك كله على الشبكة العالمية، بين الفَينة والأخرى، ولو أن بعض المقتدرين من ذوي الغيرة؛ أنشأ موقعاً على الشبكة لبيان أهمية هذا الأمر، واستكتب حوله أهل العلم والفضل؛ لكان عملاً صالحاً يؤجر عليه أجر المصلحين، قال تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١].

المطلب الرابع

ترجمة الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

تمهيد: المقصود بالترجمة

الترجمة لغةً: مصدر تَرْجَمَ، يقال: تَرْجَمَ كلامَه: إذا بيَّنَه، والتَّرجمان: المفسر للكلام، وقد ترجَمَهُ، وتَرْجَمَ عنه، ويقال: قد ترجَمَ كلامَه، إذا فسره بلسانٍ آخرَ، ومنه: الترجمان، والجمع: التراجِم[(١)]، فالترجمان إذن: «هو الذي يترجم الكلام؛ أي: ينقله من لغةٍ إلى لغةٍ أخرى»[(٢)]، وهذا الأخير هو المراد بالترجمة في هذا الموضع.

وفي الاصطلاح: تقال الترجمة على: «التعبير عن كلامِ غيرِه، بِلُغةٍ غيرِ لغة المتكلم»[(٣)]، أو هي «تفسير الكلام بلسانٍ غير لسانه»[(٤)].

ولا تخفى أهمية هذا الموضوع، في هذا العصر بالذات، فقد اتسع نطاق الدعوة الإسلامية، ليشمل الأعداد الكثيرة من معتنقي الملة الحنيفية، وسهل تواصلهم مع العلماء وأرباب الفتيا، بيدَ أن عائق اللغة بَقِيَ حاجزاً دون إفادتهم التامة من علوم الشريعة، فالحاجة داعيةٌ إلى وجود مترجِمين أكْفاء، يُبَلِّغون هؤلاء ما يحتاجون إليه من أحكام دينهم.

---

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (رجم) (١٢/ ٢٢٩).

(٢) المرجع السابق، مادة (ترجم) (١٢/ ٦٦).

(٣) البحر الرائق؛ لابن نجيم (٧/ ١٨)، مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/ ١١٥).

(٤) عمدة القاري؛ للعيني (٢٤/ ٢٦٦).

الفرع الأول: حكم اتخاذ المترجِم

لقد بعث الله رسله إلى أقوامهم، يخاطبونهم بلسانهم الذي يفقهون، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤]، وهكذا العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، فالأصلُ فيهم مخاطبة الأمم بما يفهمون، فإذا كان المفتي يعرف لغة المستفتي فلا حاجةَ للترجمة إذَن[١].

لكن إذا لم يكن المفتي عارفاً بلسانِ السائل الأعجمي، وجاء رجلٌ يتقن لسان العرب والعجم، فترجمَ عن الأعجمي سؤالَه، وعن المفتي جوابَه، فالفقهاء على إجازة ذلك، لحاجة الناس إلى مثل هذه الصورة[٢]، ويظهر لي أن حكم الترجمة للفتيا تابعٌ للفتيا نفسها، فإن قلنا إن الفتيا واجبة على المفتي؛ فترجمتها واجبةٌ كذلك، وإلا فلا، وقد تقدم في أول البحث تفصيل أحكام الفتيا.

ومما يدل على مشروعية الترجمة قوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَحَدٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٌ لَّا يَعۡلَمُونَ ۝٦﴾ [التوبة: ٦]، فإنَّه قد عُلم أن المراد أنه يسمعه سمعاً يتمكن معه من فهم معناه، إذ المقصود لا يقوم بمجرد سماع لفظٍ لا يتمكن معه المشركُ من فهم المعنى، فلو كان غيرَ عربيٍّ وجب أن يترجَمَ له ما تقوم به عليه الحجة[٣].

إلا أن الفقهاء قد اختلفوا في العدد الذي يكفي للترجمة، وذلك على قولين:

الأول: أنه يكفي ترجمانٌ واحدٌ، بناءً على أن الترجمةَ خبرٌ محضٌ[٤]، فهي على ذلك من باب الرواية، لا الشهادة[٥]، كما أنه يُكتفى بالواحد في أخبار الديانات[٦]، والطب، والجرح والتعديل[٧].

وهذا مذهب أبي حنيفة[٨]، ومالك[٩]، ....

---

(١) وذلك كالقاضي، فقد صرحوا بأنه إذا «كانَ القاضي يُحسِنُ تلك اللغةَ ـ أي: لغة الخصم ـ؛ فلا حاجةَ إلى مترجِم» [روضة الطالبين؛ للنووي (٨/ ٣٥٣)].

(٢) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٥/ ١٤٧).

(٣) الجواب الصحيح؛ لابن تيمية (١/ ٢٢١).

(٤) الإشارة في أصول الفقه؛ للباجي (٢٠)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٣١٧).

(٥) كشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ٣٠٣).

(٦) كالإخبار بالقِبلة، انظر: كشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ٣٠٣).

(٧) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ٣١٧). (٨) فتح القدير؛ لابن الهمام (٧/ ٣٨١).

(٩) الإشارة في أصول الفقه؛ للباجي (٢٠)، الفروق؛ للقرافي (١/ ٩)، قال ابن عاصم في التحفة: =

والشافعي[١]، وأحمد[٢]، وهو اختيار ابن القيم[٣]، ووجه شبه الترجمة بالرواية: أنَّ الترجمان «نُصِب نصباً عاماً للناس أجمعين، لا يختص نصبه بمعين»[٤]، فعمل المترجِم أقرب إلى الرواية من هذا الوجه، بخلاف الشهادة؛ فإنها خاصة بعين الدعوى.

الثاني: أنه لا يقبل في هذه المواضع أقل من اثنين، إجراءً لها مجرى الشهادة، وسلوكاً بها سبيلها؛ لأنها تثبت الإقرار عند الحاكم، وتثبت عدالة الشهود وجرحهم، فافتقرت إلى العدد، كما لو شهد على إقراره شاهدٌ واحدٌ، فإنه لا يكتفى به.

فهؤلاء شبهوا الترجمان بالشاهد، من جهة كونه «يخبر عن معين، من الفتاوي والخطوط، لا يتعدى إخباره ذلك الخط المعين، أو الكلام المعين»[٥]، وبه قال بعض المالكية[٦].

والراجح: أنه يكفي في الفتيا مترجمٌ واحدٌ ثقةٌ، ومما يدلُّ على ذلك ما يأتي:

أ ـ حديثُ زيد بن ثابت ﷺ قال: «أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلَّم له كتابَ يهود، قال: إني والله ما آمَنُ يهودَ على كتابٍ، قال: فما مَرَّ بي نصفُ شهرٍ حتى تعلمتُه له، قال: فلما تعلمته كان إذا كتب إلى يهود؛ كتبتُ إليهم، وإذا كتبوا إليه؛ قرأتُ له كتابهم»[٧].

ب ـ حديث ابن عباس ﷺ في قصة كتاب النبي ﷺ إلى هرقل، وفيه: «**مِن محمدٍ عبدِ الله ورسولِه، إلى هرقل عظيم الروم، سلامٌ على من اتبع الهدى** ...»[٨] الحديث، وفيه أنَّ هرقل «دعا بترجمانه».

= وواحـدٌ يُـجـزئُ فـي بـابِ الـخـبَـرْ   واثـنـانِ أولـى عـنـدَ كـلٍّ ذي نـظَـرْ
التحفة مع شرحها البهجة (١/ ١١٣، ١١٤).

(١) اللمع؛ للشيرازي (١٢٧)، قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٥/ ١٤٧)، أدب الفتوى؛ لابن الصلاح (٩٥)، آداب الفتوى؛ للنووي (٤٤).

(٢) صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٥٧)، كشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ٣٠٣)، مطالب أولي النهى؛ للرحيباني (٦/ ٤٥١).

(٣) الطرق الحكمية؛ لابن القيم (١٩٣).

(٤) الفروق؛ للقرافي (١/ ٩)، وانظر انتقاد ابن الشاط لكلام القرافي، في حاشية الفروق.

(٥) الفروق؛ للقرافي (١/ ٩).

(٦) المرجع السابق، ولم يسمِّ القرافي هؤلاء القائلين بعدم إجزاء الواحد من المالكية.

(٧) أخرجه الترمذي برقم (٢٧١٥) (٥/ ٦٧)، وقال: «حسنٌ صحيحٌ».اهـ، وعلقه البخاري مجزوماً به (٦/ ٢٦٣١)، وصححه ابن حبان برقم (٧١٣٦) (١٦/ ٨٤)، وقواه ابن حجر في الفتح (١٣/ ١٨٧).

(٨) أخرجه البخاري برقم (٧) (١/ ٧ ـ ١٠)، ومسلم برقم (١٣٧٣) (٣/ ١٣٩٣).

وجه الاستشهاد: قال ابن حجر: «وَوجهُ الدلالة منه: أن النبي ﷺ كتب إلى هرقل باللسان العربي، ولسانُ هرقل رومي، ففيه إشعارٌ بأنه اعتمد في إبلاغه ما في الكتاب على من يترجِم عنه بلسان المبعوث إليه ليفهمه»[1]. اهـ، قاله توجيهاً لترجمة البخاري لهذا الحديث بقوله: «باب ما يجوز من تفسير التوراة وكتب الله»[2].

ج ـ ما رواه أبو جمرة نصرُ بن عمرانَ الضُّبَعِيُّ[3]، تلميذ ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كنتُ أُتَرجِم بين ابن عباسٍ وبين الناس، فقال: إنَّ وفدَ عبدِ القيسِ أتوا النبيَّ ﷺ فقال: مَنِ الوفدُ، أو مَنِ القومُ؟، قالوا: ربيعة ...»[4] الحديث، فهذا عملُ صحابيٍّ، موافقٌ للحديث المرفوع قبله.

فإن قيل: إن المقصود بالترجمة في هذا الحديث تبليغ الكلام إلى الغير، لا نقله من لغة إلى أخرى، والتبليغ أحدُ معانٍ ينطبق عليها اسم الترجمة[5].

فالجواب: أنَّ ظاهر الأثر يدلُّ على أن المقصود بالترجمة نقل الكلام إلى لغة أخرى، ويدلُّ عليه أنَّ أبا جمرةَ بصري، فالظاهر أن القصة وقعت في البصرة، ومعلومٌ أن العراق مظنة وجود الأعاجم، ممن أسلم حديثاً، ولم يفهم اللغة العربية، والله أعلم.

الفرع الثاني: شروط المترجم

إذا تقرر جواز الاكتفاء بالمترجم الواحد، فإنه لا بد من توفر الشرائط الآتية فيه، لتُقبل ترجمتُه:

الشرط الأول: عدالَة المترجِم:

وذلك بأن يكون مسلماً موثوقاً في أمانته، صادقاً في لهجته، متجنباً أسباب الفسق[6]، ولا بأس بترجمة المرأة، إذا كانت عدلة[7].

---

(١) فتح الباري (١٣/ ٥١٦).
(٢) المرجع السابق.
(٣) هو: أحد الأئمة الثقات، صحب ابن عباس رضي الله عنهما، وكان يجلسه على سريره كما عند البخاري في روايةٍ للحديث المذكور، برقم (٥٣) (١/ ٢٩)، وقد توفي أبو جمرة عام (١٢٧هـ) [انظر: سير أعلام النبلاء؛ للذهبي (٥/ ٢٤٣)].
(٤) أخرجه البخاري برقم (٨٧) (١/ ٤٥)، ومسلم برقم (١٧) (١/ ٤٧).
(٥) ومن ذلك قول عوف بن محلِّم الشيباني:
إنَّ الثمانين وبُلِّغتَها ... قد أحوَجَت سمعِي إلى ترجمان
(٦) انظر: المبسوط؛ للسرخسي (١٦/ ٨٩)، المغني؛ لابن قدامة (١٠/ ١٣٢).
(٧) الذخيرة؛ للقرافي (١٠/ ٦٢)، فترجمة المرأة للفتيا مقبولة، كما أن روايتها مقبولة، وهذا مفيدٌ=

ومع ذلك فإنه إذا تعذَّر وجود المترجم المسلم العدل، فلا بأس بالأخذ بترجمة غيره من كافرٍ ومستور الحال للضرورة، بشرط ألا يكون معروفاً بالكذب، وهذا نظير ما يقبل من قول الطبيب الكافر وغير العدل، فيما أخبر به، لمعرفته بالطب دون غيره[(١)].

الشرط الثاني: المعرفة التامة بلغة المفتي والمستفتي:

وذلك أن الترجمة عبارة عن نقل الكلام من لغةٍ إلى أخرى، فإذا لم يكن المترجم متمكناً في اللغتين، مقتدراً على فهم مفرداتهما وتراكيبهما؛ لم يمكنه تبليغ المعاني صحيحةً[(٢)].

الشرط الثالث: الإلمام العام بالفقه الإسلامي:

كما أن لكل علمٍ لغته ومفرداته، فللفقه الإسلامي لغته الخاصةُ به، وذلك أنه إذا لم يكن المترجِمُ مستوعباً لألفاظ الفقهاء وعباراتهم، عارفاً بالفروق المؤثرة بين مصطلحاتهم ـ ولو على وجه العموم ـ؛ لم يقدر على نقل المعنى على ما أراده المفتي.

الشرط الرابع: الدقة في اختيار الألفاظ:

وذلك بمراعاة اللفظ المقابل تماماً للفظة المترجمة، مع تحاشي الوقوع في الخطأ بسبب تعدد الألفاظ المعجمية المقاربة لتلك اللفظة، إلا أن بعضها لا يصلح لمقتضى السياق، كما ينبغي التنبه إلى مسألة التطور التاريخي للألفاظ، فكثيراً ما تحدث التغيرات المتعاقبة على اللفظة الواحدة، بحيث تنتقل من معنىً إلى آخر، فإذا لم يكن المترجم واعياً بهذه الظاهرة اللغوية، فربما أوقعه ذلك في الخطأ الفاحش[(٣)].

هذه مجمل الشروط التي يُحتاج إليها في ترجمة الفتيا، ولا يُشترط في المترجم أن يكون حاضراً مجلسَ الفتيا، بل يمكن أن تقع الترجمةُ عن بعدٍ، كأن تكون

= للقائمين على مواقع الفتيا على شبكة الإنترنت، فإنه يوجد الكثير من النساء الفاضلات، اللاتي يقمن بترجمة الفتاوي، باللغات المختلفة.

(١) انظر: شرح منح الجليل (٤/١٥٩).

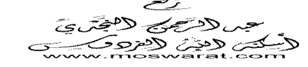
(٢) انظر: الإشارة في أصول الفقه؛ للباجي (٢٠).

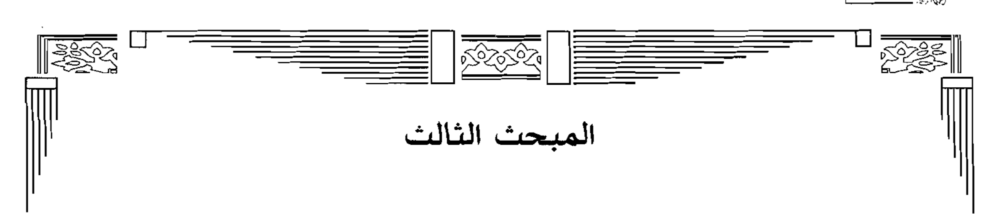
(٣) وهذا ما يسميه بعضهم بالمفارقة التاريخية، وهي أن يغفل المترجم عما يتميز به كل عصر من عصور التاريخ، من مصطلحات ومفاهيم وأفكار واتجاهات، فلا يتفطنون إلى ما في لغة العصر من لُوَينات ـ فروق ـ، انظر: مجلة التعريب، العدد (١٧)، ربيع الأول، ١٤٢٠هـ، ص(٤٣).

بالمراسلة مثلاً، ولعله يُستأنس لذلك بما صرَّح به الفقهاء؛ من جواز أن يتولى الأعمى الترجمةَ[1]، ومعلومٌ أن الغائب البصير أقرب إلى فهم المراد من الأعمى الحاضر، وهذه المسألة يُحتاج إليها كثيراً في هذا العصر، وبالأخص في الفتيا على شبكة الإنترنت، حيث يكون المفتي في بلدٍ، والمستفتي في بلدٍ آخر، وربما كان المترجمُ أيضاً في بلدٍ ثالث، ويحصل التواصل بينهم عبر المراسلة الإلكترونية، بالبريد الإلكتروني، ونحوِه، والله تعالى أعلم.



(١) روضة الطالبين؛ للنووي (١١/ ٢٦٠).





المبحث الثالث

موضوعات الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

المطلب الأول

الموضوعات المطروقة
في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

تختلف موضوعات الأسئلة والفتاوي المطروقة في وسائل الإعلام، وذلك باختلاف نوع برنامج الإفتاء، ويمكن تقسيم تلك البرامج إلى قسمين:

أولاً: برامج الإفتاء المباشرة:

وهذه يصعب التحكم في موضوعاتها عادةً، إذ يتم تلقي الأسئلة فيها بطريقة تلقائية مباشرة، دون تدخل من أسرة البرنامج، ومن ثم فالغالب على هذا النوع من البرامج أن تكون الأسئلةُ المطروحة فيه بالغةَ التنوع، شديدة الاختلاف والتفاوت، فمنها ما هو مهم جديرٌ بأن يحتفل به ويجاب عنه، ومنها ما هو دون ذلك، ومنها ما لا تعلق له بالفتيا ولا اختصاص الحلقة أصلاً، بل هو أدخل في باب التنطع والتكلف أو الترف الفكري.

على أنه يمكن التحكم ـ ولو جزئياً ـ في موضوع الأسئلة في هذا النوع من البرامج، وذلك بتحديد موضوعٍ خاص للحلقة، يتم الإعلان عنه في الحلقة السابقة لبث البرنامج، ليستعد الجمهور بالأسئلة المناسبة للموضوع المختار، وتحال الأسئلة الخارجة عن الموضوع إلى حلقة أخرى، وبذا تتحقق للحلقة وحدتها الموضوعية، وهو ما يساعد المفتي على ضبط الإجابة، وتكون الأسئلة والأجوبة مكملٌ بعضها بعضاً.

وهذه الطريقة إنما تصلح في المناسبات الخاصة؛ كشهر رمضان، وموسم الحج، ونحو ذلك، ويلتحق بهذا أوقات النوازل العامة؛ كوقوع حربٍ عامةٍ مثلاً، أو حدوث فتنة كبيرة، أو وقوع الخوض والنزاع في بعض المعاملات المالية، فيحسن حينئذٍ تخصيص الحلقة بموضوع واحد.

فأما في سائر أيام العام، وفي الحوادث المعتادة؛ فلا يسوغ إلزام الناس بموضوع واحد، وذلك لاختلاف حاجات الناس، وتنوع إشكالاتهم، ولأن الأصل في الفتيا ألا تقيد بموضوع.

ثانياً: برامج الإفتاء غير المباشرة:

وهذا النوع من البرامج يختلف عن سابقه موضوعياً، إذ يمر بمرحلة تنقيح وتحرير لمحتواه، قبل أن يُعرض على الكافة، ومن ثم يسهل التحكم في موضوع الأسئلة المطروحة، متى ما أحيط الجمهور علماً بموضوع الحلقة قبلها بوقتٍ كافٍ، هذا بالنسبة إلى البرامج التي تُستقبل فيها الأسئلة شفوياً، وهي ما يعرف ببرنامج «سؤال على الهاتف».

ومع ذلك فربما طرح في البرنامج أسئلة غير مناسبة، إما لشدة خصوصيتها بالسائل، أو لعدم أهمية القضية المسؤول عنها أصلاً، فهذا من الإشكالات الموضوعية التي تتسم بها البرامج المباشرة عموماً، ويبقى أن هذا أمرٌ طبيعي في هذا النحو من البرامج، التي يتوقف الإفتاء فيها على ما يطرحه جمهورها من أسئلة تهمهم وتعنيهم بالدرجة الأولى.

أما بالنسبة للبرامج التي تكون الأسئلة فيها مكتوبة فالأمر فيها أسهل وأيسر، فإنه يمكن انتقاء الأسئلة المناسبة من مجموع الأسئلة المتلقاة، وهي عادةً تكون كثيرة جداً، ومن واقع متابعتي لبعض البرامج الإفتائية المسجلة في وسائل الإعلام العربية، لاحظتُ أن بعض القائمين عليها ربما لم يحسن انتقاء الأسئلة، فتجد السؤال الواحد يتكرر مراراً في أكثر من حلقة، وربما عُرض السؤال نفسه، أو شبيهه على أكثر من مفتٍ، بينما تهمل الأسئلة الأهم، أو الأقل وروداً في تلك البرامج، على أنه لا حرج على المقدم فيما إذا لم تكن الأسئلة الواردة على البرنامج مما يهم الجمهور المشاهد أو المستمع، فلا حرج عليه ـ إن شاء الله ـ أن يحرر بنفسه أسئلة تتعلق بالنوازل المعاصرة، التي يحتاج الناس إلى جوابها، ويقدمها في البرنامج، لينتفع الناس بجواب المفتي عنها.

المطلب الثاني

التطوير الموضوعي لبرامج الفتيا المعاصرة

يبقى السؤال إذن على أي أساس يكون اختيار الأسئلة المطروحة في برامج الفتيا الإعلامية، وللجواب عن هذا السؤال أقترح أهم العناصر المرشّحة لاختيار تلك الأسئلة في نظري، وذلك في النقاط الآتية:

أ ـ الأهمية: ويقصد بهذا المعيار أن يختار من الأسئلة ما هو أهم بالنسبة لجمهور المستمعين والمشاهدين، وبالتالي يُطرح السؤال التافه وغير المهم.

ب ـ الجِدَّة: بمعنى أن يكون محتوى السؤال جديداً على الجمهور، ولو نسبياً، بحيث يضيف إليهم جوابه علماً جديداً، قال أبو سعد السمعاني: «جرت العادة في الحديث بكراهة تكرير ماضيه، واستثقال الإعادة لفائته ومنقضيه، حتى قال بعض الشعراء يخاطب أحد الثقلاء:

خلٍّ عنَّا فإنما أنت فينا واوُ عمروٍ أو كالحديث المُعادِ»[1]

وحبذا لو اعتنى القائمون على برامج الفتيا باختيار الأسئلة المتعلقة بالنوازل المستجدة، مما يحتاجه عامة الناس، ومن ثم فلا داعي لتكرار بعض الأسئلة النمطية، التي تتكرر مع كل برنامج، فإن هذا النوع الأخير مظنةٌ لملل المتلقي.

ج ـ الحيوية: أي: أن يكون السؤال يعالج قضية حية، يهتم لها الناس أو أكثرهم، لا أن تكون من القضايا النادرة؛ التي لا تقع إلا لماماً، أو البائدة؛ التي وقعت وتقضَّت وتصرم عصرها.

د ـ الموضوعية: وأعني بها أن تكون الواقعة محل السؤال من الوقائع التي يبتلى بها جمهرة الناس، لا أن تكون واقعة عين، لا يهتم لها إلا صاحبها، فهذه الأخيرة محلها الاستفتاء الشخصي.

هـ ـ التحديد: وذلك بأن تكون القضية موضوع السؤال محددة، يمكن الجواب عنها بفتيا يفهمها الجمهور، وبذا تخرج الأسئلة المتعلقة بالقضايا المشكلة؛ كالتي تتعلق بأمور الغيب التي طُوِيَ عنا علمها، أو تلك التي يَطلب فيها السائل أمراً لا إفتاء فيه؛ كمن يطلب الدعاء من الشيخ، أو يطلب المشورة في مسألة شخصية.

إن تطوير برامج الفتيا الإعلامية موضوعياً؛ وقفٌ على حسن اختيار الأسئلة المعروضة على المفتي، فإنما يتكلم المفتي على حسب سؤال السائلين، وقديماً قال فقهاؤنا: «السؤال معادٌ في الجواب»[2]، ولهذا فإنَّ حسن اختيار الأسئلة كفيلٌ بتحسين أداء هذه البرامج، وحسنِ قبولها لدى الكافة.

---

(١) أدب الإملاء والاستملاء؛ للحافظ أبي سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني (١/ ٣٧١)، بتحقيق أحمد محمد عبد الرحمٰن، مطبعة المحمودية، بدون ذكر رقم الطبعة ولا تاريخها.

(٢) مجلة الأحكام، المادة رقم (٦٦)، ص(٢٤)، التمهيد؛ للإسنوي (٥٣٤)، المغني؛ لابن قدامة (٧/ ٢٧٤).



المبحث الرابع

مقدمو برامج الفتيا في وسائل الإعلام المعاصرة

المطلب الأول

الدور المنوط بمقدمي برامج الفتيا المعاصرة

يضطلع مقدم برنامج الفتيا بدورٍ كبير في الإعداد لبرنامج الإفتاء، وإدارة حلقاته، وتوجيه الأسئلة للمفتي، وانتقاء الموضوعات الأهم والأكثر قبولاً لدى الناس، لمسيس حاجتهم إليها، ولهذا فإن مقدِّم الحلقة يعد حلقة الوصل بين الجمهور والمفتي، كما أن له دوراً ظاهراً في مساعدة المفتي في التواصل مع المستفتين، كما إذا لم يسمع السؤال، أو وهم في استماعه، أو أجاب بجواب مشكل(١).

ولعل وظيفة مقدم برامج الإفتاء هذه تشبه ما كان يدعى قديماً بـ«أمين الفتوى»(٢)، وهو الشخص الذي كان يقوم باستقبال الأسئلة من المستفتين، ويحرر السؤال والجواب بين يدي المفتي، ويضطلع بترتيب الأسئلة الموجَّهة إليه، ونحو ذلك(٣).

كما يشبه أيضاً ـ من وجهٍ ـ ما كان يدعى في عرف المحدِّثين بـ«المستملي»(٤)،

---

(١) قارن بـ: الفتوى والاستفتاء في البرامج الإعلامية المباشرة؛ لفريد بن عبد العزيز السليم (٣٠).

(٢) انظر في آداب أمين الفتوى: عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام؛ لمحمد خليل بن علي بن محمد بن محمد المرادي (ت١٢٠٦هـ) (١٠ ـ ١٢)، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٣٩٩هـ.

(٣) وهو يقارب عمل ما يسمى اليوم بـ«السكرتير»، وقديماً كانت هنالك وظيفةٌ أخرى وهي موزِّع الفتوى، وهي: «عبارةٌ عن رجلٍ يجمع الفتاوى التي كُتِبَت أجوبتُها، ويدعها إلى يوم الثلاثاء من كل أسبوع، فهذا يوم التوزيع، فيقف في مكانٍ من دار المفتي المعيَّن، وينادي بأسماء أصحاب الفتاوي، وأسماؤهم مكتوبةٌ على ظهرِ قرطاس الفتوى، فهذه خدمة الموزع» [خلاصة الأثر؛ للمحبي (٢/ ٤٧٣)]، وواضحٌ أن هذه الوظيفة تقابل ما يُدعى في العرف الإداري بقسم الاتصالات.

(٤) انظر: أدب الإملاء والاستملاء؛ للسمعاني (٢/ ٣٨٢)، ومجالس الإملاء هذه كانت أحد أنواع المجالس التعليمية في عهود السلف، بالإضافة إلى: مجالس التدريس للفقه والنحو =

وهو الشخص الذي كان يبلغ صوت المحدِّث إلى مستمعيه عند كثرة الزحام[(١)]، وفي حديث رافع بن عمرو المزني قال: «رأيت رسول الله ﷺ يخطب الناس بمنى، حين ارتفع الضحى، على بغلةٍ شهباء، وعلي رضي الله عنه يُعَبِّرُ عنه، والناسُ بين قاعدٍ وقائم»[(٢)]، ففيه استعمال من يقوم بالتوسط بين العالم ومن يستمع إليه في تبليغ كلامه، وبهذا الحديث استفتح أبو سعد السمعاني آداب المستملي في كتابه أدب الإملاء والاستملاء[(٣)].

وهكذا فقد عَرَضَ المتقدمون لما يشبه عمل مقدم برامج الفتيا، وهو ما يسمى قديماً بالمستملي، وبينوا وظيفته، وآدابه[(٤)].

المطلب الثاني

تطوير أداء مقدمي برامج الفتيا المعاصرة

لا ينبغي أن يقتصر دور مقدم البرنامج على التنسيق بين السائل والمجيب، بل ينبغي أن يتعدى ذلك إلى أن يكون حاضراً في البرنامج بالأمور الآتية:

أ ـ التعريف بالشيخ:

من المهم أن يستفتح مقدم البرنامج الحلقةَ بالتعريف بالشيخ الذي سيتولى الإجابة

= مثلاً، ومجالس المناظرة، ومجالس المذاكرة، ومجالس الفتيا، انظر: تاريخ التعليم عند المسلمين؛ د. منير أحمد الدين (٥٥ ـ ٦٠)، دار المريخ، الرياض، ط أولى، ١٤٠١هـ.

(١) لا يقتصر عمل المستملي على مجرد التبليغ عن الشيخ، بل يتعدى ذلك إلى أنه يقوم باستنصات الناس، ليبدأ المحدِّث بالتحديث، ثم يستفتح بالحمد والصلاة، وبالدعاء للشيخ، وربما قرأ المستملي سورةً من القرآن في بداية المجلس، مما يجعله شبيهاً بما يدعى في عصرنا هذا بمقدم البرنامج، والله تعالى أعلم.

(٢) أخرجه أبو داود برقم (١٩٥٦) (٢/ ١٩٨)، والبيهقي برقم (٩٤٠٠) (٥/ ١٤٠)، قال في عون المعبود (٥/ ٣٠٢) على قوله: «يُعبِّر عنه»: «مِن التعبير؛ أي: يبلِّغ حديثه من هو بعيدٌ من النبي ﷺ فهو رضي الله عنه وقف حيث يبلغه صوت النبي ﷺ ويفهمه، فيبلغه للناس، ويفهمهم، من غير زيادة ونقصان». اهـ.

(٣) أدب الإملاء والاستملاء (٢/ ٣٨٢).

(٤) منها أن يكون قوياً على ما هو به، أميناً عليه، خفيفاً على الفؤاد، وأن يكون في موضع مشرف على الناس، وأن يكون جهوري الصوت، وأفصح الحاضرين لساناً، وأوضحهم بياناً، وأحسنهم عبارةً، وأجودهم أداءً، إلى غير ذلك من الصفات الضرورية لهذه الوظيفة، ويجمعها قول أبي إسحاق الفزاري: «ما كانوا يقدمون للاستملاء إلا خيرهم وأفضلهم»، كما في أدب الإملاء؛ للسمعاني (٢/ ٣٩٦).

عن أسئلة المتصلين، وذلك بذكر اسمه، ومنصبه العلمي، ثم يردف ذلك بالدعاء للشيخ[١] كِفاء ما يفيد به المسلمين، دون إطراء ولا جفاء.

ولأهمية معرفة الناس لاسم الشيخ فإنه ينبغي إضافة إلى ما تقدم؛ كتابة الاسم في أسفل الشاشة في الحلقات المتلفزة.

ومن الأفضل أن يقوم المقدم بتكرار اسم الشيخ أكثر من مرة أثناء الحلقة، وفي خاتمتها، ليتمكن من لم يتابع الحلقة من أولها من التعرف على الشيخ.

ب ـ التأدب مع الشيخ:

وذلك بأن لا يتقدم بين يديه بما لا يَحسُن، ومما ذكروا في ذلك ما رواه داود بن رشيد[٢] قال: «كنا عند ابن علية، فقال المستملي له: يا أبا بشرٍ الزحام كثيرٌ، فارفع صوتك حتى يسمعوا، قال: ومن أنت؟ قال: أنا المستملي، قال: الرئاسة لها مؤونةٌ، أنا المحدث، وأنت المستملي»[٣].

ومن ذلك ألا يعترض على الشيخ أمام الناس، فإن رأى ما يستدعي الاستدراك والتنبيه؛ فليكن بطريقة مهذبة غير مباشرة، كأن يصوغ الاستدراك على هيئة سؤالِ مستفهِمٍ لا متعنِّت، احتراماً لمقام العالم.

ج ـ ترشيد الفتيا:

وذلك بأن يساعد الشيخ على اختيار المصطلح المنضبط، والعبارة الواضحة، وتذكير الشيخ بما قد يغيب عنه من تقييد إطلاق، أو تخصيص عموم، أو بيان لفظٍ مشكل، ولا يكون ذلك إلا للمقدم الواعي النبيه، ولا يكون مثل كيسان مستملي أبي عبيدة معمر بن المثنى، فقد قال عنه: «كيسان يستمع غير ما أقول، ويقول غير ما يسمع، ويكتب غير ما يقول، ويقرأ غير ما يكتب، ويحفظ غير ما يكتب»[٤].

ومما يدخل في ذلك أن يقوم المقدمُ بتلخيص الفتيا إذا كانت طويلة، يُنسي آخرُها

---

(١) أدب الإملاء؛ للسمعاني (٢/ ٤١٥).

(٢) هو داود بن رُشيد ـ بالتصغير ـ الهاشمي، مولاهم الخوارزمي، ثقة، توفي (٢٣٩هـ)، انظر: التهذيب؛ لابن حجر (٣/ ١٨٤).

(٣) أخرجه السمعاني في أدب الإملاء والاستملاء بسنده (٢/ ٣٩٢)، والخطيب في الجامع لأخلاق الراوي (٢/ ٦٦).

(٤) أدب الإملاء والاستملاء؛ للسمعاني (٢/ ٣٩٩).

أولَها، أو يذكر تقسيماً فقهياً لها، يقرِّبها للمستفتي، ويمنع وقوع اللبس فيها، وكل ذلك موقوفٌ على إقرار الشيخ لما أضافه المقدم.

ولا يقال هنا إن مقام المفتي كبير، فلا ينبغي تنبيهه على شيء أمام الناس؛ لأن المقصود استكمال الاستفادة منه، والأمر في غايته راجعٌ إلى إقراره أو نفيه، وقد كان أصحاب النبي ﷺ يوردون عليه في أجوبته ما يستشكلون، ولم يكن ينهاهم عن ذلك[1]، وإذا كان الشارع الحكيم قد أمر بتذكير إمام الصلاة عند سهوه، مع ما هو معلوم من حرمة الكلام أثناء الصلاة، فتذكير المفتي في هذا المقام من باب أولى، والله تعالى أعلم.

د ـ ترتيب الأسئلة:

سواء بترتيب السائلين، وتقديم من حقه التقديم، أو بترتيب عرض الأسئلة المتعددة للسائل الواحد.

فأما الأول: فالأصل تقديم الأسبق بالاتصال على البرنامج فالأسبق، ولا ينبغي تقديم المتأخر إلا لمصلحةٍ راجحة، كأن يكون هذا المتأخر في بلدٍ بعيد، بحيث تكون كلفة الاتصال عليه باهظة، ولا يكون السابق كذلك، فيقدَّم المتأخر بعد استئذان من سبقه.

قال ابن الصلاح في أدب المفتي: «يجب على المفتي عند اجتماع الرقاع بحضرته؛ أن يقدم الأسبق فالأسبق، كما يفعله القاضي عند اجتماع الخصوم، وذلك فيما يجب عليه فيه الإفتاء، وعند التساوي أو الجهل بالسابق؛ يقدم بالقرعة، والصحيح أنه يجوز له تقديم المرأة والمسافر الذي شدَّ رحله، وفي تأخيره تخلفه عن رفقته على من سبقهما، وإذا كثر المسافرون والنساء، بحيث يلحق غيرهم من تقديمهم ضررٌ كبير، فيعود بالتقديم إلى السبق أو القرعة، ثم لا يقدم من يقدمه إلا في فتيا واحدة»[2].اهـ.

---

(١) ومن ذلك ما روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قال: قال رسول الله ﷺ: «**من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه**»، فقلت يا نبي الله: أكراهية الموت، فكلنا نكره الموت، فقال: «**ليس كذلك، ولكن المؤمن إذا بشر برحمة الله ورضوانه وجنته أحب لقاء الله؛ فأحب الله لقاءه، وإن الكافر إذا بشر بعذاب الله وسخطه؛ كره لقاء الله، وكره الله لقاءه**»، [خرجه البخاري برقم (٦١٤٢) (٥/٢٣٨٦)، ومسلم برقم (٢٦٨٥) (٤/٢٠٦٦) واللفظ له].

(٢) أدب المفتي (١٥٣)، وقارن بآداب الفتوى؛ للنووي (٥٧).

وأما الثاني: وهو ترتيب أسئلة السائل الواحد، فإن ذلك يقتضي من المقدم أن ينتبه إلى أسئلة المتصلين، ليتمكن من إعادتها على الشيخ، وليستفيد المشاهد والمستمع من استحضار السؤال قبل الجواب عنه، وعليه فينبغي له أن يستحضر ورقةً وقلماً، ويسجل الأسئلة الواردة أولاً بأول، ولا يعتمد الذاكرةَ فحسب، فإن الحفظ يخون أحوج ما إليه تكون.

هـ ـ تقريب السؤال:

وذلك ببيان ما غمض من سؤال المستفتي، فقد يقع السؤال بطريقة غير واضحة؛ لأن السؤال في هذه البرامج مظنة الارتباك والإرتاج[١] على السائل، مما يحتاج معه أحياناً إلى توضيح السؤال، ليقع الجواب عن سؤال محدد، وهذا يعني أنه يجب أن يكون مقدم البرامج الإفتائية على درجةٍ جيدة من الوعي الشرعي والواقعي[٢]، وقد اشترطوا قديماً في أمين الفتوى أن يكون «ممن يحسن السؤال، ويضعه على الغرض»[٣].

و ـ استبعاد ما لا يناسب البرنامج:

يقع في البرامج المباشرة أن يتحدث بعض المتصلين حول قضايا لا تعلق لها بالفتيا؛ كاقتراح بعض البرامج، أو انتقاد بعض القضايا الفنية في البرنامج؛ كتوقيت البرنامج مثلاً، فهذه يحسن أن يتولى الجواب عنها مقدم الحلقة، أو يحيل السائل إلى البرنامج المختص مثلاً، وهكذا يستبعد المقدم كل ما لا يناسب برنامج الإفتاء، وبالطبع يجب أن يكون ذلك دون أن يصادر على المفتي حقه في الجواب عن سؤالٍ يرى المفتي أهميته.

ومما هو جديرٌ بالاستبعاد الأُغلوطات، وهي المسائل المشكِلَة مما لا يتعلق به عَمَلٌ، وقد رُوي أنَّ أبا يوسف قال لمالك: «المحرم إذا ضرب ظبياً فكر ثنيَّتَه، قال: عليه حكومةٌ، فتضاحكوا، فقال مالك: إنما عرفنا خيار الناس، ولم نصحب سفلتهم»[٤]،

---

(١) الإرتاج: الإغلاق، ومنه قولهم أُرتِجَ على فلان، إذا لم يستطع الكلام، لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (رتج) (٢/ ٢٧٩).

(٢) ولذا فقد اشترطوا في المستملي أن يكون ممن قد أنس بالحديث، واشتغل به بعض الشغل، إن لم يكن الكل؛ لأنه إذا لم يكن مشتغلاً به؛ لم يؤمن عليه من الغلط والخطأ، قال الشافعي: «قرأت الموطأ على مالك، ولم يكن يقرأ على مالك إلا من قد فهم العلم، وجالس أهله». اهـ، [أدب الإملاء؛ للسمعاني (٢/ ٤٠٦)].

(٣) عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام؛ للمرادي (١٢).

(٤) عارضة الأحوذي؛ لابن العربي (١٠/ ١١٣).

قال أبو بكر ابن العربي: «المعنى: أنَّه ليس للظبي ثَنِيَّة، فأرادَ أن يُغلِطَه»[١].اهـ.

ز ـ تكميل الأسئلة:

ربما يسأل بعض الناس سؤالاً خاصاً، قد لا يحتاجه إلا السائل، فيحسن حينئذٍ للمقدم أن يضيف إلى السؤال عنصراً يجعله أعم وأشمل، ليستفيد منه قدرٌ أكبر من الجمهور، كأن يسأل شخصٌ عن حكم السفر إلى بلدٍ معين للسياحة، فينبغي حينئذ للمقدم أن يقترح على الشيخ بيان حكم السفر بغرض السياحة عموماً.

إن بعضاً من مقدمي برامج الفتيا لا يعدو عمله أن يكون آلياً صرفاً، لا يتدخل في أي عمل جوهري للبرنامج، إلا إلقاء الأسئلة، مع شدة الحاجة إلى ذلك[٢]، ولكن تقديم برامج الفتيا في الإعلام صناعةٌ، يجدر بالمقدمين إتقانها، ولو بالتدرب، والانخراط في الدورات التدريبية المختلفة.

إنه لمن المهم بالنسبة لمقدم برنامج الفتاوي أن يكون على مستوىً مقبول من الكفاية العلمية والإدارية، وذلك بأن يكون على دراية بالعلوم الشرعية، ولو على جهة العموم والإجمال، كما ينبغي أن يكون مؤهلاً من الناحية الفنية الإعلامية، عارفاً بطرق التعامل مع هذا النوع من البرامج.

ولهذا فإن من سبل تطوير برامج الفتيا في وسائل الإعلام، العمل على تأهيل فريق فني مختص ببرامج الفتيا في القنوات الفضائية المختلفة، وتقديم دورات شرعية وإعلامية وتخطيطية، تساعدهم في حسن الإعداد لهذا النوع الخاص من البرامج، وحسن تقديمها للجمهور[٣].

إن العمل على إعداد الإعلاميين في هذا المجال وتأهيلهم التأهيل المناسب «ليس أمراً سهلاً، قليل التكاليف، بل هو عملٌ كبيرٌ، يتطلب منا جهوداً عظيمةً، وطاقاتٍ عديدة»[٤]، ولهذا فلا بد أن يشمل هذا الإعداد أربعة أنواع من الإعداد: الإعداد الشرعي، واللغوي، والتخصصي المهني، والثقافي الواقعي[٥].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الفتوى والاستفتاء في البرامج الإعلامية المباشرة؛ لفريد السليم (٣٠).

(٣) انظر: البرامج الدينية في قنوات التلفزيون الفضائية العربية؛ لمحمد هندية (٣٦٩).

(٤) إضاءات حول الإعلام الإسلامي؛ د. عبد القادر طاش (٤١)، ضمن كتاب: مقالات في الدعوة والإعلام الإسلامي؛ لنخبة من الكتاب، سلسلة كتاب الأمة، قطر، ط أولى، ١٤١١هـ.

(٥) المرجع السابق.

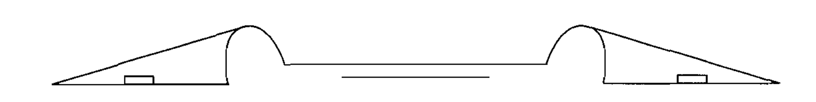


الفصل الثالث

مستقبل الفتيا في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

المبحث الأول: استشراف مستقبل الفتيا في وسائل الإعلام المعاصرة.

المبحث الثاني: إعداد المؤهلين للفتيا المستقبلية في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.



تمهيد

مفهوم استشراف المستقبل وأهميته

الاستشراف في اللغة: من الفعل «شَرُفَ»، ومن معانية: العلو والارتفاع، قال ابن منظور: «تشرَّفَ الشيءَ، واستشرفَه؛ وضَعَ يدَه على حاجِبِه، كالذي يَستَظِلُّ من الشمس، حتى يُبصِرَه ويستَبِينَه»[1].اهـ.

ويمكن أن نُعرِّف استشراف المستقبل بوصفِه علماً بأنه: «التوقع المدروس للحوادث المستقبلية، بناءً على استقراء الوقائع الماضية والحاضرة»[2].

ولعل استشراف المستقبل بالنسبة للفتيا والمفتي يأخذ حكمَ فرضِ الكفاية، ذلك أنَّ الغاية من دراسته ـ بالنسبة لدارسي الشريعة ـ التوصل إلى صياغة صحيحة للوسائل المعينة على تحقيق المصالح، ودرء المفاسد، فهو في غايته في مجال

---

(١) لسان العرب، مادة (شرف) (٩/ ١٧١)، وقارن بالنهاية؛ لابن الأثير (٢/ ٤٦٢)، يضيف ابن منظور: «ومنه قول ابن مطير:

فيا عَجَباً للناسِ يَستشرِفُونَني ... كأنْ لم يَرَوا بعدي مُحِبّاً ولا قَبْلِي

وفي حديث أبي طلحة رضي الله عنه أنه كان حسن الرمي، فكان إذا رمى؛ استشرفه النبي ﷺ لينظر إلى مواقع نبله؛ أي: يحقِّق نظره، ويطلع عليه، والاستشرافُ: أن تضع يدك على حاجبك وتنظر، وأصله من الشَّرَف: العلو».اهـ، قلتُ: حديث أبي طلحة أخرجه البخاري [برقم (٢٧٤٦) (٣/ ١٠٦٣)]، من حديث أنس بن مالكٍ رضي الله عنه، ولفظه في الصحيح: «قال: كان أبو طلحة يتترس مع النبي ﷺ بتُرسٍ واحدٍ، وكان أبو طلحة حسنَ الرمي، فكان إذا رمى تَشَرَّفَ النبيُّ ﷺ فينظر إلى موضع نبله»، فذكره بلفظ «تَشرَّف»، ولم يذكر «استَشْرَفَ»، فلعله في طريقٍ أخرى، ولم أعثر عليها بعد البحث.

(٢) وضعتُ هذا التعريف بناءً على قراءة خاصة لمصادر هذا العلم، إذ لم أجد فيما اطلعتُ عليه تعريفاً مناسباً، وقد عرَّفه الدكتور محمد بريش ـ وهو خبير في الدراسات المستقبلية ـ بقوله: «هو النظر إلى الزمن القادم ببصرٍ حديدٍ، ونظرٍ ثاقب، بغية تصور الواقع المقبل، انطلاقاً من شرفة الواقع الحاضر، واستيعاباً لعبر الواقع الراحل»، [حاجتنا إلى علوم المستقبل (٥٨)، ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد (٦١)، ١٤١٢هـ، وانظر تعريفاتٍ أخرى في المصدر ذاته: ص(٦٦) وما بعدها، ومحاضرة د. المهدي المنجرة في مجلة المستقبل العربي، العدد (٥٣)، يوليو، ١٩٨٣م، ص(٤ ـ ١٧)].

الشرعيات يستهدف النظر إلى ما يسميه الشاطبي بـ «المآلات»[١]، وذلك في مواضع من الموافقات، ومنها قوله: «النظرُ في مآلاتِ الأفعالِ معتبرٌ مقصودٌ شرعاً، كانت الأفعالُ موافقةً، أو مخالفةً»[٢].

والنظر المآلي بوصفه نوعاً من العلوم الكفائية يأتي في مقابلة «علم الحال»، وهو ما عدَّه الغزالي فرض عينٍ، وتبعه من جاء بعده[٣].

واستشراف الإنسان لمستقبلِ أيامِه طبيعةٌ تنزع إليها النفوس البشريةُ أبداً، كما يقرره ابن خلدون بقوله: «اعلم أنَّ من خواص النفوس البشرية، التشوُّفَ إلى عواقب أمورهم، وعلم ما يحدث لهم من حياةٍ وموتٍ، وخيرٍ وشرٍّ، سيما الحوادث العامة. . .، والتطلُّع إلى هذا طبيعةٌ، البشرُ مجبولون عليها»[٤]. اهـ.

ولقد قرر ابن خلدون في مقدمته كثيراً من القواعد المعينة على استشراف المستقبل، وبالأخص فيما يتعلق بقيام الحضارة والعمران واندثارهما، ونشوء الدول وسقوطها، وتقدُّم الصنائع وتراجعها، مما يفيد في تأصيل هذا العلم العصري الناشئ.

أما في العصر الحديث، ففي عام (١٩٤٩م) ابتكر المؤرخ الألماني فليتشتايم مصطلح «علم المستقبل»[٥]، ليشير به إلى علم جديدٍ مستقل، وقد دشن كتابُه: «التاريخ وعلم المستقبل»، عملية تطبيق واسعة لهذا العلم، تستهدف التوقع والتنبؤ البعيد المدى، في مجالات الحياة المتعددة؛ كالسياسة والاجتماع والاقتصاد والبيئة[٦].

إن علم استشراف المستقبل ـ على فرض صحة نعتِه بالعلم ـ ليس من العلوم البحتة، التي ينتظر منها أن توصلنا إلى نتائج نهائية[٧]، إذ يتفق معظم الدارسين في الحقل المستقبلي على أن الباحث لا يمكن أن يضع قواعد خاصة بالتنبؤ بالمستقبل[٨]، تضمن له تحقق ما تنبأ به، كيف وقد تفرَّد الرب سبحانه بالغيب، قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩].

(١) انظر: الموافقات (٤/ ١٩٤). (٢) المرجع السابق.
(٣) كالطوسي، والزرنوجي، وابن جماعة، وغيرهم.
(٤) مقدمة ابن خلدون (٢٣١)، باختصارٍ يسير.
(٥) وهو ما يقابل بالإنجليزية مصطلح (Futurology).
(٦) علم المستقبل في وقتنا الحاضر؛ د. محمود زايد (٣٨)، ضمن مجلة الفكر العربي.
(٧) المرجع السابق.
(٨) تعريفات حول المستقبلية؛ لخلدون الشمعة (٢١١)، ضمن مجلة الفكر العربي.

ومن جهةٍ أخرى فإنه «من الصعب جداً على العقل أو النفس أن تعيش في زمانٍ غير زمانها الذي عاينت أحداثه، واستوعبت أفكاره، وشهدت معاملاته، وعرفت أدواته . . .»[١].

ويذكر صاحب كتاب «صدمة المستقبل» أنه في عام (١٨٦٥م) أشار كاتبٌ في إحدى الصحف إلى أن «الذين يعرفون الأخبار جيداً يعلمون أنه من المستحيل نقل الصوت عبر الأثير. . .، وأنه لو أمكن حدوث ذلك، لما كان هذا بالأمر المفيد علمياً»، ولم يمضِ عقدٌ واحدٌ من الزمن على هذا التصريح حتى ظهر جهاز الهاتف من مختبر «جراهام بل» مخترع الهاتف[٢]، وفي اليوم الذي طارَ فيه مكتشفاً الطائرة ذات المحرك، رفضت الصحف نشر الخبر، نظراً لأن المحررين كانوا غير مستعدين لتصديق الخبر[٣]، في أمثلةٍ كثيرة، تنبئ عن عجز الإنسان وقصوره عن استشراف الاختراعات الكبرى في حياة البشرية، فضلاً عن تفصيلات الحياة المستقبلية، واعتبِر ذلك في التوقعات والتنبؤات التي قيلت حول العام (٢٠٠٠م) قبل حلولِه، وكيف جاءت النتائج مخالفةً ـ في الغالب ـ لمقاربات كبار المحللين في العالم وحدسِهم.

كما أن الاستشراف علم شيء غير موجود، ولا يمكن أن يوجد، ذلك أن المستقبل يشير إلى مرحلة من الزمن لم تحلَّ بعد، وعندما تحل تصبح حاضراً، وهو في ذلك يختلف اختلافاً أساسياً عن الماضي، وذلك أن الماضي قد مضى فعلاً، وهناك شواهد عليه، وعليه؛ فإن المستقبل الذي يتكلمون عنه يقوم في الذهن فقط، أو في الصور والخطط التي يرسمونها له[٤].

وبالجملة فإن استشراف المستقبل عبارة عن النظر إلى وقائع ماضية وحاضرة، والتمعن في مكوناتها وآثارها، لارتياد المستقبل، واستشفاف وقائعه، وهو من العلوم العصرية التي يمكن للمصلحين والمتشرعين الإفادة منها في تصور الواقع الحالي والمآلي، وحسن تنزيل الأحكام على وقائعها بما يتسق مع نصوص الشريعة ومقاصدها.

---

(١) التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان؛ د. عبد المحسن صالح (٥)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.

(٢) تعريفات حول المستقبلية؛ لخلدون الشمعة (٢١٢)، ضمن مجلة الفكر العربي.

(٣) تعريفات حول المستقبلية؛ لخلدون الشمعة (٢١٣)، ضمن مجلة الفكر العربي.

(٤) علم المستقبل في وقتنا الحاضر؛ د. محمود زايد (٣٨)، ضمن مجلة الفكر العربي.



المبحث الأول

استشراف مستقبل الفتيا في وسائل الإعلام المعاصرة

المطلب الأول

قلة عدد المفتين في وسائل الإعلام المعاصرة

المسألة الأولى: تناقص العلماء سنة كونية:

لا يخفى على المتابع للبرامج الإفتائية في وسائل الإعلام المعاصرة ما تعانيه من فقرٍ في الفقهاء المؤهلين للفتيا في هذه المنابر الواسعة الانتشار، البالغة التأثير، وهو ما ينبغي على عقلاء الأمة، وأهل الحل والعقد منها أن يتنادوا إلى سد ثغرته، واستصلاح وضعه، من باب ما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجبٌ[١].

لقد جاءت الأخبار والآثار بأن فقهاء الزمان مقبوضون شيئاً فشيئاً، فلا يزالون في قُلٍّ وتناقُص، والنصوص في هذا الباب ليست بالقليلة، أكتفي هنا بحديث مرفوع، وآخر موقوف:

الأول: ما رواه عبدُ الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الله لا يقبضُ العلمَ انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبْقِ عالماً؛ اتخذ الناسُ رؤوساً جهالاً، فسئلوا، فأفتوا بغير علمٍ، فضلُّوا وأضَلُّوا**»[٢].

---

(١) وقد أشارَ إلى قريبٍ من هذا المعنى أبو العباس ابن تيمية، في كتابه «السياسة الشرعية»، فإنه لما قرَّرَ جواز تولية الشخصِ غيرِ الأهلِ للضرورة، إذا كان أصلحَ الموجود، قال: «فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال، حتى يكمل في الناس ما لا بُدَّ لهم منه من أمورِ الولايات والإمارات ونحوها، كما يجب على المعسر السعيُ في وفاءِ دَينِه؛ وإن كان في الحالِ لا يُطلَب منه إلا ما يقدر عليه، وكما يجب الاستعداد للجهاد بإعداد القوةِ ورباط الخيل في وقتِ سقوطِه للعجز، فإنَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ».اهـ، من مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٥٩).

(٢) تقدم تخريجه (٦١٢).

والحديث الشريف ظاهرٌ في الإخبار عن قبض العلماء، وأنه يأتي على الناس زمانٌ لا يبقى فيه بينهم عالمٌ، ولعل هذا يكون في آخر الزمان، قبيل قيام الساعة. وإلا فقد قال الخطيب البغدادي: «ذكر الرواية أن الله تعالى لا يُخلي الوقتَ من فقيه أو متفقه، ثم أورد بإسناده حديث أبي عِنَبَةَ الخولاني ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا يزال الله تعالى يغرس في هذ الدين غرساً يستعملهم فيه بطاعته، ـ أو ـ يستعملهم بطاعته»**[(١)]»[(٢)].

الثاني: ما جاء عن عبد الله بن مسعود ﷺ أنه قال لإنسانٍ: «إنك في زمانٍ كثيرٌ فقهاؤه، قليلٌ قراؤه، تُحفظ فيه حدودُ القرآن، وتُضيَّع حروفه، قليلٌ من يسأل، كثيرٌ من يعطي، يطيلون فيه الصلاة، ويقصرون الخطبة، يُبدون أعمالهم قبل أهوائهم، وسيأتي على الناس زمانٌ قليلٌ فقهاؤه، كثيرٌ قراؤه، يحفظ فيه حروف القرآن، وتضيع حدوده، كثيرٌ من يسأل، قليلٌ من يعطي، يطيلون فيه الخطبة، ويقصرون الصلاة، يبدون فيه أهواءهم قبل أعمالهم»[(٣)].

فهذا أثرٌ صحيحٌ، يدل على نقص قلة العلماء في آخر الزمان، فهذا حَبْرٌ من خِيرَة هذه الأمة يعيب آخر الزمان، بأن قراء القرآن فيه لا يفقهون، ولا يعملون به، وإنما غايتهم منه تلاوته[(٤)]، قال أبو عمر ابن عبد البر: «وفيه من الفقه: مدحُ زمانه لكثرة الفقهاء فيه، وقلة القراء، وزمانه هذا هو القرن الممدوح على لسان النبي ﷺ، وفيه دليل على أن كثرة القراء للقرآن دليل على تغير الزمان وذمه لذلك»[(٥)].اهـ.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٤/ ٢٠٠)، وابن ماجه برقم (٨) (١/ ٥)، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (١/ ٥): «هذا إسنادٌ صحيحٌ، رجاله كلهم ثقات».اهـ.

(٢) الفقيه والمتفقه (١/ ١٣٧).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ برقم (٤١٧) (١/ ١٧٣)، قال ابن عبد البر: «هذا الحديث قد روي عن ابن مسعود ﷺ من وجوهٍ متصلةٍ حسانٍ متواترة».اهـ [الاستذكار (٢/ ٣٦٣)]، وجاء نحو هذا المعنى من حديث حكيم بن حزام ﷺ مرفوعاً، الطبراني في الكبير، وقال الهيثمي في المجمع (١/ ١٢٧): «وفيه عثمان بن عبد الرحمٰن الطرايفي، وهو ثقة، إلا أنه قيل فيه: يروي عن الضعفاء، وهذا من روايته عن صدقة بن خالد، وهو من رجال الصحيح».اهـ.

(٤) شرح الزرقاني على الموطأ (١/ ٥٠١).

(٥) الاستذكار (٢/ ٣٦٣)، ثم قال أبو عمر: «وقد روي عن النبي ﷺ: **«أكثر منافقي أمتي قراؤها»**، من حديث عقبة بن عامر ﷺ وغيره، وقال مالك ﷺ: «قد يقرأ القرآن من لا خير فيه»، والعيان في هذا الزمان على صحة معنى هذا الحديث كالبرهان».اهـ، وقال في موضع آخر (٢/ ٥٠١): «وحسبك بما ترى من تضييع حدود القرآن، وكثرة تلاوته في زماننا هذا =

ولربما تكون هذه سنةٌ كونية جاءنا خبرُها، فكما يتناقص الزمان والأعمار، وتتناقصُ الأَرَضون من الأطراف والأنحاء، تتناقص البلادُ من الفقهاء والعلماء. ومع ذلك كله فإنَّ هذا لا يسوِّغ لأهلِ الإسلامِ الإذعانَ لهذه المصيبة، والتغافل عن التماس المخرج منها، فقد أُمرنا ببذل الأسبابَ المفضية إلى الإصلاح قدرَ الإمكان، ثم إن الله تعالى الأمر من قبلُ ومن بعد، ولعل تذييل آية الرعد بأنه لا معقِّب لحكم الله إشارةٌ إلى هذا المعنى، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٤١﴾﴾ [الرعد: ٤١].

قال ابن القيم في «وراكب هذا البحر في سفينة الأمر، وظيفته: مصادمة أمواج القدر، ومعارضتها بعضها ببعض، وإلا هلك، فيردُّ القدر بالقدر، وهذا سيرُ أرباب العزائم من العارفين. . .، ولا تتم مصالح العباد في معاشهم إلا بدفع الأقدار بعضها ببعض، فكيف في معادهم»[١]. اهـ.

والمقصود هنا الإشارة إلى قلة عديد الفقهاء الراسخين في هذا العصر، وما قبله من القرون المتأخرة[٢]، مع فشوِّ القراءة وانتشارها، وتوفر أدوات العلم ومُقَرِّباتُه، ولا يستغرب هذا مع تواتر غربة الدين، وقديماً قال الأبياري المالكي: «الأغلب، بل الناس كلهم عوامٌّ، إلا أفراداً، والعلماء كلهم عدولٌ، إلا الشواذ»[٣]، ثم إن المضطلعين من هؤلاء القليل بالإفتاء العام، والتصدي لسؤالات المستفتين عبر الوسائل المتاحة، ومنها وسائل الإعلام؛ أقل من ذلك.

المسألة الثانية: أسباب قلة الفقهاء في هذا العصر:

يُرجِع طائفةٌ من المصنفين والباحثين[٤] ضعفَ الفقه في هذا العصر وما سبَقَه من

= بالأمصار وغيرها، مع فسق أهلها، والله أسأله العصمة والتوفيق والرحمة، فذلك منه لا شريك له». اهـ.

(١) مدارج السالكين (١/ ٢٣٢).

(٢) انظر: الفكر السامي؛ للحجوي (٢/ ٤٢١).

(٣) نقله عنه ابن حلول في شرحه على شرح تنقيح الفصول للقرافي (٣٩٨)، وابن حلول هو: أبو العباس، أحمد بن عبد الرحمٰن بن موسى بن عبد الحق اليزليتي القيرواني المالكي، المتوفى بعد (٨٩٥هـ) بقليل، طبع الشرح بالمطبعة التونسية، تونس، ١٣٢٨هـ.

(٤) أليس الصبح بقريب؛ لمحمد الطاهر بن عاشور (١١٤) وما بعدها، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، بدون ذكر التاريخ، وأصول الفتوى والقضاء؛ د. محمد رياض (٣٠٦)، وقارن بعمدة التحقيق في التقليد والتلفيق؛ لمحمد سعيد الباني (٢٠٥ ـ ٢١٠).

القرون المتأخرة، وقلة الفقهاء الراسخين فيها[١]، إلى سببين هما:

الأول: نظم التعليم المعاصرة:

تنقسم العلوم الإسلامية إلى علوم وسائل، وعلوم مقاصد، وعلوم الوسائل يدخل فيها اللغة، والبلاغة، وأصول الفقه . . . إلخ، وعلوم المقاصد يدخل فيها علم التوحيد، وعلم الفقه، وعلوم القرآن، وعلم الحديث، وما تفرع عنها.

وكان التعليم في النظام القديم يستهدف إخراج العلماء النابغين، فهو يتدرج بالطالب في كل فن وعلم، فتكون البداءة بمصنف يليق بمستوى الطالب وفكره، ثم يترقى في العلوم شيئاً فشيئاً، وكان الطالب يختم مصنفاً من تلك المصنفات في أغلب الأحوال في مراحله التعليمية، ويبقى ذلك المصنف مرجعاً يرجع إليه بعد ذلك طول حياته[٢].

أما اليوم فإن الخطط الدراسية بعامة، لم توضع لأجل أن يتخرج الطالب عالماً، فالتلميذ ـ في أغلب البلاد الإسلامية ـ لا يأخذ في المراحل الأولية إلا النزر اليسير من العلوم الإسلامية، سواءٌ ما تعلق منها بالمقاصد، أو الوسائل، ثم لا يبقى بعدُ منها إلا قدرٌ لا يسمن ولا يغني من جوع[٣].

هذا فضلاً عن تغيير المناهج باطراد، وعدم تقرير المراجع الأصيلة في كل فن، يلازمه الطالب ويتأصَّل عليه، كما كان أسلافنا يفعلون[٤].

وما يقال في المراحل الأولية، يقال فيما يتلوها من المراحل، حيث يتلقى الطلاب مداخل العلوم ومفاتيحها، ثم يقتصر سوادُهم الأعظم على ما تلقوه[٥]، الشيء الذي ما يلبَث أن يَتَفَلَّتُ منهم، فيعودون عوامًّاً، أو أشباه عوامّ[٦]، حتى رأينا من أبناء الجامعات، والذين تخرجوا منها، من لا يجيد قواعد الإملاء، ولا قواعد الكتابة والقراءة، ولا يكاد خطُّه يُقرأ، بل يغلط في بدهيات ما

---

(١) بحَثَ الأصوليون الأسباب الباعثة على انعدام الفقيه المجتهد في عصورهم المتقدمة، أو على الأقل ندرة وجوده، ومن هؤلاء: الجويني في الغياثي (٤٠٧)، وابن حمدان في صفة الفتوى (١٧)، وغيرهم، كما بحثها جمعٌ من المعاصرين في كتب «تاريخ التشريع»، وهي متعددة.

(٢) أصول الفتوى والقضاء؛ د. محمد رياض (٣٠٦).

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) يستثنى من ذلك القلة الذين يعتنون بالترقي العلمي، عن طريق حلق العلم في المساجد، وملاقاة الشيوخ، والإكباب على كتب العلم الأصيلة، حفظاً ودرساً.

(٦) انظر: أصول الفتوى والقضاء؛ د. محمد رياض (٣٠٧).

تقدم[١]، فأنى لهؤلاء أن يفقهوا ديناً، أو يفهموا نصاً.

ومن أجل أهمية إصلاح نظم التعليم، وأثرها البالغ في ترقية الأمة وإصلاح فسادها، اعتنى بها أساطين العلماء متقدمهم ومتأخرهم، كابن العربي في رحلته، وفي كتابه «العواصم»، وابن خلدون في «المقدمة»[٢]، والمجد الفيروزآبادي في مطلع كتابه «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز»[٣]، والطاهر بن عاشور في كتابه «أليس الصبح بقريب»[٤]، ومحمد الخضر حسين في مقالاته وكتاباته التي جمع بعضها فيما بعد باسم «رسائل الإصلاح»[٥]، وعبد الحميد بن باديس في مجلته الشهاب[٦].

والخلاصة: أن أنظمة التعليم في البلاد الإسلامية «لم توضع لإعداد المجتهدين، وإنما وضعت، ثم طورت لخدمة أغراض تعليمية معينة، تختلف باختلاف التخصص والبلد، وغيرهما من الظروف»[٧]، ومن ثم فإن أريد للتعليم أن يخرِّج علماء راسخين فلا بد من استئناف الصياغة الهادفة لمقاصده ووسائله.

الثاني: غربة الدين في بلاد المسلمين:

ضَعُفَ أمر المسلمين في العصر الحديث ضعفاً شديداً، فقد غُزُوا في عُقر ديارهم، وغلُبوا على أمرهم، وجاءهم العدو من كل مكان، من الثغور الأرضية، والثغرات الفكرية، فهانوا عسكرياً ومدنياً وفكرياً، واصطبغت نواحي حياتهم بصبغة الغربي المتغلب، «وبَعُد واقعهم عن صور الأحكام الفقهية التي يدرسونها، ويقضون بها ويفتون، وانطلقوا سادرين في حياتهم الجديدة، حيارى تائهين، يشعرون بأن

---

(١) انظر: من قضايا الصحوة؛ د. ناصر بن عبد الكريم العقل (٣٩)، دار المسلم، الرياض، ط أولى، ١٤١٦هـ.

(٢) المقدمة (٣٩٧).

(٣) (١/ ٤٨ ـ ٥٥).

(٤) طبعته الشركة التونسية للتوزيع، في (٢٦٠) صفحة، تونس، بدون ذكر التاريخ، وانظر في محاولات الإصلاح التعليمي في العصر الحديث: مقدمة الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة لمقاصد الشريعة لابن عاشور (١/ ١٧٤) وما بعدها.

(٥) (١/ ٢٢ ـ ٢٧).

(٦) صدر أول عدد منها عام (١٩٢٦م)، واستمرت حتى قامت السلطات الفرنسية بإغلاقها بسبب بدء الحرب العالمية الثانية عام (١٩٣٩م)، وانظر: آثار ابن باديس؛ د. عمار الطالبي.

(٧) شرائط الاجتهاد بين النظرية والتطبيق المعاصر؛ د. عبد المعز عبد العزيز حريز (٢٧٧)، ضمن مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد (٥٠)، جمادى الآخرة، ١٤٢٣هـ.

سَيرهم في حياتهم العادية على غير هَدْي دينهم، فدخلت القوانين غير الإسلامية يقضى بها في بلاد الإسلام، وأقيمت العلاقات الداخلية والخارجية على غير ما يدين المسلمون به من صور علائقهم مع بعضهم بعضاً، وعلائقهم مع غيرهم»[١]، ولا شك أن لهذا البعد ـ بل الإبعاد ـ للشريعة عن واقع كثيرٍ من بلاد الإسلام له أثره السيء على تصور الشريعة، وإعمال أحكامها في واقع الحياة.

ومما يوضح هذا الجانب أن رجوع الناس اليوم إلى التحاكم إلى الشريعة في بعض الجوانب، بثَّ الحياة في بعض الأبواب الفقهية التي كاد أن يُطوى بساطها من الأرض، ومن ذلك المجال الاقتصادي مثلاً[٢]، فنلحظ اليوم إقبالاً كبيراً على الاستفتاء عن المعاملات المالية والمصرفية، حتى غدت الفتيا عاملاً مهماً من عوامل التأثير على سوق الأسهم على سبيل المثال، وعليه «فإن العودة إلى الله في كل الأحكام، هو من أهم البواعث على إحياء الاجتهاد»[٣].

إنه لا يمكن للفقه الإسلامي أن يواكب الوقائع، ولا للفقهاء أن ينسجموا مع مسيرة الحياة، إلا إذا أعيدت للفقه سيرته الأولى، بحيث يكون مرجعاً أصيلاً للأمة في نوازلها وتصرفاتها، ومن أجل ذلك فلا بد من إعادة النظر في طرائق التقنين والتشريع السائدة في أغلب البلاد الإسلامية، الذي يتسم بصفة الوضعية الأرضية، ويتنكب أحكام الشريعة الغراء، وهو مطلب نادى به كثيرٌ من المصلحين في هذا العصر[٤].

والحاصل اليوم أن ثمة ازدواجاً في النظر لدى كثير من دارسي الشريعة في البلاد الإسلامية ـ إلا ما شاء الله ـ، سببه تدخلٌ منهجيٌّ أجنبي عن المنهج الإسلامي، فهم ما بين شريعة ربانية، لها مصادرها وأصولها، وبين قوانين أجنبية المصادر والأصول، فيبقى الدارس والباحث متحيراً بين هذين النظرين[٥].

---

(١) محمد رشيد رضا والاجتهاد؛ لمحمد الفاضل بن عاشور (٣٩٥)، ضمن الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي؛ الشركة التونسية، تونس، ١٩٧٥م.

(٢) شرائط الاجتهاد بين النظرية والتطبيق المعاصر؛ د. عبد المعز عبد العزيز حريز (٢٧٨).

(٣) المرجع السابق.

(٤) أمثال: محمد بن الحسن الحجوي في الفكر السامي (٢/ ٤٢١)، وعلال الفاسي في دفاع عن الشريعة (٢٢٠) و(٢٢٨)، ونضالية الإمام مالك ومذهبه له أيضاً (٤٤)، انظر: أصول الفتوى والقضاء؛ د. محمد رياض (٣٠٧، ٣٠٨).

(٥) انظر: أصول الفتوى والقضاء؛ د. محمد رياض (٣٠٨).

ولا شك أن هذه الشريعة الإلٰهية، بمصادرها الثرَّة، لا تضيق عن استيعاب المصالح البشرية، التي يتطلبها الواقع، ويسعى إليها المتشرعون، متى ما صدقت النوايا، وقامت العزائم[١].

إن هذا التناقص الذي نشهده في مجال الفقه، بحيث صار الفقهاء المقتدرون على فهم الأدلة، وتنزيلها على الحوادث، ليسوا من الكثرة بحيث يستوعبوا حاجات الناس، لهو حافزٌ لهمم أهل العلم وأولي الأمر ليقوموا بواجبهم لإعادة الأمور إلى نصابها.

المسألة الثالثة: ضرورة تصدي الفقهاء القادرين للفتيا:

إن منصب الإفتاء ـ ومنه الفتيا في وسائل الإعلام ـ قابل لأن تتوارد عليه الفقهاء وغيرهم؛ كالقراء والوعاظ والقُصَّاص والمدرسين، ومن ثم فإن إحجام الفقهاء القادرين على الفتيا عن تسنُّم هذا المنصب، يمكن أن يفسح المجال لغير المتأهلين لأن يتواثبوا عليه.

فإن قال الفقيه ورَعَاً: إن الإقدام على التصدي للفتيا في وسيلةٍ إعلامية جماهيرية جرأةٌ عظيمة، لما لهذا المنصب من تبعةٍ بالغة، وخطرٍ شديد، فالأولى بالمرء أن ينأى بنفسه عنه.

فالجواب أن يقال: هو كذلك، لكن تبعة السكوت عن الحق عظيمةٌ أيضاً، لما يترتب عليها من مآلات ذميمة شرعاً، ليس أقلُّها فتح المجال للرؤوس الجهال.

ثم إن الجرأة على الإفتاء ليست وصفاً مذموماً بإطلاق، ولهذا لمَّا أورد ابن القيم قول سحنون بن سعيد: «أجسرُ الناس على الفتيا أقلُّهم علماً، يكون عند الرجل البابُ الواحدُ من العلم، يظن أن الحق كله فيه»[٢]، تعقَّبه بقوله: «قلتُ: الجرأة على الفتيا تكون من قلة العلم، ومن غزارته وسعته، فإذا قلَّ علمُه أفتى في كل ما يسأل عنه بغير علم، وإذا اتسع علمه اتسعت فتياه، ولهذا كان ابن عباس من أوسع الصحابة فتيا، وقد تقدم أن فتاواه جُمعت في عشرين سفراً، وكان سعيد بن المسيب أيضاً واسع الفتيا، وكانوا يسمونه كما ذكر ابن وهب عن محمد بن سليمان المرادي، عن أبي إسحاق قال: كنت أرى الرجل في ذلك الزمان، وإنه ليدخل يسأل عن الشيء، فيدفعه الناس عن مجلس إلى مجلس، حتى يُدفع إلى مجلس سعيد بن

(١) المرجع السابق.

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٣٤).

المسيب كراهيةً للفتيا، قال: وكانوا يدعونه سعيد بن المسيب الجريء»[١].

ولهذا فإن على الفقهاء الثقات الراسخين، أن يعرضوا أنفسهم للفتيا، وعلى بعضهم أن يدلَّ على بعض، وعلى وسائل الإعلام أن تتحرى في ضيوفها من المفتين الأنسب بحسب المواصفات الشرعية، دون تأثرٍ بالمؤثرات النفعية أو الشخصية، التي تتدخل عادةً في اختيار ضيوفها.

المطلب الثاني

آفاق التوسع الإعلامي والاتصالي في المستقبل

أ ـ التطور الاتصالي القادم:

بتتبع المسار الذي تطورت فيه تقنية الاتصالات عبر عصور الاتصال المعروفة: الاتصال الشفوي، والكتابة، والطباعة، والاتصال السلكي، واللاسلكي، والاتصال الإلكتروني، لحظتُ أن ظهور تلك الوسائل ترافقَ مع حركة انتشار ـ بل نشر ـ واسعة للمذاهب والنِّحل الفكرية المختلفة[٢]، ولم يقتصر أثر هذه الوسائل على التحريك الفكري والنظري، وإنما استتبع ـ أيضاً ـ دفعاً لنواحٍ شتى من الأنشطة البشرية، من تجارة، وصناعة، وزراعة، ومواصلات وغيرها[٣].

بيد أن ثورة الاتصال التقني هذه، بأجيالها المتتابعة، وبالأخص آخر أطوار التقنية المعاصرة، وهي ما يسمى في العرف الإعلامي بثورة الاتصال الخامسة[٤]، حيث

---

(١) المرجع السابق (١/ ٣٤، ٣٥).

(٢) على سبيل المثال: يرى بعض القوميين العرب أن استخدام الطباعة والصحافة «قد دفع المدَّ القومي نحو تحقيق إنجازات سامية ـ على حدِّ قوله ـ تكللت بالنجاح في معظمها مع الحرب العالمية الثانية، من خلال استقلال البلدان العربية، تماماً كما كان لعصر الكتابة آثار مهمة في النهضة الحضارية التي شهدتها الأمة العربية في أوج مجدها»، يواصل فيقول: «غير أن استخدام تقانة (تكنولوجيا) الاتصال الإلكترونية كانت له آثاره السلبية في الشخصية القومية؛ لأن الأنظمة السياسية قد نجحت بتوظيف هذه التقنية كذراعٍ لها، للحفاظ على الوضع القائم كما هو عليه».اهـ [ثورة وسائل الاتصال وانعكاساتها على مراحل تطور الإعلام العربي القومي؛ لعصام سليمان موسى (٢٧)، ضمن ندوة العرب والإعلام الفضائي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٤م].

(٣) انظر أمثلة على ذلك في: ثورة وسائل الاتصال؛ لعصام موسى (٢٨).

(٤) تقنيات الاتصال بين زمنين؛ إياد شاكر البكري (٢٥)، دار الشروق، عمان، ط أولى، ٢٠٠٣م.

اندمجت الوسائل الاتصالية، واشتبكت بالأقمار الصناعية، وسرَت البيانات والمعلومات والصور عابرةً الدول والقارات بطريقة فورية(١)، حتى أوشك العالم أن يقارب ما يسمى بـ«القرية الكونية»(٢).

ودون أن نخوض في التفصيلات الفنية لأنظمة الاتصال وتقنياته المعاصرة، وطرق استعمالها، ومراحل تطورها، إذ محلها كتب علم الاتصال المختصة، إلا أنه من المهم الإشارة هنا إلى أن مستقبل الاتصال حافل بأنواع المبتكرات والمخترعات(٣)، التي يتوقع أن تختزل مزيداً من المسافات، وتوفر قدراً أكبرَ للتواصل بين البشر، مع اندماجِ بعضها في بعضٍ، واختصارها في أحجام أصغر مما هي عليه اليوم، وأنه سيكونَ كل ذلك متاحاً لمن يملك قيمة التكلفة المالية لهذه السلع الاتصالية المدفوعة الثمن، حتى توقع أحد منظري الاتصالات، أن يكون لدينا تطور جديد فيما يسمى بـ(المجتمع المعلومي)، أو (مجتمع المعلومات)، بحيث يكون الناس في اتصالٍ دائم بعضهم مع بعض، عن طريق الاتصالات السلكية واللاسلكية(٤).

كما يتوقع بعض الباحثين أن تتاح المزيد من الحرية للأفراد في الحصول على ما يبتغون من معلومات وبيانات، حول أي شيءٍ يريدونه، ومن ثم ضَعْف وسائل الرقابة على تلك الوسائل وتضعضعها(٥).

وعلى كل حالٍ فهذه فرصةٌ سانحةٌ للمنتسبين إلى هذه الشريعة المباركة، ليعملوا

---

(١) تقنيات الاتصال بين زمنين؛ للبكري (٢٥، ٢٦).

(٢) أول من أطلق هذا المصطلح ـ بحسب ما وقفتُ عليه ـ هو «مارشال ماكلوهان»، الذي لم يكتب له أن يرى بعينه «قريته الكونية»، إذ توفي عام ١٩٨٠م، «وهذه النظرية عندما طرحها في الستينيات والسبعينيات ـ الميلادية ـ قد أثارت جدلاً واسعاً، لاعتقاده أن الحياة الخاصة، والمذهب الفردي مهددان بفعل التطور التقني في مجال الاتصالات»، [الإعلام العربي أمام التحديات المعاصرة؛ لعلي محمود العائدي (٥٨)، مركز الإمارات للدراسة والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، ط أولى، ١٩٩٩م].

(٣) أؤكد أن استشفاف مستقبل الإعلام والاتصال هو من الصعوبة بمكان، لما يتسم به هذا المجال من سرعة التطور والتغير، وهنالك كتابات كثيرة ومتعددة حول القرية الكونية، والعولمة، والتقنيات الحديثة، وما تصوغه هذه الأخيرة من أنظمة وأتمتة رقمية وبرمجية، وما يتعلق بالمعلوماتية، وثورة الاندماج بين وسائل الاتصال... إلخ، وهي كثيرةٌ مطبوعة ومتاحة لمن رغب التوسع في الموضوع.

(٤) هو «جون نايسبيت»، انظر: تقنيات الاتصال بين زمنين؛ للبكري (١٣٤).

(٥) وسائط الإعلام الجديدة؛ لفرنسيس بال وجيراري إيميري (١٣٢)، دار عويدات، بيروت، ط أولى، ٢٠٠١م.

من خلالها على الإفادة من نعمة التقانة الاتصالية تعلماً وتعليماً لها.

ب ـ الانبعاث المتعثر للأنشطة الإسلامية:

والذي يعنينا هنا أن التطور الاتصالي الأخير واكبته مناشط إسلامية ـ شرعية ودعوية ـ مختلفة، وأكثرها بحمد الله تعالى سائرٌ على منهجٍ علميٍّ راشد، وإن وقعت بعضُ الهِنات أحياناً، فهي من ضرورة العمل البشري القاصر.

وقد كان من الممكن تلافي كثيرٍ من تلك الأخطاء، لو أن أهل العلم والمصلحين في الأمة قد توفروا على التصور التقريبي لهذه المخترعات قبل ميقات حصولها، أو في بدايته، واستشرفوا مستقبلها وآثارها وجدواها، ثم نفرَت طائفةٌ منهم للبحث العلمي حول طبيعتها وآثارها، ليتصوروا مآلاتها القريبة والبعيدة عن كَثَب، ليُصَارَ من بعدُ إلى رسم الأسس الشرعية للتعامل معها مسبقاً، وَفقَ نظام منضبطٍ يتناسب مع آثارها الخطيرة، بدلاً من أن يسجِّلوا انعكاساتها على المكلفين، وتنزُّلاتها على الأحكام التكليفية، في وقتٍ متأخرٍ لاحقٍ لظهورها، بعد أن يقعوا في النزاع والخلاف في مسألة قبولها أو رفضها ابتداءً، ولتأتي الفتاوي الصادرة بشأنها تباعاً، في مساقها الشرعي والتاريخي الصحيح، على أساسٍ من التكامل والتعاضد، لا التناقض والتناسخ، وليكون تدبيرهم للشأن الإفتائي وإدارتهم له؛ إدارةً بالأهداف، لا إدارةً بالكوارث[(١)].

صحيحٌ أن تولُّدَ هذه التقنيات قد صار من السرعة كأنَّه في سباقٍ مع الزمن، إلى درجة أنه «أصبح من العسير علينا اليوم أن نحيط بعددها، أو أن نواكب تطورها المستمر والسريع، أو ندرك آثارها الإيجابية والسلبية»[(٢)]؛ لأنَّه ما من وسيلةٍ وقعت أو تقع إلا وهي محتاجة إلى وقتٍ لتصوُّر حقيقتها، وتوصيفها الشرعي، ثم هي مِن

---

(١) هذان نمطان للتدبير والتسيير علم الإدارة، هما: الإدارة بالأهداف، والإدارة بالكوارث، والأول: هو أسلوب للتدبير، يمكِّن من وضع مخططٍ واضح المعالم، متجانس مع الواقع، يسعى إلى بلوغ أهداف محددة، تتفرع منه برامج، يتم تنفيذها على ضوء الأهداف والوسائل المادية والبشرية المتاحة، والنمط الثاني: يطلق على تنظيم مختلِّ النظام، منعدم التخطيط، أو تمت صياغة التخطيط فيه دون بلورة الأهداف، وتنظيمٌ كهذا ينشغل بالجزئيات وتغيب عنه الكليات، مجترّاً في كل أمر مشكلات الماضي، غير مبالٍ بمتطلبات الحاضر، وغير مكترث بما قد يحمله المستقبل، [انظر: حاجتنا إلى علوم المستقبل؛ د. محمد بريش (٤٥، ٤٦)، ضمن مجلة المسلم المعاصر، العدد (٦١)، ١٤١٢هـ].

(٢) تقنيات الاتصال بين زمنين؛ للبكري (١٠).

بعدُ لا تنفكُّ من أن يكون لها نصابها من المصالح، وكِفلُها من المفاسد، ولهذا فإن المأمول من أهل العلم والإصلاح هنا المقاربة، إن تعذَّر التسديد، ومن تصدَّى لهذا الأمر فعليه أن يرعَى تغيرات العصر ومقتضيات الحال، وحاجة كل وسيلة، فإن لكل مقام مقالاً، ولما بعث النبي علياً ذات مرة، قال عليٌّ: «إذا بعثتني أكون كالسِّكةِ المُحمَاة، أم الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ قال: **الشاهد يرى ما لا يرى الغائب**»[١].

ج ـ عدم انتظام البرامج الشرعية:

يمرُّ الوضع الإعلامي والاتصالي في العالم اليوم بما يسمى «مرحلة الإغراق»[٢]، فالتدفق المعلوماتي والبرامجي غير المنظَّم، الذي تتسم به وسائل الإعلام العالمية ـ ومن جملتها الإعلام العربي ـ، جعل وضع المتلقي أمامها أشبه بالغريق[٣].

وفي التقرير الذي أعدته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وصدر مطبوعاً تحت عنوان «الإعلام العربي حاضراً ومستقبلاً: نحو نظام عربي جديد للإعلام والاتصال»، وَرَدَ أنه «تتوفر قنوات المعلومات في الوطن العربي بشكل مبعثر، وغير مخطط، بل إن بعضها يقوم بوظيفته بشكل مثالي، وبعضها لا يعرف دوره تماماً...، وحتى الآن لم يتم التنسيق بين أيٍّ من هذه القنوات بشكلٍ مخطط ومدروس على المستوى العربي»[٤].اهـ.

وليست البرامج الشرعية في وسائل الإعلام ـ ومن جملتها برامج الفتيا ـ ليست بمعزلٍ عن هذه الفوضى الإعلامية، وذلك من حيث طرق اختيار ضيوفها، وكيفية إدارة حلقاتها، واختيار الأوقات المناسبة لبثِّها، والتنسيق بين القائمين عليها في القنوات المختلفة.

والمتابع لتلك البرامج من عامة الناس، ممن أقبل على دينه متعطشاً راغباً في جوابٍ صحيح، من عالمٍ ثقة، يحسم له ما تنازع فيه الناس من مسائل الدين، التي

(١) أخرجه أحمد في مسنده (١/ ٨٣)، وصححه الألباني في الصحيحة برقم (١٩٠٤) (٤/ ٥٢٧).
(٢) تقنيات الاتصال بين زمنين؛ للبكري (١٤٤).
(٣) انظر: المرجع السابق.
(٤) الإعلام العربي حاضراً ومستقبلاً؛ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، إدارة الإعلام، ص(١٢٥) باختصار يسير، تونس، ١٩٨٧م، بواسطة: ثورة وسائل الاتصال؛ لعصام موسى (٣٦).

خاض فيها كل أحدٍ ـ إلا ما شاء الله ـ من كتاب الصحافة، إلى محترفي الفن والطرب، إلى ذوي الرئاسة والسياسة، هذا فضلاً عن المتصدرين لبرامج الإفتاء على اختلاف قنواتها، إن المتابع لتلك البرامج ليحتاج إلى عناية من قِبَل القائمين عليها، لتأتي جهودهم بالثمرة المرجوة، تفقيهاً للمتعلم، وتعليماً للجاهل.

والمقصود افتقار البرامج الشرعية ـ وبالأخص برامج الإفتاء ـ التي تبث عبر وسائل الإعلام المعاصرة إلى تأسيس نظامٍ يجمع شتاتها، ويوحِّد نِتاجَها، ويرتب مشارِعها وقنواتها، ويرسم الخطوط الرئيسيةً لهذا العمل الديني النبيل.

إنه نظامٌ يحتاجه ـ أصالةً ـ المتلقي العامي، الذي يكاد أن يضيع في شعاب الفتاوي الإعلامية، وهو لا يُعوِزُه الحصول على فتاوي متعددة في المسألة الواحدة، لكن الذي يحتاجه هو المعيار الضابط للتعامل مع الفتاوي المتباينة.

وينبغي لهذا النظام المقترح أن يجيب عن أسئلة من نوعٍ: ما الوسائل الإعلامية التي يسوغ الظهور فيها، وما ضوابط الظهور في الوسائل المختلط حقُّها بباطلها، ثم ما مواصفات المفتي المناسب للظهور في هذه المنابر العابرة للقارات، وما طبيعة الخطاب الصالح ثمَّة، في أسئلةٍ أخرى تحتاج إلى أكثر من بحث، وأكثر من باحث.

ولن يحصل للفتيا الإعلامية المعاصرة الصلاح والانتظام والسداد، ولن تؤتي ثمارها على التي هي أحسن؛ ما لم يجتمع أهل الحل والعقد فيها، وهم الفقهاء بشتى اتجاهاتهم وتكويناتهم وأجناسهم، ليصوغوا معياراً توافقياً، يلتقي عليه المتصدون للفتيا في وسائل الإعلام، حينئذٍ يمكن لهذه الفوضى أن يقل شرُّها، ويعود اختلاف الفتاوي المعاصرة اختلاف تنوع، يثري المجال الفقهي المعاصر، ولا يُخذِّلُه، أو يفتح الثغور لدخول العدو المتربِّص.





المبحث الثاني

إعداد المؤهلين للفتيا المستقبلية في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

المطلب الأول
عناية الشريعة بإعداد العلماء المؤهلين للفتيا

الفرع الأول: الحكم التكليفي لتكوين العالم المؤهل للفتيا

قرر الفقهاء أن إعداد العالم المؤهل، بحيث يصلح للفتيا والقضاء فرضُ كفايةٍ على أهل الإسلام، وجعلوا العلوم قسمين: فرض عين، وفرض كفاية.

فأما فرضُ العين: فما يحتاج إليه المسلم لإقامة المفروضات الدينية[١]، في حالِه التي هو عليها[٢]، من وضوء، وصلاةٍ، وصيامٍ وغيرها، فيتعلم أحكامها وشرائطها، فإنَّ «مَن لا يعلم أركان الصلاة وشروطها؛ لا يُمكنه إقامتها»[٣]، قال النووي: «وإنما يتعين تعلم الأحكام الظاهرة، دون الدقائق والمسائل التي لا تعمُّ بها بلوى»[٤].

فهذا واجبٌ على كل مسلم، ثم إن الناس يتفاوتون في قدر الواجب الزائد على ما تقدم، فمثلاً بالنسبة إلى الزِّكاة لا يجب تعلم أحكامها على كل أحدٍ، وإنما من كان له مالٌ زكويٌّ؛ لزمه تعلم ظواهر أحكام الزكاة، وكذا أحكام البيوع، فمن يبيع ويشتري ويتَّجِر؛ يتعين عليه معرفة أحكام التجارات، وكذا ما يحتاج إليه صاحب كل حرفة؛ يتعين عليه تعلمها، والمراد الأحكام الظاهرة الغالبة، دون الفروع النادرة، والمسائل الدقيقة[٥].

---

(١) حاشية ابن عابدين (١/ ٥٣٨)، الذخيرة؛ للقرافي (١/ ١٤٣) (٦/ ٢٨)، روضة الطالبين؛ للنووي (١٠/ ٢٢٢)، شرح منتهى الإرادات؛ للبهوتي (١/ ٢٣٥).

(٢) الذخيرة؛ للقرافي (٦/ ٢٨).

(٣) روضة الطالبين؛ للنووي (١٠/ ٢٢٢).

(٤) روضة الطالبين؛ للنووي (١٠/ ٢٢٢).

(٥) روضة الطالبين؛ للنووي (١٠/ ٢٢٢)، ويجدر بالذكر أن الكلام هنا في فرض العين، =

وعن الإمام أحمد قال: «يجب أن يطلب من العلم ما يقوم به دينه، قيل له: فكلُّ العلم يقوم به دينه، قال: الفرض الذي يجب عليه في نفسه، لا بد له من طلبه، قيل: مثلُ أي شيء؟ قال: الذي لا يسعه جهله، صلاته وصيامه ونحو ذلك»(١).اهـ.

وأما فرض الكفاية: فالقيام بعلوم الشرع(٢)، مما لا يتعلق بحال الإنسان(٣)، ويدخل في ذلك التفسير والحديث والفقه(٤)، وتحصيل درجة المجتهدين في ذلك(٥)، قال النووي: «ومنها أن ينتهي في معرفة الأحكام إلى حيث يصلح للفتوى والقضاء»(٦)، فإنه «يجب على الأمة أن يكون منهم طائفةٌ يتفقهون في الدين، ليكونوا قدوةً للمسلمين، حفظاً للشرع من الضياع»(٧)، وبالأخص القيام بأمر الفتيا، فإنه من أظهر فروض الكفاية(٨).

وقد دل على أن طلب علم الفقه فرضٌ على الأمة، وأنه على الكفاية؛ قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التوبة: ١٢٢](٩)، فهذه الآية «أصلٌ في وجوب طلب العلم؛ لأن المعنى: وما كان المؤمنون لينفروا كافةً، والنبيُّ ﷺ مقيمٌ لا ينفر، فيتركوه وحده»(١٠).

وأما بالنسبة إلى عدد المؤهلين للفتيا، فقد قال النووي: «ولا يكفي أن يكون في الإقليم مفتٍ واحدٌ، لعُسْرِ مراجعته، واعتبر الأصحاب فيه مسافة القصر، وكأنَّ المراد أن لا يزيد ما بين كل مفتيين على مسافة القصر»(١١).اهـ.

= وهو القدر الذي يأثم المرء بتركه، لكن يجب على الأمة أن يكون فيها من يتصدى للعلوم النافعة جميعها، كما يجب على من يتولى شؤون التعليم فيها أن يُدرِّج التلاميذ في معرفة علوم دينهم شيئاً فشيئاً، ولو لم تكن تلك العلوم مما يجب على كل فردٍ منهم بعينه.

(١) الفروع؛ لابن مفلح (١/ ٤٦٧).
(٢) روضة الطالبين؛ للنووي (١٠/ ٢٢٣).
(٣) الذخيرة؛ للقرافي (١/ ١٤٤).
(٤) حاشية ابن عابدين (١/ ٥٣٨)،
(٥) حاشية الدسوقي (٢/ ١٧٥).
(٦) روضة الطالبين؛ للنووي (١٠/ ٢٢٣)، قال ابن عابدين: «قال في المناقب: عَمِلَ محمدُ بن الحسن مائتي ألف مسألة في الحلال والحرام، لا بد للناس من حفظها».اهـ [الحاشية (٦/ ٤٠٨)].
(٧) الذخيرة؛ للقرافي (١/ ١٤٤).
(٨) انظر: الذخيرة؛ للقرافي (١/ ١٤٤).
(٩) انظر: صفة الفتوى؛ لابن حمدان (٥٣).
(١٠) تفسير القرطبي (٨/ ٢٩٣).
(١١) روضة الطالبين؛ للنووي (١٠/ ٢٢٣).

الفرع الثاني: فضيلة إعداد المفتين في الشريعة

لقد تتابع أهل العلم جيلاً بعد جيل، على الحث على طلب العلم، والترقي إلى درجة الاجتهاد، فقد نص الشافعي على أنه «ليس بعد أداء الفرضِ شيءٌ أفضلُ من طلب العلم، قيل له: ولا الجهاد في سبيل الله، قال: ولا الجهاد في سبيل الله»[(١)]، وعن الإمام أحمد قال: «طلب العلم أفضل الأعمال لمن صحَّت نيته، قيل له فأي شيءٍ تصحيح النية؟ قال: ينوي يتواضع فيه، وينفي عنه الجهل»[(٢)].

وقد جعلوا طلب العلم أفضل من سائر التعبدات والنوافل لثلاثة أوجه[(٣)]:

أحدها: النصوصُ الواردة في تفضيل العالم على العابد.

الثاني: أن منفعة العبادة لصاحبها خاصة، ومنفعة العلم له ولغيره.

الثالث: أن أجر العبادة ينقطع بالموت، وأجر العلم يبقى أبداً لمن خلَّفَ علماً يُنتَفَع به بعده.

ولئلا يحصل الفساد في الأرض، بفشو الجهل، وتولي الجهال زمام القضاء والفتيا، دعا كثيرٌ من المحدَثين إلى تربية رجال الاجتهاد للمستقبل[(٤)].

وأما الطريق إلى إعداد المؤهلين للفتيا فأخذهم بتعلم العلوم شيئاً فشيئاً، سواءٌ في علوم المقاصد، أو علوم الآلة، وكل هذه العلوم اللازمة للمجتهد داخلةٌ في الفرض الكفائي، ومن ثم جعلوا تعلم أصول الفقه فرض كفاية[(٥)].

المطلب الثاني

كيفية إعداد المؤهلين للفتيا
في وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة

الفرع الأول: إعداد الفقهاء الصالحين للفتيا العامة

لا ريب أن إعداد الفقيه المؤهل للفتيا في وسائل الإعلام مرتقىً صعبٌ، لا يُدرَك إلا بتوفيقٍ من الله ﷻ، وارتسامٍ للمنهج الأوفق، وبذل الجهد التام في هذا السبيل،

---

(١) المنثور؛ للزركشي (١/ ٣٤٠).
(٢) شرح المنتهى؛ للبهوتي (١/ ٢٣٦).
(٣) القوانين الفقهية؛ لابن جزي (٢٧٦).
(٤) انظر: الفكر السامي؛ للحجوي (٢/ ٤٦١).
(٥) صفة الفتوى؛ لابن حمدان (١٤)، المسودة (٥١٠).

ولَئِن شَغَرَ الزمانُ عن المجتهد المطلق، فإن السعي في تخريج المجتهد المختص بنوعٍ معين من الفقه ممكنٌ، بل هو حاصلٌ فعلاً، لكن ينبغي أن يسعى القائمون على إعداد الفقهاء الصالحين للقضاء والفتيا العامة[١]؛ إلى استصلاح ما فسد من نُظُم التعليم المعاصرة، وذلك باستدعاء الضوابط الكفيلة بترسيخ العلوم، وتخريج الأكفاء.

وعنَيتُ بالقائمين على إعداد الفقهاء: العلماء الربانيين الذين تصدَّوا للتدريس والتفقيه، والمؤسسات التعليمية العليا، من كليات ومعاهد عالية، فهؤلاء هم المعدن الذي يستخرج منه المفتي المعاصر، وعليهم جميعاً يقع العبء الأكبر في ذلك، ومما يهوِّن هذا الشأن أن يتوخى في إعداد الفقيه المفتي الضوابط الآتية:

الضابط الأول: التأصيل العلمي للمتفقهة:

الفقه فنٌّ متسع، لا غايةَ له، ومن مسارِح اتساعه إجراءُ ذِهنِ الطالب في التفريع، وذلك يتحصَّل بإطالة النظر في كتب الفروع كما سيأتي بيانه، فقد اشترطوا في المجتهد ـ خاصة في الأزمنة المتأخرة ـ توفره على القدر الكبير من الفروع، ففيه إشارةٌ إلى هذا المعنى[٢].

لكنَّ مبتغي الإيغال فيه، يحتاج مع ذلك إلى التوفر على علوم الآلة، مرتِّباً، مقتصراً على قدر البُلغةِ منها، مُحَاوِلاً ـ على الأقل ـ استخراج مطالبها من كتب الفن، ثم يفيض من حيث أفاضَ الفقهاء[٣].

هذا؛ وليست كلُّ الطرق مؤديةٌ إلى المقصود في هذا الباب، بل ثمة طرائقُ شتى،

---

(١) المقصود بالفتيا العامة هنا: الفتيا المباشرة؛ أي: في غير وسائل الإعلام، فأما التأهيل للفتيا في وسائل الإعلام؛ فسيأتي البحث فيه في الفرع التالي لما هنا.

(٢) وإليه يشير ابن عاصم في قوله:

وللمُهِمِّ من لسان العربِ ... وللفروع وهي لب المطلبِ
فليُعتمد لأهلها ما فصلوا ... وفرَّعوا في كتبهم وأصَّلوا
وليقتفِ آراءهم مصححاً ... وينتقي أقوالهم مرجِّحاً

(٣) ذكر الشوكاني أربع مراتب للعلم، وحدَّد لكل مرتبةٍ برنامجاً فقهياً خاصاً، ومع أن هذا البحث منه مشكور؛ إلا أنَّ مراتب العلم لا تنحصر في تلك المراتب، وهي على كل حال اصطلاحية، ولا مشاحة في الاصطلاح، انظر هذه المراتب في كتابه: أدب الطلب ومنتهى الأرب (١٢٦) وما بعدها، بتحقيق محمد الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، بدون رقم الطبعة، ١٤٠٦هـ.

منها السبل الصحيحة، الموصِلة إلى التأصيل الأصيل، ومنها دون ذلك، وقليلٌ من طلَبَة هذا الفنِّ مَن يَصِل إلى الغاية، ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ۝﴾ [النحل: ٩]، وسبيل التأصيل الصحيح لا يكون إلا بجمع ذهن الطالب في أوائل التحصيل على صُلْبِ العِلْمِ، دون مُلَحِه[١]، فضلاً عن إشغاله بما ليس من هذا ولا هذا، ويُقتَصَرُ له على مؤلَّفٍ يجمع له أصول المسائل، ثم يشرع في الاتِّساع شيئاً فشيئاً، فإنَّ «كثرةَ التآليف في العلوم عائقةٌ عن التحصيل»[٢]، ومن ثَمَّ حذَّروا من الأستاذ المتفنِّن في بداية الطلب، الذي يريد أن يعطيَ طلابه كلَّ شيءٍ في مدَّةٍ وجيزة، فهذا مَفْسَدَةٌ لذِهن الطالب، مدْعاةٌ إلى التشويش على معلوماته، صارفٌ له عن التأسيس الراسخ، وقد «قال العقلاءُ: ازدحامُ العلوم مَضَلَّةٌ للفُهُوم»[٣]، وقد كان الشيخ محمد الخضر حسين ممن ابتُلِيَ بذلك قبل أن يكتشف خطأه ويُقلِعَ عنه، وقد حدَّثَنا عن نفسه فقال: «وقد كنتُ عافاكم الله ممن ابتلي في درسه باستجلاب المسائل المختلفة الفنون، وأتوكَّأُ على أدنى مناسبة، حتى أفضى الأمر إلى أن لا أتجاوز في الدرس شطر بيت من ألفية ابن مالك مثلاً، ثم أدركت أنها طريقةٌ منحرفةُ المِزَاجِ عن الإنتاج»[٤]، نقله عنه الطاهر ابن عاشور، ثم أخبر الطاهر عن نفسه بأنه كان كذلك؛ ثم أقلع عنه[٥].

الضابط الثاني: التدرج في مراتب التفقه:

تقدم أنه لا بد للمتفقه من التدرج في تحصيل فن الفقه شيئاً فشيئاً، وسبيله أن يشرعَ في متنٍ فقهي يقرؤه على معلِّم ناصح، ومستصحباً شرحاً مختصراً له يراجعه قبل الجلوس في الدرس، وما تيسر من كتب «لغة الفقهاء»، التي «تتنزل من النظر منزلةَ الآلات من العمل»[٦]، ويمرُّ على ما هنالك من مسائل على ترتيب المؤلف، مقيِّداً كلام معلِّمه على حاشية الكتاب، فإذا انتهى المعلم ما قصد بيانه، أبدى الطالب ما عنده من أسئلة وإشكالات على سبيل التعلُّم لا التعنُّت، فإذا انصرف من عنده اشتغل بمراجعة الدرس الماضي، والتحضير للدرس الآتي، وهكذا إلى نهاية الكتاب.

---

(١) الموافقات؛ للشاطبي (١/ ٧٧).
(٢) المقدمة؛ لابن خلدون (٣٩٢).
(٣) الفروع؛ لابن مفلح (١/ ٤٧٨).
(٤) أليس الصبح بقريب؛ للطاهر بن عاشور (١٠).
(٥) المرجع السابق.
(٦) اقتباس من كلمة لابن رشد في.

ثم يشرع الطالب في قراءة كتابٍ متوسطٍ أو مطوَّل بحسب قدراته ومواهبه، فيقرؤه قراءةً محقِّقَةً ناقِدَة[(١)]، وفي أثناء ذلك يقارن ما يطالعه بما قرره المحققون من متقدمٍ ومتأخر، وبالأخص تقاسيم المتأخرين، كابن تيمية، وابن القيم، ومن المحدثين والمعاصرين ابن سعدي، وابن عثيمين، فإذا استوعبَ أبوابَ الفقه درساً وتصويراً وتحريراً، عادَ كرةً أخرى إلى الاتساع في العلوم المكمِّلة، جَرْداً لمصادِرها، ومذاكَرَةً لمسائِلِها، فهذا سبيلُ دَرْسِ العلوم، التي أشار إليها ربنا ﷻ في وَصْفِ تكوين العلماء الرَّبَّانيِّين، إذ قال: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ۝٧٩﴾ [آل عمران: ٧٩]، ومعنى الدَّرْس هنا: إدَامَةُ القراءة[(٢)]؛ أي: قراءةً بإعادةٍ وتكرير[(٣)]؛ لأن رسوخ العِلْم لا يَحصُل إلا بتكرارِه «ولمَّا كان تناوُلُ ذلك بمداومةِ القراءةِ؛ عَبَّرَ عن إدامَةِ القراءةِ بالدَّرْسِ»[(٤)]؛ لأنَّ مادة دَرَسَ في كلام العرب تحومُ حولَ معاني التأثُّر مِن تكرُّر عمَلٍ يُعمَلُ في أمثالِه، فمنه قولهم: دَرَسَت الريحُ رسمَ الدار، إذا أعفَته وأبْلَتْه، فهو دارِس، ويقال: دَرَسَ الكتابَ؛ إذا قرأه بتمهُّل، لحفظه، أو للتدبُّر، فهي مادةٌ تستلزم التمكن من المفعول، فلذلك صارَ دَرْس الكتاب مجازاً في فهمه وإتقانِه[(٥)].

ويندرج تحت مفهوم الدَّرْسِ أيضاً مذاكَرَةُ العلمِ بين أهلِه، والاستمرار على ذلك، ولذا فُسِّرَ هذا الحرف بذلك، فعن أبي رَزين في قولِه تعالى: ﴿وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾، قال: «مُذَاكَرَةُ الفقهِ، كانوا يتذاكرون الفقهَ كما نَتَذَاكَرُه نحن»[(٦)].اهـ، وفعل الكَون فيه يدلُّ على الاستمرار[(٧)]، استمراراً في التعلُّم والتعليم، واستمراراً في القراءةِ والدَّرْس[(٨)].

قال الراغب: «ويجب ألا يخوضَ الإنسانُ في فنٍّ حتى يتناول من الفنِّ الذي قبله

---

(١) وإلى هذا النوع من القراءة يشير ابن عاصم في منظومته:

وليَقتَفي آراءَهم مُصَحِّحاً ... وينتقي أقوالَهم مُرجِّحاً

(٢) تفسير البغوي (١/ ٣٢١).

(٣) التحرير والتنوير؛ للطاهر بن عاشور (٣/ ٢٩٥).

(٤) المفردات؛ للراغب (١٦٧).

(٥) المرجع السابق.

(٦) ذكره السيوطي في الدر المنثور (٢/ ٢٥٢)، وعزاه إلى ابن أبي حاتم، وانظر: تفسير الطبري (٣/ ٣٢٨)، فقد أورد طائفةً من الآثار في معنى الآية.

(٧) انظر: روح المعاني؛ للآلوسي (٣/ ٢٠٨).

(٨) تفسير أبي السعود (٢/ ٥٢).

على الترتيب بُلغَته، ويقضي منه حاجَته، فازدحامُ العِلم في السمعِ مضلةٌ للفهم، وعلى هذا قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ [البقرة: ١٢١]؛ أي: لا يجاوزون فناً حتى يحكموه علماً وعملاً . . .»[١]، قال: «وحقُّهُ أن يكون قَصْدُه من كلِّ علمٍ يتحرَّاهُ التَبَلُّغَ به إلى ما فوقَه، حتى يبلغَ النهاية»[٢]، وقال: «فحقُّه أن يجعل أنواعَ العلوم كزادٍ موضوعٍ في منازل السفر، فيتناول منه في كل منزلٍ قدرَ البلغة، ولا يُعَرِّج على تقصِّيه، واستفراغ ما فيه، فتَقَصِّي الإنسانِ نوعاً واحداً من العلوم على الاستقصار يستفرغ عمراً، بل أعماراً، ثم لا يدرك قعره، ولا يسبر غوره»[٣]، ولا ريب أن هذا النهج الانتقائي المنهجي أقرب إلى بلوغ الغاية في الفقه، بل في كلِّ فنٍّ، وقد نبهنا الباري سبحانه إلى أن نفعل ذلك، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ١٨﴾ [الزمر: ١٨].

الضابط الثالث: أهمية التلقي عن الشيوخ:

لا ريبَ أنَّ الفقه من العلوم العملية لا النظرية، بحيث إذا لم ينضمَّ إلى درسها التخرُّج بالفقهاء المجرِّبين للحوادث والنوازل، والمِراسُ في تطبيق المسائل على الوقائع، وتنزيل المعاني على المفاصل، والاختلاف إلى مجالس أهل العلم والفتيا، ليُلْقِحَ ذهنَه مما هنالك من الفتاوي والواقعات، فلن يحصل الطالب على «فقه»، بل سيكون دارساً مُنظِّراً، أقرب إلى التفلسف منه إلى الفقه، وسَيَحُولُ علمُه بعد ذلك إلى أن يكون رسُوماً دارِسَة، وهل عندَ رسمٍ دارسٍ من مُعوَّلِ.

قال الشاطبي: «مِن أنفعِ طُرُقِ العلم المُوْصِلَةِ إلى غايةِ التحقُّقِ به؛ أخذُه عن أهلِهِ المتحققين به على الكمالِ والتمام»[٤]، ثم بيَّن بعد ذلك علامات ذلك العالم، وهي: العمل بما عَلِم، وأن يكون ممن ربَّاه الشيوخُ في ذلك العلم، لأخذه عنهم، وملازمته لهم، والثالثةُ: الاقتداء بمن أخَذَ عنه، والتأدُّب بأدَبِه[٥].

ومما يؤكِّد أهمية الاختلاف إلى مجالس الفقهاء، أنَّ من المشكلات التي تعرض للطالب لدى قراءته مصنفات الفقه والأصول والقواعد، أن طائفةً ليست بالقليلة منها قد اتَّسمت بالعُقم، من جهة إيراد الأمثلة التطبيقية، وربما تجد المثال الواحد تتداوله

---

(١) الذريعة (٢٣٧).
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق (٢٣٦).
(٤) الموافقات (١/ ٩١).
(٥) المرجع السابق (١/ ٩٣ ـ ٩٦).

العديدُ من الكتب، فيظلُّ ذلك المثال في حيِّز اليُتم، دون أن تظفَرَ له بأخٍ يعزه، ويجلِّي ما أشكل من جوانب قاعدته.

والعجيب أنهم يقررون أن القواعد هي «الكلية التي يسهل تعرف أحوال جزئياتها منها»، بحيث يمكن للفقيه بواسطتها الهيمنة على شتاتِ المسائلِ والنوازل التي يَنظر فيها، لكن الواقع يدلُّ على أن ما أصاب فنَّ الفقه في عصور التقليد المتأخرة قد أبطأ بهذا المعنى أن يجري مجراه في أودية الفقه وشعابه، ومن ثَمَّ كان اقتصار المصنفين على تكرار الأمثلة التي سُبقوا إليها «أقدم فسادٍ أوجَبَ تأخر الفقه، وأطمع فيه القاصرين، حيث رأوه غير محتاجٍ إلى نظر، أو خدمة علوم أخرى، بل هو صورٌ لها أحكامٌ تؤخذ مسلَّمة»[١]، كما يقوله ابن عاشور.

الضابط الرابع: الدربة على الملَكَة الفقهية:

الدُّرْبَةُ على علوم الفقه، والتَّرَقِّي في مدارِجها، حتى تختلط باللحم والدم؛ من أهم مكوِّنات الملَكة الفقهية لطالب علم الفقه، الراغب في التصدي لإفتاء الناس، والحكم فيما يشتجر بينهم، ذلك أنَّ منزِلة الإفتاء منزلةٌ عاليةٌ في هذا الفنِّ، لا يحوزُها إلا من توفَّر على مجموعِ مسائِلِه، وأحاطَ بأطرافِه، وقد قرَّر ابن خلدون أنَّ «الحِذْقَ في العلم، والتفنُّنَ فيه، والاستيلاء عليه، إنما هو بحصولِ مَلَكَةٍ في الإحاطةِ بمبادئِهِ وقواعده، والوقوفِ على مسائله، واستنباطِ فروعِه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة؛ لم يكن الحذقُ في ذلك الفَنِّ المتناوَل حاصلاً»[٢]، وهذا الوصف هو ما أسْمَاه الكافيجي «علم الموهبة»، فقد ذكر العلوم التي يحتاج إليها مفسِّر القرآن، ومنها: «علم الموهبة، وذلك علمٌ يورثه الله من عَمِل بما علم، واتقى وأحسنَ»[٣].

وعمدة شرائط الاجتهاد عندهم حصولُ هذه المَلَكَة، فإنَّها «إذا تمَّت كان مقتدراً على الاجتهادِ في جميع المسائل، وإنْ احتاج بعضها إلى فريدِ بحثٍ، وإن نَقَصَت لم يقتدر على شيءٍ من ذلك»[٤].

---

(١) أليس الصبح بقريب (١٩٧)، وانظر: مقدمة الطاهر الميساوي لمقاصد الطاهر بن عاشور (٥٩).

(٢) المقدمة (٣٠٢).

(٣) التيسير في قواعد علم التفسير؛ لمحمد بن سليمان الكافيجي (١٤٨)، بتحقيق ناصر بن محمد المطرودي، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤١٠هـ.

(٤) إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٢٢٥).

والدُّربةُ على النظر في النصوص والقواعد، وتنزيلها على الحوادث والنوازل صِقالُ المَلَكة الفقهية، ذلك أنَّ علمَ الفقه علمٌ واقعي، يتنزَّل على الوقائع والحوادث شيئاً فشيئاً، فكلما حدَثَتْ حادثةٌ؛ أحدَثَ لها الفقيهُ حُكماً، وهذه هي الغاية من تدوين المتقدمين كتب الفروع، من متونٍ وشروحٍ ونوازلَ وفتاويَ وأقضيةٍ، وما لم يكن المتفقه دَرِباً على تنزيل الأحكام على تلك الوقائع؛ لم يكن لدَرْسِه مدونات الفقه ومطولاته فائدةٌ.

وهذه المَيزَة في فنِّ الفقه جعلته من أعلى غايات العقلاء من طلاب العلوم، وأقربها إلى قلوب النبهاء منهم، لما يتصف به مجال الفقهيات من كشف ما يشكل على العامة والخاصة، ومن معالجة الواقع المعيش.

فأما الملكة الفقهية فتتحصل شيئاً فشيئاً، وتترشَّحُ قطراً فقطراً، ولا تحصُلُ طَفْرةً، إذ هي ليست متناً يُحفظ، أو درساً يُهجَّر إليه، وإنما هي كما قال الشوكاني: «بطول الممارسة، وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن»، وعمدة هذه الملَكَة تكثير الفروع[١]، وإشغال الخاطر بعرض المسائل على النصوص والأصول والقواعد، وتقليبها عليها، فإنَّ كل من تفقَّه بغير هذه الثلاث فهو عن الرسوخ العلمي مدفوع، قال القرافي: «كلُّ فقهٍ لم يُخرَّج على القواعد فليس بشيءٍ»[٢].

بهذا يكتسب الطالب مبادئ الصناعةِ العلمية، ثمَّ الناسُ بعدُ على درجاتٍ، وفوقَ كلِّ ذي علمٍ عليم، وليست العلوم حكراً على صنفٍ من الناس، لا يعدوهم، بل الكل مفطورٌ على قابلية التعلم والتفقه، وإنما يقع التفاوت بحسب قوة الطبع، وحسن الاستعداد النفسي والعقلي، والله تعالى أعلم.

الضابط الخامس: اصطفاء النابغين لاستكمال درجة الفقاهة:

بعد أن يترقى الطلاب إلى مستوىً تعليميٍّ عالٍ، ينبغي أن يُصطفى منهم نخبة متميزة[٣]، تكون صالحة لمواصلة مشوار التعلم، لترتقي إلى درجة الفقاهة العالية، بحيث تصبح قادرةً على البحث والنظر والفتيا، ولا بد لأفراد هذه النخبة أن تكون

(١) صفة الفتوى؛ لابن حمدان (١٥). (٢) الذخيرة (١/ ٥٥).

(٣) هذا الاصطفاء ليس من الأمور السهلة الممهدة، بل هو عسير غاية، ولا يتمكن من القيام به آحاد العلماء، ولهذا ينبغي أن تتصدى له المؤسسات التعليمية العالية، وأن تعد له لجاناً خاصة به، وأن تضع له نظاماً خاصاً يضبط عملية الاختيار، لئلا تنحرف عن مسارها الصحيح، فتقع المحاباة والمداهنة، فنكون كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً.

في الذروة من الاستعداد النفسي والعقلي، وأن تشتمل على الأوصاف التي نبه إليها الغزالي في فاتحة كتابِهِ «شفاء الغليل»، وها هي منضَّدةً:

أ ـ **الاستعداد النفسي**: بكمال آلة الدَّرْك، من وُفُور العقل، وصفاء الذهن، وصحة الغريزة، واتقاد القريحة، وحِدَّة الخاطر، وجَودة الذكاء والفطنة.

وهذه «شريطةٌ غريزيةٌ، وقضيةٌ جبلِّيَّة، وهي من الله تعالى تحفةٌ وهدية، لا تنال ببذل الجهد والاكتساب، وتنبتر دون درْكِها وسائلُ الأسباب»[١].

ب ـ **الجُهدُ العقلي**: استكداد الفهْم، والاقتراح على القريحة، واستعمال الفكر، واستثمار العقل بتحديق بصيرته إلى صواب الغوامض، بطول التأمل، وإمعان النظر، والمواظبة على المراجعة، والمثابرة على المطالعة، والاستعانة بالخلوة، وفراغ البال، والاعتزال عن مزدحم الأشغال.

فأمَّا «من سوَّلت له نفسه دَرْكَ البغية بمجرد المشامَّة والمطالعة، معتلاً بالنظر الأول، والخاطر السابق، والفكرة الأولى، مع تقسيم الخواطر، واضطراب الفكر، والتساهل في البحث والتنقير، والانفكاك عن الجهد والتشمير، فاحكم عليه بأنه مغرورٌ مغبون، وأخلِق به أن يكون من الذين ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨]»[٢].

ج ـ **التحَلِّي بالإنصاف**: بالانفكاك عن داعية العناد، وضراوة الاعتياد، وحلاوة المألوف من الاعتقاد، فالضراوة بالعادة؛ مَخِيلَةُ البَلادَة، والشَّغَفُ بالعِناد؛ مَجْلَبَةُ الفساد، والجُمود على تقليد الاعتقاد؛ مَدْفَعةُ الرَّشَاد.

فَمَن «أَلِفَ فنَّاً، عِلماً كانَ أو ظَنّاً؛ نَفَرَ عن نقيضِه طَبعُهُ، وتجافَى عنه سَمعُه، فلا يَزيدُه دُعاؤك إلا فِراراً أو نِفَارَاً، ولا يُفيدُه ترغيبُك إلا إصراراً واستكباراً».

فهذه ستَّةُ ضوابط لتخريج الفقيه الراسخ، ولا بد منها مجتمعةً، فإن خُرِم منها شيءٌ انخَرَمَ من فقهِ الطالب بقدرِ ما انخَرَمَ منها، فأما إعدادُ الفقيه الصالح للفتيا في وسائل الإعلام فلا بدَّ له من مرتقىً آخر، ينضافُ إلى هذه الضوابط، وهو ما سيأتي البحث فيه الآن.

---

(١) شفاء الغليل؛ للغزالي (٨).

(٢) شفاء الغليل؛ للغزالي (٨).

الفرع الخامس: إعداد الفقهاء الصالحين للفتيا في وسائل الإعلام

لا شك أن من أهم عوامل النجاح لأي مشروع؛ أن تُرَاعَى في إعدادِه مُقتضيات العصر، واحتياجات المجال الذي سيكون مسرحاً للمتخرجين منه، وإذا كنا بصدد البحث في مجال الفتيا في وسائل الإعلام، فلا بد من النظر في الأعباء التي سوف تقع على عاتق الفقيه المتأهِّل لهذا المجال، خصوصاً حين نعلم أن هذا النمط من وسائل الاتصال بين الناس قد أحدث تغييراً كبيراً في أساليب تلقي المعلومات، وإيصالها إلى الآخرين(١).

ولعل من أهم المتطلبات التي ينبغي للفقيه المتصدر في هذا المجال(٢) ما يأتي:

أ ـ إدراك طبيعة هذه الوسائل، وخطورة أثرها على عامة الناس وخاصتهم، بحيث لا يتعامل المفتي معها كما يتعامل مع وسائل الاتصال الشخصية، فإنَّ زلة العالم عظيمة، لكن ليست الزلة الواقعة في مجلسٍ خاصٍّ؛ كالتي تقع في المحافل والمشاهد العامة.

ب ـ التأهل المكتسَب لهذه المنابر الإعلامية قبل اعتلائها، وذلك بالاطلاع على ما كُتب في الإعلام باعتباره فنّاً(٣)، والانخراط في الدورات التأهيلية المناسبة، التي تُعِدُّ الدارسين لحسن التعاطي معها، بحيث يغدو الفقيه متمكناً في فنِّه، مستصلحاً لجمهوره، مخاطباً الناسَ بما يعرفون، وهنا أشير إلى الفروق الفردية بين البشر، فقد اصطفى الله تعالى بعض الناس فخصهم بمواهب تمكنهم من حسن التبليغ عنه، وطواها عن آخرين، فما لم يكن عند المتفقه الاستعداد الطبعي لهذا المعترك الصعب فلا يتكلَّف، كما أنه ليس كل إنسانٍ صالحاً لأن يكون داعياً إلى دين الله ﷻ(٤)، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ۝٨٦﴾ [ص: ٨٦].

---

(١) انظر: الانفتاح العالمي وأثره على الدعوة؛ د. عبد الله بن إبراهيم اللحيدان (٢/ ٢٨٠)، ضمن بحوث المؤتمر العالمي التاسع للشباب الإسلامي، فقد أفَدتُ منه، مع بعض التصرف المناسب للمقام.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) مما يضاعف المشكلة هنا أن ثمة فجوةً واسعةً بين الدراسات الشرعية وبين نظيرتها الإعلامية والاتصالية والاجتماعية، بحيث غدت تلك الفنون أجنبيةً عن المشتغلين بإفتاء الناس واستصلاحهم، انظر: الدعوة إلى الله ـ الرسالة، الوسيلة، الهدف؛ د. توفيق الواعي (٤٢٨)، دار اليقين، المنصورة، ط ثانية، ١٤١٦هـ.

(٤) الدعوة إلى الله؛ د. توفيق الواعي (٤٢٩).

ج ـ إذا كان من اللازم لإفتاء الأفراد؛ الاطلاع على واقع السائل، والإحاطة بظروفه وأحواله، فإن الأمر في الفتيا في وسائل الإعلام المعاصرة يصبح أشد صعوبة؛ لأن جمهورها العريض يغطي رقعةً واسعةً من المعمورة، ولا ينحصرُ في إقليم واحدٍ، أو أفُقٍ واحد، ومن ثم فلا بد للمفتي في هذا المجال أن يستوعب الواقعَ المعاصر قدر الإمكان، وما لم يرتحل خارج إقليمه، ويطلع على أحوال الناس في بلدانهم، فلن يتصور وقائعهم حقَّ التصور، ومن ثم فلن يُحسِن تنزيل الأحكام على تلك الوقائع.

هـ ـ ينبغي أن يأخذ نفسه بالتدرب على الفتيا، ليتوفَّر على درجة الفقاهة، ولا يركن إلى كونه أستاذاً في جامعةٍ مثلاً، أو أنه يحفظ كذا وكذا متناً، فإن الحفظ شيءٌ، والتعرض لإفتاء الناس شيءٌ آخر، وقد حدُّوا الفقيه بأنه «الذي له ملَكَةُ الاستنباط»، قال الإزميري: «التحقيق أنَّ الاجتهاد، الذي هو الفقاهة؛ كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارةٌ عن المَلَكَات، فكما أن الشخص إذا قدر على تطبيق فردٍ من الكلام، بل نوعٍ منه، من شكرٍ أو شكايةٍ، أو مدحٍ، أو ذمٍّ على مقتضى الحال؛ لا يكون بليغاً. . . ، بل يجب أن يكون له مَلَكَةٌ يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال. . . ، فكذلك الاجتهاد»، ثم قال: «فيكون المجتهد من له مَلَكَةٌ يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله»[(١)] .اهـ.

ويرى الونشريسي أنَّ الصعوبة في الفقه تكمن في «استعمال كليات علم الفقه، وانطباقها على جزئيات الوقائع»[(٢)]، قال: «وهذا يعسر على كثيرٍ من الناس، فتجد الرجل يحفظ كثيراً من الفقه، ويفهمه ويعلمه غيره، فإذا سئل عن واقعة لبعض العوام، أو مسألة من مسائل الإيمان؛ لا يحسن الجواب عنها إلا بعد عسر، وللشيوخ حكاياتٌ نبه ابن سهل في أول كتابه على بعضها»، إلى أن قال: «وكثيراً ما سمعتُ شيخنا أبا عبد الله بن عتَّاب ـ رحمه الله تعالى ـ يقول: **الفتيا صَنعةٌ**، وقد قاله قبله أبو صالح، أيوب بن سليمان بن صالح[(٣)] ـ رحمه الله تعالى ـ **الفتيا دُرْبَة**،

(١) حاشية الإزميري على مرآة الأصول (٢/٤٦٨)، باختصار يسير.

(٢) الولايات؛ لأحمد بن يحيى الونشريسي (١٥١)، بتحقيق د. يحيى حمزة عبد القادر وزنة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط أولى، ٢٠٠١م.

(٣) هو أبو صالح أيوب بن سليمان بن صالح بن هشيم المعافري القرطبي، كان فقيهاً حافظاً مفتياً، سمع من العتبي وغيره، توفي عام (٣٠١هـ)، شجرة النور الزكية (٨٥)، الديباج (٩٨)، والنص في تبصرة الحكام بألفاظٍ مختلفة (١/٦).

وحضور الشورى في مجالس الحكام منفعةٌ وتجربة، وقد ابتُليتُ بالفتيا فما دريتُ ما أقول في أول مجلسٍ شاورني فيه سليمان بن أسود، وأنا أحفظ المدونة والمستخرجة، الحفظَ المتقن»، قال: «ومن تفقد هذا المعنى من نفسه، ممن جعله الله إماماً يُلجأ إليه، ويُعوِّل الناس في مسائلهم عليه وجد ذلك حقاً، وألفاه ظاهراً وصدقاً»[١]. اهـ.

هذا؛ وإن مما يساعد على ترشيد الفتيا المعاصرة في وسائل الإعلام أن يستفيد أهل العلم بعضهم من بعض، ويُذاكر بعضهم بعضاً في هذا الشأن، كما نبه إليه كلامُ الونشريسي آنفاً، وليس مما يقدح في مقام الفقيه المشهور أن يُراجع من هو دونه في بعض ما يخفى عليه، فضلاً عن أن يسأل من هو فوقه في العلم، أو مثله.

ولهذا فإن أسلوب عقد المؤتمرات والندوات الفقهية، لمناقشة مسائل الفتيا، وبالأخص ما يتعلق بالفتيا في وسائل الإعلام، وما يعترضها من إشكالات وهَنَات، لهو من أهم ما ينبغي على أهل العلم والغيرة على الدين القيام به، لاستصلاح وضعها الراهن، هذا بالإضافة إلى توجيه الباحثين في الجامعات وغيرها، لإعداد الدراسات والبحوث المختصة بهذا المجال، لترشيد الفتيا المعاصرة وتسديدها[٢].



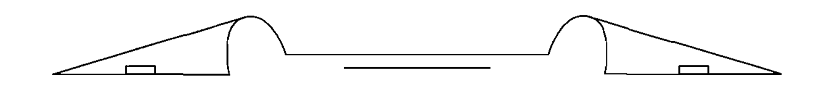
(١) الولايات؛ للونشريسي (١٥١، ١٥٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٨٥).



الباب الرابع

أساليب الفتيا المعاصرة



تمهيد
مفهوم أساليب الفتيا المعاصرة

المقصود بأساليب الفتيا في هذا الباب؛ طرائق أداء الفتيا المعاصرة، وهذا يشمل أسلوبي الفردية والجماعية، فالفتيا الفردية هي الفتيا الصادرة عن آحاد المفتين، وأما الجماعية فهي ما يصدر عن جماعة، والمراد هنا ما هو أخص من ذلك أيضاً، إذ المقصود الفتيا الصادرة عن جماعة منظَّمة؛ كالمجامع الفقهية، واللجان الشرعية.



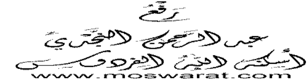
الفصل الأول

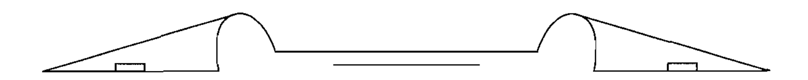
الفتيا الفردية

المبحث الأول: مدى الحاجة إلى الفتيا الفردية في هذا العصر.

المبحث الثاني: حجية الفتيا الفردية في هذا العصر.

المبحث الثالث: تقويم الفتيا الفردية المعاصرة.





تمهيد
مفهوم الفتيا الفردية

هي الفتيا الصادرة من مفتٍ واحد، منسوبةٌ إلى الفرد الواحد من الفقهاء، وتقابلها الفتيا الجماعية، وهي تصدر عن جماعة، وسيأتي بيانُها في موضعها قريباً ـ بإذن الله تعالى ـ.





المبحث الأول

مدى الحاجة إلى الفتيا الفردية في هذا العصر

لم تَزَل الفتيا الفردية التي يقوم بها أفراد المفتين، هي الأصلُ في الإجابة عن سؤالات المستفتين، وإمداد الفقه الإسلامي بالاجتهادات المتنوعة، التي أثْرَت مجاله، وها هي دواوين الإسلام، الحديثية والفقهية؛ شاهدةٌ بما قدمته فتاوي الأفذاذ من علماء الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الناس هذا، ولا جرم؛ فإن «هذا اللون من الاجتهاد هو الذي قامَ عليه صرحُ الفقه ـ غالباً ـ»[1]، وشُيِّدَت على أساسِه مذاهبُ المسلمين الفقهية، وما المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة، من حنفيةٍ ومالكية وشافعية وحنبلية؛ إلا أثرٌ من آثار الاجتهاد الفردي، فقد كانت لَبِناتُه الأولى فتاوى منثورة لأولئك الأئمة، الذين وُسِمَت تلك المذاهب بأسمائهم، إلى أن جاء تلاميذهم فجمعوا تلك الفتاوي وصنفوا، ورتبوها وبوَّبوا، واستدلوا لها وعللوا، وقاسوا عليها وخرَّجوا.

ومع مراعاة جميع ما يذكر من محاسن الفتيا الجماعية في هذا العصر[2]، إلا أنه لا ينبغي الغضُّ من مقام الفتيا الفردية، ولا التهوين من شأنها، التي هي الأصل في هذا المجال، فضلاً عن أن يُتطلَّب إلغاؤها ومنعها.

ومما يجلِّي أهمية الفتيا الفردية في هذا العصر، ويكشف مدى الحاجة إليها؛ ما يأتي:

أ ـ أن الفتاوي الجماعية لا يمكن أن تستوعب النوازل المتعاقبة، التي يحتاج الناس فيها إلى جواب شافٍ، فمن المعلوم أن المجامع الفقهية لا تنعقد إلا في دوراتٍ متباعدة، وربما حصلت النازلة، ولم يمكن انعقاد المجلس المجمعي إلا بعدَ فوات الأوان، ومعلومٌ أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة[3].

---

(١) الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه؛ د. شعبان محمد إسماعيل (٢١)، دار البشائر؛ بيروت، ط أولى، ١٤١٨هـ.

(٢) مما سيأتي بيانه قريباً ـ بإذن الله تعالى ـ.

(٣) انظر: التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٢/٤٠٣)، المحصول؛ لابن العربي (٤٩)، =

ب ـ الفتيا الفردية تحظى بعناية خاصة من قِبَل مُصدِرِها، وذلك لأنه يحرص فيها المفتي على «تتبع المسألة الاجتهادية في مختلف مظانها اللغوية والشرعية، مما لم يتهيأ في الغالب في الدراسة الجماعية، أو المجامع الفقهية»[1].

ج ـ من المعلوم أن الفتاوي الفردية تثري الاجتهاد الجماعي، وتمدُّه بآراء متنوعة، بحيث يتمكن أعضاء المجمع من استعراض جميع الآراء الممكنة في المسألة، وتقليبها على أوجُهِها، واختيار ما يرونه صواباً، بل إن كثيراً من قرارات المجامع يكون أصلُها فتيا فردية، انعقدَ رأيُ الأعضاء عليها، أو وافق أكثرهم على اعتبارِها، فاكتسبت صفة الجماعية.

د ـ كثيرٌ من المسائل الواقعة تكون نوازل فردية شخصية، ليس لها طبيعة العموم، ومثلُ هذه لا يمكن للمجامع أن تَتَبَّعَها، وتنشغل بتدارسها عن النوازل العامة، خصوصاً حين نتذكر ضيق الوقت بالنسبة إلى المجامع، ففي الغالب أن النوازل العامة تستغرق وقتاً أكبر من الوقت المخصص لها في الدورة الواحدة، ولهذا فإن الفتيا الفردية هي الأنسب لهذا الجنس من المسائل.



= الإحكام؛ للآمدي (٣/٣٦)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٨٥).

(١) الاجتهاد الفقهي الحديث؛ د. وهبة الزحيلي (٣٤)، ضمن ندوة الاجتهاد الفقهي؛ أي: دور، وأي جديد؛ تنسيق: محمد الروكي.



المبحث الثاني

حجية الفتيا الفردية في هذا العصر

يدعو بعض المعاصرين إلى منع الفتيا الفردية في هذا العصر، وأنه ينبغي التحرز عنها، وسدّ أبوابها بواسطة الإفتاء الجماعي؛ لأنَّ هذا الأخير أقرب إلى الصواب من الإفتاء الفردي، وأبعد عن المنزلقات والمغريات، وكأن هؤلاء يذهبون إلى نفي حجية الفتيا الفردية، وعدم اعتبارها، أو على الأقل السعي في هذا الاتجاه، وذلك بإحلال الفتيا الجماعية محلها(١).

وقد أجابَ الشيخ عبد الوهاب خلاف عن سؤالٍ فحواه: من الذين لهم حق الاجتهاد بالرأي؟ بأنَّهم الجماعة التشريعية، الذين توافرت في كلِّ واحدٍ منهم المؤهلات الاجتهادية، التي قررها علماء الشرع الإسلامي، فلا يسوغ الاجتهاد بالرأي لفردٍ، مهما أوتي من المواهب، واستكمل من المؤهلات؛ لأن التاريخ أثبت أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي، كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي(٢).

ويعزِّزُ هذا الفريق وجهةَ نظرهم بالمؤيِّدات الآتية:

أ ـ أن الإفتاء الجماعي هو الأصل، فقد كان الإفتاء في عصر الصحابة يتسم بطابع الشورى، وكان الخلفاء يجمعون الصحابة في الحوادث، ويستشيرونهم في الحلول الشرعية لها، وفقاً للتوجيه الرباني: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

ب ـ ما ورد عن علي رضي الله عنه قال: «قلت: يا رسول الله، الأمرُ ينزل بنا، لم ينزلْ فيه القرآنُ، ولم تمضِ فيه منك سنةٌ، قال: اجمعوا له العالِمين، أو قال: العابدين من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأيٍ واحد»(٣).

---

(١) انظر على سبيل المثال: مصادر التشريع فيما لا نص فيه؛ لعبد الوهاب خلاف (١٣)، مصادر الفقه الإسلامي؛ د. محمد عبد اللطيف الفرفور (٥٥ ـ ٥٨)، دار ابن كثير، دمشق، ط أولى، ١٤١٦هـ، الفتوى؛ لحسين الملاح (٢/ ٧٧٦)، الاجتهاد الجماعي؛ د. شعبان إسماعيل (٢٨).

(٢) مصادر التشريع فيما لا نص فيه؛ لعبد الوهاب خلاف (١٣).

(٣) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٥٩)، وذهب ابن حزم إلى أن الحديث=

وجه الاستدلال: أنه نهى عن تفرد المفتي الواحد بالحكم في النازلة، وأمر بالاجتماع، والتشاور في الأحكام والفتاوي.

ج ـ أن في الفتاوي الفردية المعاصرة ضرراً كبيراً، لما نشهدُه اليوم من فوضى فقهية عارمة، فقد ادعى الاجتهاد من ليس من أهله، حتى صار أحدهم يفتي في المسألة التي لو عُرضت على الفاروق لجمع لها فقهاء الصحابة الكرام، ولعقدوا لها مجمعاً فقهياً، يتداولون فيه الرأي أياماً، لاستنباط حكمها الشرعي(١).

د ـ أن بعض المعاصرين طفِقَ يصدر فتاوي باطلة، تقرباً إلى أعداء الملة، أو تملقاً لبعض الحكام، دون مراعاةٍ لنصٍّ صحيح، أو مصلحةٍ معتبرة(٢).

لذلك يرى هؤلاء أنه لا بد من اعتماد الفتيا الجماعية حلّاً لهذه المشكلات، وابتعاداً بالفقه عن أهواء النفوس، ورغبات الأفراد(٣).

والواقع أنَّ ما ذكروه من المفاسد أمرٌ لا خلاف عليه، وإنما يبقى النظر في علاج هذه المشكلات الحاصلة من بعض الفتاوي الفردية، أما المطالبة بغلق باب الإفتاء الفردي؛ ففضلاً عن كونه هو الآخر فتيا فردية، أو اجتهادٌ فرديٌّ، فهو كذلك أمرٌ غريب، لما تقدم من فوائد الفتيا الفردية، ولأن الفتاوي الجماعية لا تخلو هي نفسُها من إشكالاتٍ ترد عليها، ولو أننا قلنا بإلغاء كل وسيلة لاشتمالها على مفاسد، لأفضى بنا إلى إلغاء مصالح كثيرة، لاختلاطها ببعض المفاسد، إذ لا تخلو وسيلة من اختلاط المصالح فيها بالمفاسد ولا بد، وليس الشأنُ في خلوِّ الأنشطة البشرية من مفسدةٍ، فهذا متعذِّرٌ، وإنما الشأن في الغالب منهما، فما غلبت مصلحته على مفسدتِه فهو المعتبر، وما غلبت مفسدتُه على مصلحته، أو ساوَته؛ فهو المردود.

وغنيٌّ عن القول أنه ما زال أفراد المفتين من أهل العلم يصدرون الفتاوي في كل عصرٍ ومصرٍ من غير نكير، ومحالٌ أن يجتمع المسلمون على ضلالة، بل إن فقيهاً محقِّقاً واسع الاطلاع، هو شهاب الدين القرافي؛ يقرر أنه لا يعلم خلافاً بين العلماء

= موضوع، كما في الإحكام (٦/ ٢٠٦)، وقال ابن القيم عن الحديث بأنَّه: «غريبٌ جداً من حديث مالكٍ، وإبراهيمُ البرقي وسليمان ليسا ممن يحتج بهما». اهـ [إعلام الموقعين (١/ ٦٥)]، وعليه: فالحديث لا تقوم به حجةٌ.

(١) انظر: الفتوى؛ د. حسين الملاح (٢/ ٧٧٦).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: مصادر الفقه الإسلامي؛ د. محمد عبد اللطيف الفرفور (٥٥ ـ ٥٨)، دار ابن كثير، دمشق، ط أولى، ١٤١٦هـ، الفتوى؛ لحسين الملاح (٢/ ٧٧٦).

على أنه يكفي في الفتيا مفتٍ واحدٌ لا غير، معلِّلاً بأنه ناقلٌ عن الله تعالى لخلقه، فهو ـ عنده ـ كالراوي للسنة، ولأنه ـ أيضاً ـ وارثٌ للنبي ﷺ في ذلك، وقول النبي ﷺ يكفي وحده، فكذلك وارثه[١].

وعليه: فالذي يظهر أن الفتيا الفردية ضرورةٌ في هذا العصر[٢]، تكاد تضاهي الضرورة إلى الفتيا الجماعية، وما الفتيا الجماعية إلا زمرة من الفتاوي الفردية، انضمَّ بعضها إلى بعض، فاكتسبت وصف الجماعية، ومع ذلك فإنه ينبغي التواصي بضبط الفتاوي الفردية.

وإلى اعتبار الفتيا الفردية ذهب شيخنا عبد العزيز بن باز، وقد علق على قرار مجمع الرابطة، حول الاجتهاد الجماعي؛ بقوله: «لكني أرى أن الاجتهاد الجماعي ليس بشرط، بل يجوز للعالم أن يجتهد في مسائل الخلاف، فيرجح ما هو أقرب للدليل»[٣]. اهـ.

وأما استدلالهم بآية الشورى على منع الفتيا الفردية فغير مسلم؛ لأنه لا يلزم من الأمر بالشورى إبطال الفتيا الفردية، بل غايةُ ما فيها الأمرُ بالمشاورة فيما لا نص فيه، وهذا واقعٌ في كثيرٍ من الفتاوي الفردية، إذ من المعلوم أن كثيراً من المفتين المعاصرين لا يترددون في استشارة إخوانهم من أهل العلم، قبل أن يصدروا فتاويهم الفردية، فيتحقق لهم حقيقةُ الشورى، وإن لم يكن على جهةِ التنظيم والتنسيق، كما هو الحاصل في فتاوي المجامع الفقهية.

وأما الأثر المروي عن علي رضي الله عنه فهو ضعيفٌ، لا تقوم به حجةٌ كما تقدم في تخريجه آنفاً.

ولعل قائلاً يقول: إنَّ منع الفتيا الفردية يمكن إسناده إلى دليل المصالح المرسلة[٤]، لما في هذا المنع من المصالح الراجحة في نظر هؤلاء، والجواب أن المصلحة لا تقتضي المنعَ الباتَّ من الفتيا الفردية، وإنما يحسن المنع ـ لو أمكن ـ لمن ترامَى عليها ممن لم يبلغ درجةً عالية من الفقه تؤهله للفتيا، أو كان متهماً في

---

(١) انظر: الفروق (١/ ١١).
(٢) كما هي ضرورةٌ في كل عصر.
(٣) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي (١٦٩).
(٤) كما استندوا إلى منع القاضي الفرد من نظر بعض الأقضية الخطيرة، كتلك التي يترتب عليها قودٌ أو قصاصٌ، وألزموا المحاكم بتشكيل لجنة من القضاة لنظر هذا النوع من الأقضية، فهذا اجتهادٌ صحيح، له وجهه، والمصلحة فيه ظاهرةٌ؛ لأن المفسدة الحاصلة فيه لا يمكن استدراكها، وهو يختلف عما نحن فيه من البحث في الفتيا الفردية بعامة، والله أعلم.

ديانته وورعه، فأما من ليس كذلك فإن منعه ـ ولو ترتب عليه بعض المصالح الجزئية ـ سبيلٌ إلى التضييق على حركة الفقه الإسلامي بعامة، وإجهاض كثيرٍ من الاجتهادات الصحيحة النافعة، ومن شأنِه أن يعيق الاجتهاد الجماعي نفسه؛ لأنه مما لا يخفى أن هذه المجامع تفيد كثيراً من تلك الاجتهادات الفردية، وتبني على بعضها تصورات وأحكاماً، فالمصلحة ها هنا غير راجحة، وعليه فلا يصح الاستناد هنا إلى دليل المصالح المرسلة.

ومما تقدم يتقرر أن الفتيا الفردية المعاصرة؛ صحيحةٌ في نفسها، حجةٌ على العامي الذي سأل عنها، ما دامت صادرةً عن أهلها، الذين هم الفقهاء الثقات(١)، ولا يتعارض هذا التقرير مع أهمية الفتيا الجماعية في هذا العصر، فللفتيا الفردية مجالها، وللجماعية مجالها، وكما أن فتاوي الأفراد لا تغني عن الاجتهاد الجماعي؛ فكذلك لا يجزئ الجماعي عن فتيا الفرد.

أخيراً أنبه إلى أن الفتيا لها وظيفةٌ معياريةٌ، فأما الفتاوي الجماعية فقد انتقلت من المعيارية الفردية إلى ما يشبه التنظيم العام، أو التشريع العام، ففتاويها بمثابة النظام العام، أو التشريع العام، فهي من هذا الوجه أخطر، وأما الفتاوي الفردية فهي أخطر من جهة أنه لا تتوفر لها ـ عادةً ـ المباحثة والمذاكرة والمراجعة التي تحصل للفتيا الجماعية.



(١) تقدم البحث في مسألة إلزام المستفتي بقول مفتيه، وذلك عند القول في مسألة حجية مواقع الفتيا على الشبكة العالمية، انظر: ص(٨٤٤).



المبحث الثالث

تقويم الفتيا الفردية المعاصرة

المطلب الأول

الانتقادات الواردة على الفتيا الفردية المعاصرة

تقدم ما ذكره المعترضون على الفتيا الفردية، مما يعد من مثالب الفتيا الفردية ومعايبها، وهنالك إشكالات أخرى ترد على الفتيا الفردية المعاصرة، يمكن تلخيصها جميعاً فيما يأتي:

أ ـ أن الفتيا الفردية بابٌ لاقتحامِ غيرِ المؤهلين حمى الفتيا، وهذا من أسباب اضطراب الفتيا المعاصرة كما تقدم.

ب ـ أن الفتيا الفردية يقع فيها التعجُّل والتسرُّع، بخلاف الفتيا الجماعية، ففيها يحصل التشاور، ومداولة الرأي.

ج ـ أن الفتيا الفردية مظنةٌ للانحراف بمداهنة أعداء الإسلام، أو الحكام والرؤساء، بخلاف الفتيا الجماعية.

د ـ أن الفتيا الفردية ينقصها في الغالب توفر المعلومات اللازمة لتصور النازلة المسؤول عنها، كما أنه يصعب فيها استشارة أهل الخبرة في الموضوع، بخلاف الفتيا الجماعية.

المطلب الثاني

الموازنة بين آثار الفتيا الفردية المعاصرة

بالنظر المنصِف في مسألة الفتيا الفردية، نجد أن لها من المصالح المعتبرة؛ ما يربو على المفاسد الواقعة أو المتوقعة جرَّاءَها، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإن تلك الفتاوي الخاطئة الصادرة من بعض الأفراد، ليس لها خاصية البقاء والدوام، بل سرعان ما ينكشف للناس زيفُها، ويظهر لهم خللها، بعد أن يكِرَّ عليها علماء الإسلام وحُماتُه بالدليل والبرهان، بل إن كثيراً من الأحكام المستقرة في الشريعة؛

لم تُقرَّر للناس أدلتُها، وتُحرَّر لهم أوجهها، إلا بعد أن تَصدُر فتيا شاذَّة تخالف ما يعلمه الناس منها، وما هو إلا أن تشتهر تلك الفتيا الضالة بين الناس؛ حتى يتلقاها الراسخون من أهل العلم بالردِّ والتفنيد، وتقرير الأدلة على بطلانها، فيتجلى وجه الحق صريحاً، وينكشف الزيف والخطأ، كلٌّ ذلك تصديقٌ لقوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًاۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءًۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾﴾ [الرعد: ١٧].

المطلب الثالث

عوامل تقويم الفتيا الفردية

تقدم أنه ينبغي التواصي بضبط الفتاوي الفردية، والسعي في ترشيدها وتسديدها، وذلك يحصل بتأصيل أصولها، وتقرير معاييرها، وتصحيح صحيحها، وتفنيد باطلها، وامتحان زائفها بالوقائع الجارية، وحجز الجهلة عن التواثب على منابرها، وهذا ضربٌ من الجهاد العلمي عزيزٌ، وبيان هذه الضوابط فيما يأتي:

أ ـ تأصيل علم الفتيا:

والمقصود بذلك تحرير الأصول التي تقوم عليها الفتيا الصحيحة، وبيان المعايير الصحيحة التي تقوم عليها، سواء ما كان منها من الأدلة الأصلية، أو التبعية، مما هو مذكور في كتب الأصول، وكشف الشبهات التي تعرض حولها، مما زلَّ فيه بعض العصريين، فإن كثيراً من الفتاوي الزائغة إنما بنيت على أصلٍ فاسد.

ب ـ بروز العلماء الكبار:

إن بروز العلماء الذين بسَطَ الله أيديهم بالعلم للناس، والتصدي لإفتائهم وتعليمهم، بكل وسيلةٍ ممكنة، في المساجد، والجامعات، ومنابر الإعلام المختلفة، هو طِبَابُ[(١)] هذه الفوضى التي نشهدها على صعيدِ الفتاوي الفردية، فإنَّه يسدُّ الباب على المتسورين على حِمَى الفتيا، من غير المتأهلين لها، وهذا بحمد الله تعالى حاصلٌ في كثيرٍ من البلاد الإسلامية، لكن المرجو المزيد والاستمرار، وتكاتف الجهود بين أصحاب الأقلام وأرباب الإعلام.

---

(١) طِبَابُ العِلَّة: ما تُدَاوَى به، أساس البلاغة؛ للزمخشري، مادة (طبب) (١/ ٥٩٢).

ج ـ نشر الفتاوي الصحيحة:

وهي كثيرة بحمد الله تعالى؛ كالفتاوي الصادرة عن أفذاذ المفتين من علماء العصر الثقات، وقد حصل شيءٌ من هذا، وانتفع الناس كثيراً بتلك الفتاوي المحكمة.

د ـ إعداد الفقيه الراسخ:

من عوامل تصحيح الفتيا بثُّ العلم الشرعي بين طلابِه، وقيام العلماء بتدريب طلابهم على البحث في المسائل، وحلِّ الإشكالات، والرد على الإيرادات، مع العناية بالتهذيب الأخلاقي، وتنزيه ثوبِ العلم عما يشينه، ليتخرج فقهاء أتقياء أنقياء، متمرسون في فهم الوقائع، مقتدرون على حمل أعباء الاجتهاد والفتيا، وبهذا تضيق دائرة الزيغ والخطأ ـ بحول الله تعالى ـ.

هـ ـ تفنيد الفتاوي الخاطئة:

ويحصل بتتبع هذا النوع من الفتاوي، والكشف عنها، والرد عليها بالأدلة الصحيحة، ونشر ذلك بوسائل النشر المختلفة، وهذا وإن كان يخاطب به كل مؤهَّلٍ من حمَلَة العلم ووعاته، إلا أن مؤسسات الإفتاء الرسمية تتحمل عبءَ القيام به؛ لأنه من مقتضيات السياسة الشرعية، التي كُلف بها الحاكم المسلم، وهؤلاء هم نوابه، ويشبه ذلك ما نصوا عليه في مدونات السياسة الشرعية من لزوم تصفح أحوال المفتين، ومنع غير المتأهلين منهم.

ولما قرَّرَ ابنُ القيم إثم من يفتي بغير تأهل للفتيا؛ نقل عن ابن الجوزي قوله: «يلزم ولي الأمر منعهم، كما فعل بنو أمية، وهؤلاء بمنزلة من يدل الركب وليس له علم بالطريق، وبمنزلة الأعمى الذي يرشد الناس إلى القبلة، وبمنزلة من لا معرفة له بالطب وهو يَطِبُّ الناسَ، بل هو أسوأُ حالاً من هؤلاء كلِّهم، وإذا تعين على ولي الأمر منع من لم يحسن التطبُّبَ من مداواة المرضى؛ فكيف بمن لم يعرف الكتاب والسنة، ولم يتفقه في الدين»، ثم قال ابن القيم: «وكان شيخنا ﵁ شديد الإنكار على هؤلاء، فسمعته يقول: قال لي بعض هؤلاء: أجعلت محتسباً على الفتوى، فقلت له: يكون على الخبازين والطباخين محتسبٌ، ولا يكون على الفتوى محتسب!»[(١)]. اهـ.

ومن ذلك أيضاً أنهم نصوا على وجوب الكشف على القضاة، وتفقد أحوالهم،

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ٢١٧).

وذلك على الحاكم العام، قالوا: «وكذلك قاضي القضاة ينبغي له أن يتفقد قضاته ونوابه، فيتصفح أقضيتهم، ويراعي أمورهم وسيرتهم في الناس»[١].اهـ، قلت: ويلحق بهذا لزوم تصفح المفتي العام في هذا العصر أحوالَ المفتين، وتعقُّب فتاوي المعاصرين، تقويماً للمخطئ، وتأييداً للمصيب[٢].

و ـ امتحان الفتاوي الزائفة:

وذلك أن الفتيا الخاطئة لا بد أن يترتب عليها من المفاسد ما يربو على المنفعة المتوخاة منها، ولبيان هذا الخطأ يمكن استقراء الوقائع والأحداث المصاحبة لها، لينكشف للناس زيفها وخطؤها، ومن هذا مثلاً استقراء المفاسد الحاصلة جراء إباحة الربا، وهذا تابعٌ لما قبله، لكن أفردته لأهميته.

هذا؛ وقد كتب المعاصرون وصنفوا في نقد الجُرَآء على الفتيا كتباً متنوعة، وما زال الوضع بحاجة إلى المزيد من الكتابات التصحيحية الواعية، المبنية على الدليل الصحيح، والنظر القويم، دون تهوين أو تهويل[٣].

ولأن قضية النقد لفتاوي العلماء ذات أهمية بالغة، فهذان ضابطان يحسن الأخذ بهما لمن تصدى لذلك:

أ ـ **التجرد عن الهوى**: وذلك أن الكتابة في علوم الشريعة قربة يتقرب بها العبد إلى الله تعالى، فكان لازماً على العبد أن يُحضر فيها الإخلاص، ويكون نقده ابتغاء وجهه سبحانه، وأن يبتعد عن حظوظ النفس وأهوائها.

ب ـ **التأدب مع أهل العلم**: وهذا من تمام مروءة الرجل، فإن النصيحة إذا لم توضع في قالب التلطف والرفق، عُدَّت شغباً على متلقيها.

ومما يندرج تحت هذا الضابط أن يُنتقد القول، دون التعرض لقائلة بالعيب والذام، فإن هذا هو مقتضى العدل والإنصاف، فضلاً عن كونه أدعى إلى قبول النقد.

---

(١) معين الحكام؛ للطرابلسي (٣٢).

(٢) انظر: تبصرة الحكام؛ لابن فرحون (٢/٣٠٩)، نوازل المهدي الوزاني (٤/٣٩٦)، فتاوى قاضي الجماعة أبي القاسم بن سراج الأندلسي (١٨١).

(٣) كتب في ذلك المتقدمون فأوعبوا، ومما كتب في الموضوع من قبل المعاصرين ما يأتي:
أ ـ تغليظ الملام على المتسرعين في الفتيا وتغيير الأحكام، للشيخ حمود بن عبد الله التويجري.
ب ـ المتفيهقون، د. محمد حسن هيتو، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط أولى، ١٤١٥هـ.
ج ـ الفتوى بين الانضباط والتسيب، د. يوسف القرضاوي.

الفصل الثاني

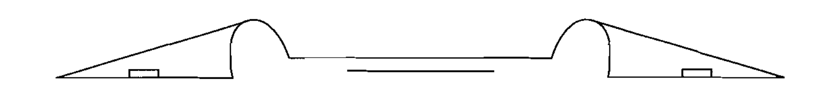
الفتيا الجماعية

المبحث الأول: مدى الحاجة إلى الفتيا الجماعية في هذا العصر.

المبحث الثاني: حجية الفتيا الجماعية.

المبحث الثالث: تطوير مؤسسات الفتيا الجماعية في العصر الحاضر.





تمهيد
المراد بالفتيا الجماعية

يمكن تعريف الفتيا الجماعية بأنها: «**الفتيا الصادرة باسمِ جماعةٍ من المختصين بالشريعة، بعد تداولهم الرأي حولها**»[١].

فقوله: «**الفتيا الصادرة باسمِ جماعة**»: يخرج الفتاوي الفردية؛ أي: الصادرة عن فردٍ من العلماء.

وقوله: «**من المختصين بالشريعة**»: يخرج الفتاوي الصادرة عن غير الشرعيين؛ كفتاوي المجالس القانونية.

وقوله: «**بعد تداولهم الرأي حولها**»: يخرج الفتاوي الجماعية غيرَ المنظَّمة، التي تصدر بالتوافق على رأي واحد، دون أن يحصل بينهم اجتماعٌ وتباحثٌ[٢].

هذا؛ وقد أنشئت للفتيا الجماعية مؤسسات ولجان خاصة، وهي كثيرةٌ متعددة، مبثوثة في دول عديدة في العالم، ومن أهمها مجمع الفقه الإسلامي، في رابطة العالم الإسلامي، ومجمع الفقه الإسلامي، المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، وهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، ومجمع البحوث الإسلامية في مصر، وغيرها.



---

(١) عرفها بعض الباحثين بتعريفات غير منضبطة، انظر مثلاً: الاجتهاد في الشريعة؛ د. يوسف القرضاوي (١٨٢)، الاجتهاد الجماعي؛ د. شعبان محمد إسماعيل (٢١).

(٢) هذا التعريف يحصر الفتيا الجماعية في الصورة المعهودة لها، وهي فتيا المجالس المنظَّمة، فإنها المقصودة بالبحث هنا، فأما الفتاوى الجماعية الصادرة عن جماعةٍ غير منتظمةٍ في مجلسٍ واحد؛ فهذه غير داخلة في مقصود الباب، وقد مرَّ الكلام عنها في موضعٍ سابق.



المبحث الأول

مدى الحاجة إلى الفتيا الجماعية في هذا العصر

أ ـ الفتيا الجماعية تنفي الفتاوي الضعيفة:

لا ريب أن مبدأ الشورى من أهم المبادئ التي جاءت بها الشريعة المباركة، مما يتصل بسياسة الأمم، ونَظْم الدول[١]، وهو ضرورة عمرانية، لا تستغني عنها أمةٌ متحضِّرة[٢]، وهو بابٌ من أَبواب الهداية إلى الصواب، ونفي الشطَط والشذوذ، قال الإمام مالك: «ما تشاورَ قومٌ إلا هداهم الله»[٣].

ومن الصور المنظَّمة التي يتحقق بها مبدأُ الشورى؛ الإفتاءُ الجماعي، حيث يجتمع عددٌ من المختصين في علوم الشريعة، يتباحثون في مسألةٍ فقهية، ويبدي كلٌّ منهم رأيه في المسألة، ويستمعون إلى رأي أصحاب الخبرة في النازلة، ثم بعد التحاور والتشاور؛ يخلصون إلى رأيٍ واحدٍ، يجتمعون عليه، أو يجتمع عليه أكثرُهم، ويصدر به قرارُهم، وبهذا يستقر الرأيُ على التي هي أحسن، وتنتفي الفتاوي الضعيفة والشاذة، أو ـ على الأقل ـ يقل ورودها[٤].

ب ـ الفتيا الجماعية طريقٌ إلى وحدة الأمة:

وذلك أن الله تعالى أمر هذه الأمة بالاجتماع على دينِ الحق، فقال تعالى: ﴿إِنَّ

---

(١) حسن السلوك الحافظ دولة الملوك؛ للموصلي (٧٢)، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة؛ (١٧٥)، بدائع السلك (٣٠٩)، غياث الأمم؛ للجويني (٦٧)، المنهج المسلوك في سياسة الملوك؛ (٤٨٣).

(٢) شاهدُ هذا ما استحدثته الأمم المعاصرة من صيغٍ حديثة للشورى، متمثلةً في المجالس التشريعية والشعبية والبرلمانية، حتى أضحت تعدُّها من عناصر قوَّتها، ومضاء سياساتها، وهذا لا يعني ـ بالطبع ـ إقرار تلك الصور برُمَّتِها، فليس سراً أن يقال: إنَّ كثيراً من ممارسات تلك المجالس؛ يشبه أن يكون شِرْكاً في التشريع.

(٣) تهذيب الرياسة وترتيب السياسة (١٨٣).

(٤) انظر: مصادر التشريع فيما لا نص فيه؛ لعبد الوهاب خلاف (١٣)، الاجتهاد الجماعي؛ د. زكي شعبان (٢٨، ٢٩).

هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: ٩٢]، والأمةُ هنا: الدينُ[١]، وحذَّرها من سبيل الضالين، المتقطِّعين دِينَهم قِطَعاً، ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣]، ولا جرَمَ أن اجتماع أهل العلم في الأمة على قولٍ واحدٍ، أو اجتماع أكثرهم عليه؛ هو من عوامل اتحاد الأمة وقوَّتِها، إذ صلاح الاجتماع الإنساني بصلاح خاصتهم، ولا صلاح للخاصة إلا بالاجتماع، وخاصَّةُ هذه الأمة هم فقهاؤها، فلعل هذه الطريق تكون باباً لحصول الوفاق في مدارك المجتهدين، أو التوفيق بين المختلفين من المقلدين[٢]، وسبيلاً إلى «انتظام أمر الأمة، وجلبِ الصالح إليها، ودفع الضُّرِّ والفسادِ عنها»[٣].

ج ـ الفتيا الجماعية قوةٌ سياسية:

من سَنَن الاجتماع البشري أن الدولة تزداد قوةً وأَيْداً بالدعوة الدينية، والاجتماع على حكم دينيٍّ واحد، وقد شهد التاريخ القديم والحديث بأنَّ أمةً تقوم بهذه الخطة لا يقومُ لها أحد، ولا تلينُ قناتها لغامِز[٤].

وقد قرر ابن خلدون هذا الأصلَ، معلِّلاً بأنَّ «الصِّبغةَ الدينية تَذهَب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتُفرِد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم، لم يقف لهم شيءٌ؛ لأن الوجهةَ واحدةٌ، والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه»[٥]، وهذا الأصل الذي قرره له أمثلةٌ كثيرةٌ في القديم والحديث، وقد ضرب ابن خلدون لذلك مثلاً بدولة الإسلام الأولى، فقد كانت جيوشُ المسلمين بالقادسية واليرموك بضعةً وثلاثين ألفاً في كل معسكر، وجموعُ فارسَ مائةً وعشرين ألفاً بالقادسية، وجموعُ هرقل على ما قاله الواقدي؛ أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحدٌ من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم[٦].

واعتَبِرْ ذلك ـ في عصرِنا ـ بالمسائل العامة التي يقع فيها اتفاق العلماء في الأمة،

---

(١) تفسير القرطبي (١١/٣٣٨)، تفسير ابن كثير (٣/ ١٩٥)، مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٤/ ٢٣٧).

(٢) مقاصد الشريعة؛ لابن عاشور (١٣٤). (٣) المرجع السابق (٢٩٧).

(٤) انظر: مجلة الشهاب؛ لمنشئها عبد الحميد بن باديس، المجلد الثاني عشر، السنة الثانية عشرة، ١٣٥٥هـ، ص(٤٧٧ ـ ٤٧٩).

(٥) المقدمة (١٥٨). (٦) المرجع السابق.

تجد لأمة الإسلام فيها من مظاهر القوة والهيبة، ما لا يوجد في المسائل التي يقع لهم فيها نزاعٌ وافتراق.

فمسألة إثبات هلال رمضان ـ مثلاً ـ، تظهر هذه الأمة فيها بمظهر التفرق والضعف، وأظهر ما يكون ذلك جلياً في بلاد الأقليات المسلمة، فربما اختلف المسلمون في مدينةٍ واحدة، في دخول الشهر، ولم يَتَّحِدُوا على يومٍ واحد، فيصوم بعضُهم في يومٍ، ويصومُ آخرون في يومٍ آخر، مع كثرةِ الخوضِ والتقاول والمغالبة(١)، ولا شكَّ أن هذا غايةُ الاضطرابِ، وآيةُ الافتراق.

وعليه؛ فإن مما لا شك فيه، أن تعزيز مكانة الفتاوي الجماعية، فيما يخصُّ المسائل العامة، أو في جمهرة تلك المسائل على الأقل، فيه استجماعٌ لقوى الأمة، متى ما قامت به، كان أحرى أن لا تُرزَأَ هيبتها وتمكينها، أما إذا لم يبادر العلماء بالأخذ بدورهم، ويساعدوها بصدورهم عن رأيٍ واحد، فحريٌّ بغيرهم ـ من فئات الأمة ـ أن يكون أكثر عجزاً واستحساراً.



(١) جَرَت العادة بأن أصل اختلاف الناس في المسائل الدينية؛ إنما يكون مبنياً على فتاوى متقابلة، فيصولُ بعضُهم على بعضٍ بهذا النوع من الفتاوي، حتى إنه ليصحُّ القول بأنَّ: «العالم عصاةُ كلِّ عامِّي»، وهي كلمةٌ لها حظُّها من الواقع، وقد قالها ابن كثير [في البداية والنهاية (٩/ ٢٩٣)]، في سياق تحذيرِه العالِمَ من الزلات العلمية، فقال: «ولا ينبغي له أن يستهين بالزلة وإن صغرت، ولا يفعل الرخص التي اختلف فيها العلماء، فإن **العالم هو عصاة كل أعمى من العوام**، بها يصولُ على الحقِّ ليدحضَه، ويقول: رأيتُ فلاناً العالم، وفلاناً، وفلاناً، يفعلون، ويفعلون». اهـ.



المبحث الثاني

حجية الفتيا الجماعية

المطلب الأول

أهل الحل والعقد في العصر الحاضر وعلاقة المجامع بهم

الفرع الأول: أصالة مصطلح أهل الحل والعقد

تَدَاوَلَ علماءُ الفقهِ والسياسة الشرعية مصطلحَ «أهل الحل والعقد»[1]، وجعلوه عَلَماً على طائفةٍ مخصوصة من هذه الأمة، واختَصُّوها بخصائص شرعية وسياسية، دون غيرها من فئات المسلمين.

وهذا المصطلح وإن لم يكن له أصلٌ خاصٌّ بذاتِه في الكتاب والسنة[2]، بمعنى أنه لم يرد التنصيص عليه في آيةٍ ولا حديث، إلا أنه مصطلحٌ شرعيٌّ صحيحٌ، له دلالته المعتبرة، كما سيأتي بيانه، ولهذا تداولته أقلام العلماء، من المصنفين في أصول الفقه، والفقه، والسياسة الشرعية، والعقائد، والسِّيَر، والتاريخ الإسلامي، وغيرهم[3]، ولهذا فلا إشكال في شرعية هذا المصطلح[4].

---

(١) يرجح شيخنا د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي - حفظه الله - أن أولَ من استعمل هذا المصطلح؛ أبو الحسن الأشعري (٣٣٠هـ)، في كتابه «الإبانة»، ص(٢٥٨)، ثم تلاه أبو بكر الباقلاني (٤٥٠هـ)، في كتابه «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل»، ص(٤٦٧ - ٤٦٩)، ثم أعقبهما الماوردي (٤٥٠هـ)، في الأحكام السلطانية»، ص(٦، ٧)، وأبو يعلى الفراء (٤٥٨)، في كتابه «الأحكام السلطانية»، ص(٢٣، ٢٤)، [انظر: أهل الحل والعقد؛ د. عبد الله الطريقي (٨)، دار الفضيلة، الرياض، ط ثانية، ١٤٢٥هـ].

(٢) انظر: أهل الحل والعقد؛ د. عبد الله الطريقي (٨).

(٣) انظر نماذج لهذه الاستعمالات في أهل الحل والعقد؛ د. عبد الله الطريقي (٨).

(٤) أهل الحل والعقد؛ د. عبد الله الطريقي (٨، ٩).

الفرع الثاني: المقصود بأهل الحل والعقد

المسألة الأولى: المعنى اللغوي لمصطلح أهل الحل والعقد:

يُقصد بالحَلِّ: النقض، يُقال: «حَلَّ العُقْدَةَ، يَحُلُّها، حَلّاً، فَتَحَها ونَقَضَها»[(١)].

وأما العقدُ فهو نقيضُ الحَلِّ، قاله في اللسان[(٢)]، ويقال: عقَدَ الحبلَ، يعقِدُه؛ أي: شدَّه[(٣)].

وأما المعنى العام لمصطلح «الحَلِّ والعقد» عند علماء الشريعة:

فإنَّ «العَقْدُ»: هو العقدُ الناظِم لجماعة المسلمين، في شؤونهم العامة، السياسية، والإدارية، والتشريعية، والقضائية، ونحوها، وأما «الحَلُّ»: فهو حَلُّ هذا النظام لأسبابٍ معينة، ليعاد ترتيبه وعقدُه من جديد[(٤)].

إذَن؛ فأهلُ الحلِّ والعقد من الأمة، هم المعْنِيُّون بعقد الإمامة العامة، وما يتفرع عنها من وظائف، كما أنهم المعنيون بحَلِّ هذا العقد تارةً أخرى، وهو ما سيتبين في المسألة الآتية.

المسألة الثانية: المعنى الاصطلاحي لأهل الحل والعقد:

اختلف أهل العلم في المراد بأهل الحلِّ والعقد على أقوالٍ، أهمها قولان:

القول الأول: أنهم العلماء من أهل الاجتهاد[(٥)]، وهذا يتفق مع اصطلاح علماء الأصول[(٦)].

القول الثاني: أنهم العلماء، والرؤساء، ووجوه الناس[(٧)]؛ أي: أنهم ثلاثُ فئات:

الأولى: أولو العلم.

الثانية: الرؤساء؛ أي: أصحاب المكانة الاجتماعية والسياسية، ويدخل فيهم الحكام والولاة.

---

(١) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (حلل) (١١/ ١٦٩).
(٢) لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (عقد) (٣/ ٢٩٦).
(٣) القاموس؛ للفيروزآبادي، مادة (عقد) (٣٨٣).
(٤) أهل الحل والعقد؛ د. عبد الله الطريقي (١٥)، بتصرفٍ يسير.
(٥) أصول الدين؛ للبغدادي (٢٧٩)، غياث الأمم؛ للجويني (٦٣).
(٦) أي: عند كلامهم على مسألة الإجماع، وتعريفه.
(٧) البحر الرائق؛ لابن نجيم ٦/ ٢٩٩)، منهاج الطالبين؛ للنووي (١٣١).

الثالثة: وجوه الناس؛ أي: ساداتهم[١]، والسيادة من السؤدد، وهو المجد والشرف، ويدخل في هؤلاء أصحاب المال والجاه والشرف[٢].

والراجح أنه يدخل في مفهوم أهل الحل والعقد كلُّ من كانت له قوةٌ يُرجع إليه فيها في حلِّ الأمور العامة وعقدها، وهذه القوة إما أن تكون شوكةً حربية، أو مقاماً علمياً، أو منصباً سلطانياً، أو نفوذاً مالياً، وهكذا، وهذا ظاهرٌ من لفظ «الحل والعقد»، ولذا كان ينبغي أن تكون تسميتهم بأهل الحل والعقد مانعةً من الخلاف فيهم، إذ المتبادر أنهم زعماء الأمة، وأولو المكانة، وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولون عليها، فينتظم به أمرها، ويكون بمأمن من عصيانها، وخروجها عليها[٣].

وأما تخصيصه بأهل العلم دون غيرهم، فهو وإن كانت له وجاهته، من حيث أثرهم ومكانتهم في الأمة، إلا أنه يبعد من جهة مشاركة غيرهم لهم في هذا النفوذ والتأثير[٤]، فهم لا يتفردون بالحل والعقد واقعاً، وإن كان لهم منه النصيب الأوفر شرعاً.

هذا؛ ويتأسَّس دور أهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية على قاعدة الحسبة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عمران: ١٠٤]، والمعنى: أنه يجب أن تكون قوةُ المسلمين تابعةً لهذه الأمة التي تقوم بفريضة الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي «بمعنى مجالس النواب في

---

(١) المصباح المنير؛ للفيومي، مادة (وجه) (٦٤٩)، ومنه ما رواه في [الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (١/٣٤٨)]، بإسناده إلى عبد الملك بن حبيب الازدي، قال: كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: «إنه لم يزل للناس وجوهٌ يرفعون حوائجَ الناس، فأكرِم وجوهَ الناس»، وقد فسَّر الشبراملسي قول النووي: «وجوه الناس»، بأنهم «عظماؤهم بإمارةٍ، أو علم، أو غيرهما، من عطف العام على الخاص» [حاشيته على شرح الرملي على المنهاج (٧/ ٣٩٠)].

(٢) روضة الطالبين؛ للنووي (١٠/ ٤٣)، كشاف القناع؛ للبهوتي (٦/ ١٥٩)، تحرير الأحكام في تدبير الإسلام؛ لابن جماعة (٥٢)، مآثر الإنافة في معالم الخلافة؛ للقلقشندي (١/ ٤٢)، حجة الله البالغة؛ للدهلوي (٢/ ٣٩٨)، إكليل الكرامة في بيان مقاصد الإمامة؛ لصديق حسن خان (٧٥)، الخلافة؛ لمحمد رشيد رضا (١٨)، أهل الحل والعقد؛ د. الطريقي (١٨).

(٣) الخلافة؛ لمحمد رشيد رضا (١٨).

(٤) انظر: أهل الحل والعقد؛ د. الطريقي (١٨).

الحكومات الجمهورية والملكية المقيدة»[1]، ولذا فإن وجود هذه الهيئة «أهل الحل والعقد» من مقتضيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيما يتعلق بالشأن العام[2].

المسألة الثالثة: علاقة المجامع بأهل الحل والعقد:

السؤال الذي تطرحه هذه الفقرة هو ماذا يُمثِّل أعضاء المجامع الفقهية العامة، والقرارات الصادرة عنهم؛ بالنسبة إلى عموم الأمة من جهة، وإلى قادتها التنفيذيين من جهةٍ أخرى، وبعبارةٍ أخرى ما مدى حجية القرارات الصادرة عن هذه المجامع.

إذا نظرنا إلى هذه المجامع ألفيناها تضم نخبةً من أهل العلم والفقه في الأمة، هذا من جهة أعضائها، وأما من جهة موضوع قراراتها فهي تناقش مسائل واقعية مشكِلة، تنظر فيها بنظر شرعي، مدَلَّلٍ بالنصوص والأصول، معزَّز بأقوال أهل الخبرة في كل فنٍّ بما يناسبه، ثم بعد تداول الآراء والبحوث، تخرج بقرارٍ توافقي، أو أغلبي، بحسب الأحوال.

والتوصيف الآنف الذكر يؤكد أهمية القرارات الصادرة عن هذه المجامع، والأثر البالغ لها، ولزوم أن يقدُرَها أولو الأمر في البلاد الإسلامية حقَّ قدرها، بوصفها فتاوي شرعية صادرة من محلِّها، مراعىً فيها مبدأ الشورى، مستَنِدةً إلى آراءِ الخبراء العارفين، فقد اجتمع لها وصفا الشرعية والوقوف على الواقع عن كثب.

والأصلُ في السياسة الشرعية أن يقوم بها ولي الأمر المسلم، بشرط أن يكون حائزاً آلة الاجتهاد في الدين، فإن لم يكن كذلك كان عليه أن يستشير أهل العلم والدين، ويأخذ بما ينتهون إليه مما لا سبيل إلى معرفته إلا بأدلة الشرع، وقد ذكر ابن القيم الأقلام التي عليها مدار التدبير، فذكر منها **قلم الفتيا**، وهو «قلمُ التوقيع عن اللهِ ﷻ ورسوله ﷺ، وهو قلمُ الفقهاءِ والمفتين، وهذا القلمُ أيضاً حاكمٌ غيرُ محكومٍ عليه، فإليه التحاكم في الدماءِ والأموالِ والفروج والحقوق، وأصحابُه مخبِرونَ عن الله بحكمه الذي حكم به بين عباده، وأصحابُه حُكَّامٌ وملوكٌ على أرباب الأقلام، وأقلامُ العالم خدَمٌ لهذا القلم»[3].

---

(١) تفسير المنار؛ لرشيد رضا (٤/٤٦).
(٢) انظر: أهل الحل والعقد؛ د. الطريقي (٢١).
(٣) التبيان في إقسام القرآن (١٣٠).

المطلب الثاني

مدى حجية الفتيا الجماعية

اختلف المعاصرون في تحديد مستوى حجية الفتاوي الجماعية الصادرة عن المجامع الفقهية، وذلك على قولين:

أ ـ أنها إجماعٌ واقعي واجبُ الاتباع:

وقد ذهب إلى هذا بعضُ المعاصرين[١]، وعَدُّوا الاجتهادَ الجماعي هو «الإجماع الواقعي»، الذي يختلف ـ عندهم ـ عن «الإجماع الأصولي» في أمرين:

أولهما: أن الإجماع بالمعنى الأصولي هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد على حكمٍ شرعي بعد وفاة الرسول ﷺ، في أيِّ عصرٍ من العصور، أما الإجماع الواقعي فهو يتم باتفاق أكثرية المجتهدين، ولا يشترط فيه اتفاق الجميع، والاجتهاد بالمعنى الأصولي هو الاجتهاد الكامل، ولم يتحقق في واقع الأمر إلا في القضايا المعلومة من الدين بالضرورة؛ كالإجماع على أن الجد يرث مع وجود الإخوة، وأن الجدة يحرم التزوج بها كالأم، وترث السدس إذا لم يكن هناك أم، والإجماع على عدم بيع أم الولد[٢].

قالوا: أما الإجماع الواقعي فهو الإجماع الناقص، باعتباره يتم باتفاق الأكثرية، وهذا النوع من الإجماع يمكن تحققه في كل العصور، ويتم في الغالب في المستجدات الدنيوية، التي لم ينص على حكمها كتاب أو سنة، مما هو مجال للرأي من مصالح الأمة الدنيوية، التي تختلف باختلاف الزمان أو المكان؛ كالإجماع على إمامة شخصٍ بعينه، أو إعلان حرب على عدو[٣].

ثانيهما: الإجماع بالمعنى الأصولي ـ الإجماع الكامل ـ حجة يجب على الجميع العمل به، وتحرم مخالفته، ولا يقبل النسخ، لعدم الحاجة إلى تغيير ما لا يستقل

---

(١) منهم المشايخ: عبد الوهاب خلاف في كتابه «علم أصول الفقه» (٥٠)، ومحمود شلتوت، في كتابه «الإسلام عقيدة وشريعة» (٥٥٣ ـ ٥٥٥)، وعلي حسب الله، في كتابه «أصول التشريع» (١٢٩)، ويوسف القرضاوي في كتابه «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية» (١٨٣، ١٨٤)، ود. جمال الدين محمود، في بحثه «الاجتهاد الجماعي في المملكة العربية السعودية»، ضمن ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، بجامعة الإمارات، ص(٣٩١، ٣٩٢).

(٢) أصول التشريع؛ لعلي حسب الله (١٢٧). (٣) المرجع السابق.

العقل بإدراكه من أمور الدين، أما الإجماع الواقعي - الإجماع الناقص - فإنه يجوز أن ينسخ بإجماع لاحق إذا كان معارضاً له[١].

والإجماع الواقعي يجب اتباعه، وتكون له صيغة قانونية واجبة النفاذ، إذا ما صدر من ولي الأمر أو نائبه، كما تم في عمل الخليفتين، فإن الذي كان يجمع الرؤساء، ويستشيرهم في المدينة؛ هو أبو بكر أو عمر، وكذا ما كان يعمله شريح في الكوفة، حينما كان يجمع أهل العلم والصلاح، ويستشيرهم باعتباره قاضياً أو نائباً عن عمر فيها، وكان يقوم بعمله هذا بناءً على أوامر وتوجيهات عمر رضي الله عنه[٢].

وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه على ما ذهبوا إليه من أن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع الواقعي، بفعل الصحابة، حيث قالوا: إن الإجماع الذي روي عنهم لم يكن في حقيقته إلا اجتهادٌ جماعي، ولم يكن إجماعاً بالمعنى الأصولي الذي اصطلح عليه في الأجيال من بعدهم.

ويوجِّه هؤلاء الوقائعَ التي حكم فيها الصحابة، واعتُبر حكمهم فيها كالإجماع، بأنه ما وقع فيها إجماعٌ بالمعنى الأصولي، وأن ما وقع إنما كان اتفاقاً من الحاضرين من أولي العلم والرأي على حكم في الحادثة المعروضة، فهو في الحقيقة حكمٌ صادرٌ عن شورى الجماعة، لا عن رأي الفرد، فقد روي أن أبا بكر رضي الله عنه كان إذا ورد عليه الخصوم، ولم يجد في كتاب الله عز وجل ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ما يقضي به بينهم، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمعوا على رأي أمضاه، وكذلك كان يفعل عمر رضي الله عنه[٣].

ويؤكِّد القائلون بالإجماع الواقعي رأيَهم بأنَّ رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر رضي الله عنه وقت عرض الخصومة، ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم؛ لأنه كان منهم عدد كثير في مكة والشام واليمن في ميادين الجهاد، وما ورد أن أبا بكر أجَّلَ الفصل في خصومة حتى يقف على رأي جميع مجتهدي الصحابة في مختلف البلدان، بل كان يُمضي ما اتفق عليه الحاضرون؛ لأنهم جماعة، ورأي الجماعة أقرب إلى الحق من رأي الفرد، وكذلك كان يفعل عمر رضي الله عنه، وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع، فهو في الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد[٤].

---

(١) أصول التشريع؛ لعلي حسب الله (١٢٩). (٢) المرجع السابق.
(٣) علم أصول الفقه؛ لعبد الوهاب خلاف (١٥٠).
(٤) المرجع السابق.

والدليل على حجية هذا النوع ـ عند هؤلاء ـ ما أوجبه الله تعالى على المؤمنين من طاعة أولي الأمر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]، والمراد بأولي الأمر: مَن صاروا بعلمهم وحسن سيرتهم وخبرتهم بشؤون الأمة موضع ثقة الناس، فَوَلَّوهُم أمورهم راضين مطمئنين، وَوَكَلُوا إليهم النظر في مصالحهم: من الحكام والرؤساء والعلماء[١]، إلا أنه لا طاعة لهم إلا في المعروف، لا في المعصية[٢]، لقول الرسول ﷺ: «**إنما الطاعةُ في المعروف**»[٣].

وهذه الطاعة لولي الأمر إنما وجبت تنظيماً لمصالح الأمة الدنيوية، وصوناً لوحدتها من التفرق والشقاق، لا لأن أولي الأمر معصومون من الخطأ، فإن العصمة لا تكون إلا للرسل عليهم الصلاة والسلام، وإذا كان من المقررات الأصولية أن حكم الحاكم يرفع الخلاف بين العلماء، فإن لولي الأمر أن يلزم الناس بالرأي الذي يتوصل إليه هؤلاء المجتهدون، استناداً إلى أن طاعة ولي الأمر واجبة، إعمالاً لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وقد قيد منح ولي الأمر سلطة إلزام الناس بأمر معين، في موضوع اجتهادي، بشرط مهم، وهو أن يكون ولي الأمر من المجتهدين، فإذا لم يكن من المجتهدين، فإن أوامره لا يعتد بها إلا بعد مشورة أهل العلم في الشريعة وموافقتهم.

وقد نوقش هذا الاتجاه في قولهم بأن إجماع الصحابة ما كان في حقيقته إلا اجتهاداً جماعياً، ولم يكن إجماعاً بالمعنى الأصولي، بأن قيل: إنَّ إجماع الصحابة كان يبدأ في شكل اجتهاد جماعي، ثم ينتهي بعد ذلك إلى إجماع صريح، أو سكوتي؛ أي: أنه يُعدُّ إجماعاً باعتبار صيرورته، لا باعتبار ابتدائه.

فالاجتهاد الجماعي الذي كان يتم في عصر الخلفاء، كان ينتشر خبره بين الصحابة جميعاً فيقرونه، فيكون إجماعاً صريحاً، أو يعلمون به ويسكتون، ولا يعلم لهم معارض، فيكون إجماعاً سكوتياً، فلم يكن اجتهادهم الجماعي يتوقف عند مرحلة الاجتهاد، بل كان بعد ذلك ينتشر خبره، فيحظى بالموافقة من قبل باقي

(١) أصول التشريع؛ لحسب الله (١٣٠). (٢) المرجع السابق.
(٣) أخرجه البخاري برقم (٦٧٢٦) (٦/ ٢٦١٢)، ومسلم برقم (١٨٤٠) (٣/ ١٤٦٩)، من حديث علي رضي الله عنه.

الأصحاب، أو يسكتون عنه، فيصير إجماعاً[(١)]، وعليه «فإنَّ جعل الاجتهاد الجماعي بمنزلة إجماع الصحابة لا يكون صحيحاً إلا إذا انتشر خبر الاجتهاد الجماعي اليوم بين الناس، ووافق عليه المجتهدون صراحةً، أو علموا به ولم يعترضوا، فيكون في الحال الأولى صريحاً، وفي الثانية سكوتياً»[(٢)].

ب ـ أن الاجتهاد الجماعي حجة ظنية راجحة:

وبه قال بعض المعاصرين[(٣)]، قالوا: فاتباعه أولى من اتباع الاجتهاد الفردي، لكن يجوز للآخرين أن يجتهدوا بخلافه، إلا إذا صدر بتنظيمه قرارٌ من ولي أمر المسلمين، فحينئذٍ تكون مقررات المجمع الاجتهادي أحكاماً ملزمةً للكافة، وقواعد قانونية عامة لكل الناس، يجب اتباعها، وتحرم مخالفتها، لما هو مقرر من أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، ووجوب طاعة ولي الأمر[(٤)].

قالوا: فإذا اقتضى الأمر تغيير تلك الأحكام التي صدرت بالاجتهاد الجماعي فيمكن تغيير تلك الأحكام باجتهاد جماعي جديد، يستند إلى أدلة قوية وراجحة تقتضي التغيير[(٥)].

وقد استدل هؤلاء على وجوب اتباع الاجتهاد الجماعي الصادر بما كان يتم في عهد الشيخين رضي الله عنهما، إذ كانا هما اللذين ينظِّمان الاجتهاد الجماعي[(٦)].

الترجيح: الذي يظهر لي أن فتاوي المجامع الفقهية العامة هي قولُ **جماعةٍ من أهل العلم،** لا جميعهم، ويمكن أنْ تُعَدَّ من قرائن الترجيح بين الأقوال، لكن لا يصح اعتبارها إجماعاً، ولا حجةَ فيها تجاه المخالف، وإنما الحجة في الدليل الشرعي السالم من المعارِض الراجح.

والقول بأن فتاوي المجامع تُعَدُّ إجماعاً؛ هو محاولةٌ لتطوير الشريعة وأدلتها بما يتناسب مع أوضاع العصر وتغيراته[(٧)]، لكنه كما لا يخفى قد جانَبَ الصواب من حيث كونه ابتغى التطوير فيما لا يدخله التطوير، فإنه لا يجوز لأحدٍ كائناً من كان أن

---

(١) الاجتهاد الجماعي؛ للشرفي (١٠٤). (٢) الاجتهاد الجماعي؛ للشرفي (١٠٤).

(٣) ومنهم: عبد المجيد السوسوة الشرفي، في كتابه «الاجتهاد الجماعي» (١٠٤)، والدكتور محمد فرغلي في كتابه «حجية الإجماع» (٢٥٤).

(٤) الاجتهاد الجماعي؛ د. الشرفي (١٠٥). (٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

(٧) انظر: بحث د. جمال الدين محمود «الاجتهاد الجماعي في المملكة العربية السعودية»، ضمن ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، بجامعة الإمارات، ص(٣٩٢).

يَنصِبَ للناس دليلاً شرعياً لم يأذن به الله ﷻ، ولا أن يُلزِمَهم بما لم يُلزِمهم الله به.

هذا من حيث تلك الفتاوي في أنفسها، وأما إذا اتَّصَلت الفتيا الجماعية بعلماء الأمصار، بأنْ أخذَت حظها من النشر في وسائل النشر المختلفة، فلا يخلو أمرها من الأحوال الآتية:

أولاً: أن يصرِّح جميع العلماء في الأمصار بالموافقة عليها، والتأييد لها، فهذا هو الإجماع الحقيقي، لكن هذا متعذِّرٌ في عصرنا الحاضر كما لا يخفى، أو هو متعسِّرٌ جداً، على الأقل في المدى المنظور، ولذا لا نجدُ له مثالاً في الواقع.

ثانياً: أن يسكتَ عنها علماء الأمصار، فلا يصرِّحون بالموافقة ولا بالمخالفة، فهذه صورةُ الإجماع السكوتي[1]، وهو حجةٌ على الراجح من قولي أهل الأصول[2].

ثالثاً: أن يعترض عليها قلةٌ من علماء العصر، ويوافق الباقون، أو يسكتون، وفي هذه الحال تكون فتيا المجمع قولَ الأكثرين، وهم مَن يُعَبَّر عنهم في الاصطلاح الفقهي بالجمهور، وهو لا يرقى إلى مستوى الحجية، إلا أنه من قرائن تقوية القول.

مثاله: الفتوى الصادرة من المجمع الفقهي بمكة، بخصوص جواز التأمين التعاوني.

رابعاً: أن يعترض الأكثرون، فتكون فتيا المجمع حينئذٍ قولَ بعضِ أهل العلم، ويكون مقابله قول الجمهور[3].

مثاله: الفتيا الصادرة من مجمع البحوث بالأزهر، بخصوص إباحة الفوائد على القروض.

وبه يتبين أن فتيا المجامع الفقهية لا تخلو من هذه الأحوال الأربع، إما أن تكون إجماعاً حقيقياً، أو سكوتياً، وفي هاتين الحالين يعمل بها وجوباً، وإما أن تكون قول الأقل، وحينئذٍ يتوقف الأخذ بأحد الرأيين على الأدلة التي ترجحه، وإما أن تكون الفتيا قول أكثر المعاصرين، وفي هذه الحال تكون فتيا المجمع قرينة مرجِّحة ومقوِّية للقول، يمكن الأخذُ بها عند تكافؤ الأدلة، وقد احتج الحافظ ابن حجر على

---

(١) سبق الكلام في تعريفه وحكمه في مبحث الإجماع، من الباب الأول.

(٢) إجمال الإصابة؛ للعلائي (٢٠)، روضة الناظر؛ لابن قدامة (١٥١).

(٣) خلافاً لمن عدَّ قرارات المجامع قولَ الأكثر بإطلاق، كما في: الاجتهاد الجماعي؛ للشرفي (١٠٦).

ترجيح قول الأكثر بقصة رجوع عمر رضي الله عنه بالصحابة، حين وقع الوباء بالشام، وفيه أن قول مشيخة قريش من مهاجرة الفتح كان الرجوع، ولم يختلفوا عليه، بخلاف المهاجرين الأولين والأنصار، فقد اختلفوا عليه، فأخذ عمر رضي الله عنه بقول الأكثر، قال النووي: «كان رجوعُ عمر رضي الله عنه لرُجحان طرفِ الرجوعِ لكثرةِ القائلين»[(١)]. اهـ، يعني القائلين به، وقال ابن حجر: «وفيه الترجيح بالأكثر عدداً، والأكثرِ تجربةً، لرجوع عمر رضي الله عنه لقول مشيخة قريش، مع ما انضم إليهم ممن وافقَ رأيَهم من المهاجرين والأنصار، فإن مجموع ذلك أكثرُ من عددِ من خالفَه من كلٍّ من المهاجرين والأنصار، وَوَازَنَ ما عند الذين خالفوا ذلك من مزيدِ الفضلِ في العلم والدين؛ ما عند المشيخةِ من السنِّ والتجارب، فلما تعادلوا من هذه الحيثية؛ رجَّحَ بالكثرة، ووافق اجتهادُه النصَّ، فلذلك حمد الله تعالى على توفيقه لذلك». اهـ.

لكن هذا لا يَطَّرِد، فيمكن أن يوافق قولُ الأقلِّ الصوابَ، ومن ذلك ما جاء في قصة موت النبي ﷺ، فقد تردد في خبر موته عامة الناس، حتى جاء أبو بكر فتَشَهَّدَ، ثم قال: «**أما بعد، فمن كان منكم يعبد محمداً، فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله؛ فإن الله حيٌّ لا يموت**»، ثم تلا قولَ الله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔاۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٤٤﴾﴾ [آل عمران: ١٤٤]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: «والله لكأنَّ الناسَ لم يكونوا يعلمون أنَّ الله أنزلها، حتى تلاها أبو بكر رضي الله عنه، فتلقاها منه الناس، فما يُسمَعُ بشرٌ إلا يتلوها»[(٢)].

يعلق ابن حجر على القصة فيقول: «وكانَ أكثرُ الصحابة على خلاف ذلك، فيؤخذ منه: أن الأقلَّ عدداً في الاجتهادِ قد يصيبُ، ويخطئُ الأكثرُ، فلا يتعين الترجيح بالأكثر، ولا سيما إن ظهر أن بعضَهم قلَّدَ بعضاً»[(٣)]. اهـ.

قلت: ولعلَّ وقوع ذلك من أكثر الصحابة راجعٌ إلى شدَّة وطأة هذه المصيبة على قلوبهم، وفي مثل هذه الأحوال يندهش المرءُ، وربما غابَ عنه ما كان يستيقنه، كما قال أبو العباس ابن تيمية: «والناسُ تغيبُ عنهم معاني القرآن عند الحوادث، فإذا ذُكِّرُوا بها عَرَفوها»[(٤)]. اهـ، ثم استدل الشيخ بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا

---

(١) شرح مسلم (١٤/ ٢٠٩).

(٢) أخرجه البخاري برقم (١١٨٥) (١/ ٤١٩). (٣) فتح الباري (٨/ ١٤٦).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٧/ ٣٦٣).

مَسَّهُمْ طَـٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَـٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴿٢٠١﴾ وَإِخْوَٰنُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِى ٱلْغَىِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ ﴿٢٠٢﴾﴾ [الأعراف: ٢٠١ ـ ٢٠٢].

هذا بالنسبة إلى حكم الفتيا الجماعية من حيث هي، ومن حيث اتصالها بعلماء الأمصار.

أما ما ذهب إليه جمعٌ من المعاصرين من القول بأنه لو صدر بتنظيم الاجتهاد الجماعي قرارٌ من ولي الأمر، أو أصدر ولي الأمر قراراً ملزِماً بما انتهى إليه المجمع الفقهي، أنه يكون ملزِماً لجميع أهل العلم، بحيث يجب عليهم اتباعه، وتحرم مخالفته[1]، فهذا تعميمٌ بعيدٌ عن النظر الفقهي الصحيح، والواجب التفصيل، فإن حكم الحاكم لا يرفع الخلاف في الأحكام الكلية، وإنما يرفعه في النظم التدبيرية، وفي الخصومات القضائية، وبيانه فيما يأتي:

أ ـ الأحكام الشرعية الكلية: كالحكم بأن هذا العمل واجب، أو مستحب، أو مباح، أو مكروه، أو محرم، فهذه ليست إلى أحدٍ من الحكام أو القضاة، وإنما يتكلم فيها أهل العلم جميعاً، كلٌّ بما عنده من أدلة، ولا يرتفع الخلاف فيها بحكمِ أحدٍ.

ب ـ الأحكام التنظيمية: كالأحكام التي يَسنُّها ولاة الأمر في البلاد الإسلامية، تحقيقاً للمصلحة العامة، فهذه راجعةٌ إلى ما يرجحه وليُّ الأمر من المصالح، فيَسُنُّ في الدولة من النظم والتدابير ما لا يخالف شرعاً، وحينئذٍ يجب على عموم الرعية الالتزام بحكمه، حتى لو كانت المسألة خلافية، فإن الخلاف يبقى على الصعيد النظري البحثي، أما في التطبيق فلا مناص من الإذعان إلى هذا التدبير السلطاني المصلحي، وهذا هو محلُّ القاعدة المعروفة «حكم الحاكم يرفع الخلاف في مسائل الاجتهاد»[2]، بحيث لا يجوز لأحد أن يخالف هذا النظام، بحجة أنه يرى الرأيَ الآخر، مثالُ ذلك مسألتا التسعير، والتعزير بالمال، فإنه يجب على الرعية الالتزام بالقرار السلطاني فيهما، وإن جاز لهم ترجيح القول الآخر في مجال البحث والدرس والمناظرة.

ج ـ مسائل الخصومات القضائية: فإن حكم القاضي في الفصل بين الخصومات رافعٌ للخلاف في المسألة، على فرض أنها خلافية، ومن ثَمَّ لا يجوز للمقضيِّ عليه أن يعترض بوجود الخلاف في المسألة.

---

(١) تقدمت الإشارة إلى أصحاب هذا القول آنفاً.

(٢) انظر: الفروق؛ للقرافي (٢/ ١٠٣).

مثاله: أن يحكم القاضي بصحة وقف المشاع ولزومه، فإذا رفعت الواقعة لمن كان يفتي ببطلانه وجب عليه إنفاذه وإمضاؤه، ولا يحل له أن يفتي بالبطلان؛ لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف في مثل ذلك[١].

وبهذا التفصيل يُعلم أن إطلاقَ القول بأنه لو صدر قرارٌ من ولي الأمر بتنظيم هذه المجامع؛ لحَرُمَت مخالفتها، ولكانت فتاويها ترفع الخلاف، أنه إطلاقٌ خاطئ.

وقد أكَّد هذا المعنى أبو العباس ابن تيمية، وقرَّرَ أن ما تنازَعَ فيه العلماءُ؛ ليس لأحدٍ من القضاةِ أن يفصلَ النزاعَ فيه بحكم، وإذا لم يكن لأحدٍ من القضاة أن يقول: حكمتُ بأنَّ هذا القولَ هو الصحيح، وأنَّ القولَ الآخرَ مردودٌ على قائلِهِ، بل الحاكمُ فيما تنازع فيه علماءُ المسلمين، أو أجمعوا عليه؛ قولُه في ذلك كقولِ آحادِ العلماء، إن كان عالماً، وإن كان مقلداً؛ كان بمنزلةِ العامةِ المقلدين، والمنصب والولاية لا يجعلُ من ليس عالماً مجتهداً؛ عالماً مجتهداً، ولو كان الكلامُ في العلم والدين بالولايةِ والمنصبِ؛ لكان الخليفةُ والسلطانُ أحقُّ بالكلام في العلمِ والدينِ، وبأن يستفتيه الناسُ، ويرجعوا إليه فيما أشكلَ عليهم في العلمِ والدين، فإذا كان الخليفةُ والسلطانُ لا يدعي ذلك لنفسه، ولا يَلزَمُ الرعيةَ حكمُه في ذلك بقولٍ دون قولٍ، إلا بكتابِ اللهِ وسنةِ رسوله، فَمَن هو دونَ السلطانِ في الولايةِ أولى بأن لا يتعدى[٢]، ويقول ابن تيمية: «كلُّ مَنْ كانَ أعلمَ بالكتابِ والسنةِ فهو أولى بالكلامِ فيها من غيرِه، وإن لم يكن حاكماً، والحاكمُ ليس له فيها كلامٌ لكونِه حاكماً، بل إنْ كانَ عنده علمٌ تكلم فيها كآحادِ العلماء»[٣].

ويرى ابنُ تيمية أنَّ المفتى لو أفتى في المسائل الشرعية ـ مسائل الأحكام ـ بما هو أحدُ قولي علماء المسلمين، واستدلَّ على ذلك بالكتاب والسنة، وذَكَرَ أن هذا القولَ هو الذي يدل عليه الكتابُ والسنة، دون القولِ الآخر، في أيِّ بابٍ كان ذلك، من مسائل البيوع والنكاح والطلاق والحج والزيارة وغير ذلك، لم يكن لأحدٍ أن يُلزِمَه بالقول الآخر بلا حجةٍ من كتابٍ أو سنةٍ، ولا أن يحكم بلزومه، ولا مَنْعِه من القول الآخر بالإجماع، فكيف إذا مَنَعَه منعاً عاماً، وحكمَ بحبسه، فإن هذا من أبطل الأحكام بإجماع المسلمين[٤].

---

(١) المرجع السابق.
(٢) مجموع الفتاوى (٢٧/ ٢٩٦).
(٣) المرجع السابق (٢٧/ ٢٩٧).
(٤) المرجع السابق (٢٧/ ٣٠١).

المطلب الثالث

وسائل تعزيز العمل بالفتيا الجماعية

لقد شُيِّدَت بحمد الله تعالى المجامع الفقهية في هذا العصر، سواءٌ منها المجامع العالمية، أو الإقليمية، ولكن لمَّا تُحقِّق الغاية المنشودة من إقامتها، وذلك راجعٌ إلى أسبابٍ عديدة، يمكن أن تُفهم من خلال بيان الوسائل الكفيلة بتعزيز العمل بفتاويها، وتتلخص هذه الوسائل فيما يأتي:

أ ـ أن تأخذ الفتاوي حظها من النشر:

وذلك باستدعاء وسائل الإعلام على اختلاف أنواعها لتغطية الدورات التي يعقدها المجمع، ونشر نصوص قراراته، كما أن على وزارات الشؤون الإسلامية والأوقاف الإسهام في ذلك، بطبع تلك القرارات وترجمتها، وتعميمها على أهل العلم في كل بلد، بما في ذلك أقسام الدراسات الشرعية في الجامعات والكليات، وحث خطباء المساجد على بثِّها وتوعية الناس بها.

ويؤكد أهمية هذه الوسيلة ثلاثة أمور:

أولها: أن النبي ﷺ كان يتحرى نشر الحق بالوسائل المتاحة في عصره، ومن ثَمَّ كان يقوم في يوم العيد فيخطب الناس، فيعظهم ويذكرهم، ثم يعلن لهم عما أراد من تصريف شؤون الأمة، ففي حديث أبي سعيد الخدري ﵁: أن النبي ﷺ كان يخرج يوم الفطر والأضحى «فيقومُ مقابِلَ الناسِ، والناسُ جلوسٌ على صفوفِهِم، فيعظُهم، ويوصيهم، ويأمرهم، فإن كان يريدُ أن يقطَعَ بعثاً قَطَعَه، أو يأمرَ بشيءٍ أَمَرَ به، ثم ينصرف، قال أبو سعيد: فلم يزل الناسُ على ذلك»[1].

ثانيها: أننا في عصر توسَّع الإعلامُ فيه توسُّعاً كبيراً، حتى أصبحت قنواتُه تخفض وترفع، بل إنه ليكاد يكون النشر للشيء معيارَ صدقه وحقِّيته، وما لا يُنشر يوشك أن لا يعبأ به أحد، وهذا يقال حكايةً للواقع، لا إقراراً له.

ثالثها: توفُّر أسباب النشر ووسائله، بحيث وجدت خيارات متعددة أمام مبتغي النشر.

ب ـ أن يتبناها أولو الأمر في البلاد الإسلامية:

فلو أنَّ أولي الأمر يسنُّون الأنظمة على وفق القرارات الصادرة عن المجامع

(١) أخرجه البخاري برقم (٩١٣) (١/٣٢٦)، واللفظ له، ومسلم برقم (٨٨٩) (٢/٦٠٥).

الفقهية، لكان في ذلك تحقيق مصلحتين، إذ فيه استصلاحٌ لهذه المجتمعات، بتطبيق شرع الله فيها، كما أن فيه تعزيزاً لدور هذه المجامع في واقع الناس، فأما إذا صارت المجامع تُصدر القرارات تلو القرارات، ثم لا يلتزم بها الناس، فإنه يوشك أن تذهب تلك الجهود العلمية سدىً، وقد قيل: «لا رأيَ لمن لا يُطاع»[(١)]، وقالت العرب أيضاً: «لا يطاعُ لقصيرٍ أمرٌ»[(٢)].



(١) مجمع الأمثال؛ للميداني (٢/ ٢٤١)، جمهرة الأمثال؛ لأبي هلال العسكري (٢/ ٣٧٧)، يُروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قاله في خطبته الشهيرة، التي عاتب فيها أصحابه.

(٢) مجمع الأمثال؛ للميداني (١/ ٢٣٣)، جمهرة الأمثال؛ لأبي هلال العسكري (١/ ٢٣٤)، المستقصى في أمثال العرب؛ للزمخشري (١/ ١٢٦)، وقصيرٌ هو ابن سعدٍ اللخمي، وهذا كان من مستشاري جذيمة الأبرش، ملك ما على الفرات، وقد أشار عليه بأن لا يَرِدَ على الزبَّاء، ملكة الجزيرة؛ لأنه علم أنها سوف تغدر به، فلم يطعه، فقال قصيرٌ: «لا يُطاعُ لقصيرٍ أمرٌ»، فسارت مثلاً، فذهب جذيمة إليها، فغدرت به، في قصة مشهورة، وانظر: لسان العرب؛ لابن منظور، مادة (قصر) (٥/ ٩٦).



المبحث الثالث

تطوير مؤسسات الفتيا الجماعية في العصر الحاضر

المطلب الأول

وسائل تطوير مؤسسات الفتيا الجماعية

المسألة الأولى: من حيث التشكيل:

إن المطلوب من مؤسسات الفتيا أن تقوم بتشييد نظام إفتائيٍّ منضبط، وقراراتٍ شرعية فعَّالة، ولأجل هذين الغرضين الشريفين ينبغي لها أن تتأسَّس على قاعدةٍ ثلاثية العناصر: فقهاء راسخون، وخبراء ناصحون، وباحثون متمرسون، وما لم يتمَّ لها ذلك فلن تعدوَ قراراتها صفحات الكتب، وبيان ذلك فيما يأتي:

أ ـ الفقهاء الراسخون:

وهؤلاء هم عمد المجمع وآساسه، إذ عليهم يقوم عبء الفتيا، وإليهم وحدهم يُنسب القرار النهائي.

والأصل أن يتم اختيار الفقيه المعتبر من قبل الفقهاء أنفسهم[1]، فإنهم أعرف الناس بالشرائط اللازمة لتحقق وصف الاجتهاد بالشخص المعين، ولا يستطيع أحدٌ تحقيق مناطها سواهم.

والأصل أن يقع الاختيار على الفقيه المتفنن، الذي أحاط بأبواب الفقه جميعها، فضلاً عن تمكنه مما يلزم من علوم العصر[2]، ويكون المعيار علمياً موضوعياً، دون نظر إلى المرشِّحات الإقليمية، أو المصلحية الخاصة[3].

---

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية؛ لزكريا البري (٢٥٤)، ضمن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠١هـ.

(٢) اشترط الشيخ أحمد شاكر أن يكون الاجتهاد الجماعي المعقود لصياغة القوانين في مصر من قِبَل «لجنة قوية، من أساطين رجال القانون وعلماء الشريعة» [الشرع واللغة (٩٦)].

(٣) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية؛ د. يوسف القرضاوي (١٨٤).

فإن لم يتيسر ذلك فليكن من ذوي الاجتهاد الجزئي، وهو يشبه ما يطلق عليه بلغة العصر الفقيه المختص؛ كمن يختص بالتفقه في مسائل الطب، أو المال، أو أحكام الأسرة، وهكذا. ويكون اجتهاده صحيحاً بناءً على القول بتجزؤ الاجتهاد، وهو الراجح في الأصول، قال أبو حامد الغزالي: «وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن ينالَ العالم منصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض»[(١)]. اهـ.

وفي هذه الحال ينبغي أن يكون في كل مؤسسة من مؤسسات الإفتاء الجماعي فقيهٌ ـ أو أكثر ـ ممن استجمع شرائط الاجتهاد في جميع أبواب الفقه، ليكون ضماناً من الغفلة عن متعلقات المسألة بأخواتها من الأبواب الأخرى.

ثم ليقسم المختصون على لجان متعددة، كل لجنة تختص بنوع من أنواع العلم[(٢)]، كما هو الحاصل في مجالس الشورى[(٣)] في الدول الحديثة.

ب ـ الخبراء الناصحون:

المقصود بالخبرة هنا التخصص الفني في أحد العلوم المساندة للفتيا؛ كالطب والاقتصاد والكيمياء، وغيرها، فهؤلاء إليهم المرجع فيما اختصوا به من العلوم، قال أبو العباس ابن تيمية: «والمرجعُ في كلِّ شيءٍ إلى الصالحين من أهلِ الخبرةِ به»[(٤)]. اهـ.

والخبير: هو المختص الذي يتولى مهمة التحقق من الواقعة المسؤول عنها فنياً وتقنياً، ويقوم بتشخيصها من الناحية التخصصية البحتة، بناءً على طلب الفقيه، دون أن يتدخل في موضوع الفتيا بشأنها، فإنه أعلم من الفقيه في تخصصه، والفقيه أعلمُ منه بمناطات الأحكام وعللها، ولما تكلم أبو العباس ابن تيمية عن جواز بيع المغيَّبات في الأرض، وأن الغرر فيه مغتفر، وردَّ على الفقهاء القائلين بمنعه، لوجود الغرر؛ قال: «قد يكونُ أهلُ الخبرةِ بِهِ أعلمُ من الفقهاءِ الذين لم يباشروا ذلك[(٥)]، فهذا في الحقيقةِ لا يُفَرِّقُ بينهما شرعاً، وإنما هو أمرٌ من أمرِ الدنيا، لم يعلمْه

(١) المستصفى (٢/ ٣٨٩)، وقد تقدم بحث الاجتهاد الجزئي آنفاً، انظر: ص(٩٥١).
(٢) انظر: الاجتهاد بين الفرد والمؤسسة؛ لإسماعيل الخطيب (٩٩)، ضمن: ندوة الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد.
(٣) وكذلك مجالس الشعب، والبرلمانات.
(٤) مجموع الفتاوى (٢٩/ ٣٦).
(٥) يقول أيضاً موضِّحاً هذه الجملة: «فإنَّ أهلَ الخبرةِ إذا رأوا ما ظَهَرَ منها من الورقِ وغيرِه، دلَّهُم ذلك على سائرِها». اهـ [مجموع الفتاوى (٢٩/ ٢٢٧)].

العالمُ، فإنَّ العلماءَ ورثةُ الأنبياء، وقد قال النبي ﷺ: «**أنتم أعلمُ بأمرِ دنياكم، فأما ما كانَ من أمرِ دينِكم فإلَيَّ**»[(١)][(٢)]. اهـ.

على أنَّه لا يصح أن يكون الخبير مفتياً، ولو في المسائل الشرعية المتعلقة بفنه، ما لم يكن مؤهَّلاً من الناحية الفقهية، وإنما هو مساعدٌ للفقيه في تقريب الصورة للواقعة المسؤول عنها كما تقدم، وبعد ذلك يَدَعُ القولَ الفصلَ للفقيه أو مجلس الفتيا الذي تصدر الفتيا باسمه، وتُمهَر بتوقيعه وخاتَمِه.

ولا ريب أن مؤسسات الفتيا المعاصرة بأشد الحاجة إلى توفر الخبراء في الفنون المختلفة، ليحضروا في دوراتها وندواتها، وليطلعوا أعضاءها على الصورة الواقعية للنازلة، لكي يتسنى للفقهاء تصور الوقائع كما هي، ولتتنزَّل فتاويهم على وفقها الصحيح.

ذلك أنَّ المفتي ملزَمٌ باستقصاء متعلقات المسألة محل الفتيا، من حيث ماهيتها، وموضوعها، وما يحتفُّ بها من ظروف[(٣)]، ثم إن كانت متعلِّقةً بعلمٍ من العلوم الأخرى؛ وجَبَ الرجوع إلى ذلك العلم وأهلِه، كما إذا كانت مسألةً طبيةً، فإنه يجب الرجوع إلى علماء الطب، وسؤالهم عنها، وهكذا لو كانت متعلقة بالاقتصاد، وجَبَ الرجوع إلى علماء الاقتصاد، وهذا هو ما يسمى بفقه الواقعة.

ويتلخص دور الخبير في هذا المجال في أنه يكشف للفقيه عن محلِّ النازلة، ويظهر له بساطُ حالِها، ليتمكن الفقيه بعد ذلك من تحقيق المناط على وَفقه الصحيح.

ومن المهم أن يكون الخبير على درجةٍ عالية من التأهيل في تخصصه الدقيق، بالإضافة إلى العدالة والضبط، لأجل أن تحصل الثقة بتقريراته الفنية، كما أن توفر الخبير الفني على درجةٍ مناسبة من الفقه الإسلامي ومصطلحاته مهمٌّ جداً، ليتمكن من حسن التوصيف لما أسند إليه من موضوعات.

إن افتقار بعض المجامع ولجان الفتيا إلى الخبراء بعامة، أو إلى الخبراء في بعض التخصصات الدقيقة، يبعث على القلق من وضع الفتيا الصادرة منها بشأن تلك التخصصات، ذلك أنَّ العلوم المعاصرة قد اتسعت، وانقسمت إلى تخصصات دقيقة،

---

(١) تقدم تخريجه، انظر: ص(١١٨). (٢) مجموع الفتاوى (٢٩/ ٤٠).

(٣) انظر: المدخل إلى فقه النوازل؛ د. عبد الناصر أبو البصل (٢/ ٦١٥) ضمن: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة؛ لمجموعة من المعاصرين.

حتى إنه ليكاد المختص في فنٍّ معين؛ يكون عامياً في بعض الجزئيات التخصصية في الفنِّ نفسِه.

ولعله من المفيد في هذا العصر الاستفادة من المؤسسات البحثية الجادة، سواءٌ أكانت حكومية أو أهلية، وما يسمى ببيوت الخبرة الاستشارية، التي تقوم بجمع المعلومات حول الواقعة المسؤول عنها، وتوثيقها، ومن ثم تحليلها، لاستكشاف دلالاتها، فما المانع أن تطلب المجامع الفقهية ولجان الفتيا من تلك المؤسسات إعداد دراسات جدوى، وعمل إحصاءات واقعية، وتحرير استبانات، ليستنير بها المفتون، بوصفها حاكيةً للواقع الحاضر، ودالَّةً على المآلات المستقبلية.

ج ـ الباحثون المتمرسون:

لا بد للمجامع الفقهية من توفير فرقٍ من الباحثين المتمرسين في علوم الشريعة، وتوفير المراجع والمصادر العلمية لهم، ليتمكنوا من القيام بالدور المنوط بهم، وسوف يأتي قريباً ـ بإذن الله ـ عرضُ الشروط اللازم توفرها لهذا الصنف من المنتسبين للمجامع.

المسألة الثانية: من حيث المرجعية:

أشار كثير من المعاصرين إلى إشكالية تعتري الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، ألا وهي ضعف حجيتها في الواقع، وذلك راجعٌ إلى تجاهل الجهات التنفيذية في الدول الإسلامية لقراراتها، وهذا إخلالٌ بأصل مشروعية الولايات في الشريعة، إذ هي مشروعةٌ أصلاً لخدمة الشريعة[١]، كما قرره ابن تيمية في السياسة الشرعية، بل إنه مما زاد الطين بلة أن السلطات الحاكمة في بعض البلاد الإسلامية لم تكتف بذلك، بل مارست الضغوط على مؤسسات الفتيا، لتصرفها عن إصدار الفتاوي والقرارات المخالفة لسياساتها المنحرفة، وهذا ما لا يجوز قبوله؛ لأنه سبيلٌ إلى محوِ الاجتهاد والقضاء عليه[٢]، وقد قرر إمامُ الحرمين أن على الحاكم ألا يتدخل في الشأن الفقهي، ولا يجوز له أن يقحم نفسه فيما يختلف فيه الفقهاء، وقال: «فلا

(١) يقول الشيخ محمود بن محمد قابادو التونسي (١٢٣٠ ـ ١٢٨٨هـ):

وما الجاه إلا خادمُ الملكِ لائذاً ... وما الملكُ إلا خادمُ الشرعِ حزمُهُ
وما الشرعُ إلا خادمُ الحقِّ مرشداً ... وبالحق قام الكون وانزاحَ ظلمُه

بواسطة: محاضرات إسلامية؛ لمحمد الخضر حسين (٤٨).

(٢) انظر: الفكر السامي؛ للحجوي (٢/ ٤٦٠).

ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام»[١]. اهـ، وفي موضع آخر يقرر أن الحاكم يستجيب لرأي الفقهاء، فيقول: «إذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتَّبَعون العلماء، والسلطان نجدتهم، وشوكتهم، وقوَّتهم . . .»[٢]، و«السلطانُ مع العالِم كمَلِكٍ في زمانِ النبيِّ، مأمورٌ بالانتهاءِ إلى ما يُنهِيهِ النبيُّ، فإن لم يكن في العصرِ نبيٌّ؛ فالعلماءُ ورثةُ الشريعة، والقائمون في إنهائها مقام الأنبياء»[٣]. اهـ.

لا بد إذَن لتطوير هذه المؤسسات الإفتائية من تعزيز دورها في المجتمعات، بحيث «تكون أحكامها نافذة في الناس، يلزمون جميعاً باتباعها، ويحكم القضاة بمقتضاها»[٤].

ومما يعزز قرارات هذه المؤسسات الفقهية في النفوس؛ أن يُختار أعضاؤها ممن توفر فيهم شرطا القوة والأمانة، فإن الضعف العلمي، والمداهنة في الدين، من الأسباب الموهنة لفتيا العالم، ولو علا قدره، ومن ثم فإنه «يجب أن يتوافر لهذا المجمع كل أسباب الحرية، ويصدر قراره بشجاعة، بلا ضغط وإرهاب من الحكومات، أو من قوى الضغط في المجتمع، يجب أن يتحرر من الضغوط السياسية والاجتماعية معاً»[٥].

إن بعض المشكلات التي وقعت جراء الضغط الرسمي على بعض المجامع الفقهية أدت إلى أن يدعو بعض المعاصرين إلى أن يكون الاجتهاد جماعياً، لا رسمياً[٦]، فلا ينبغي أن يكون في شكل إدارة رسمية يقصر عليها الاجتهاد من قبل الحكومات، وإنما الطريق الأنسب لهذه الجماعة أن تكون جماعة غير رسمية، ولا حكومية، يجتمع فيها العلماء والخبراء بداعية دينية من عند أنفسهم، فيفكروا في مسائل فقهية حديثة، بطريق علمي خالص، وينشروا آراءهم الفقهية بين الناس، وإن ثقة العامة بهم، واعتمادهم على رسوخِ علمِهم وتمامِ وَرَعِهِم، ومن ثمَّ إمامتُهم في الدين؛ يُحدِثُ القبول العام لفتاويهم بطريقة تلقائية، وهذا هو الطريق الطبيعي لتنفيذ آراء المجتهدين في المجتمع الإسلامي، ثم يبين أنه إذا أرادت حكومة إسلامية أن تنظم

---

(١) الغياثي (١٥٢). (٢) المرجع السابق (٢٤٦).

(٣) المرجع نفسه.

(٤) أصول التشريع الإسلامي؛ لعلي حسب الله (٨٠).

(٥) الاجتهاد؛ د. القرضاوي (١٨٤)، وانظر: الفتوى؛ للملاح (٧٨٥)..

(٦) هو الشيخ محمد تقي العثماني، عضو مجلس القضاء الشرعي للمحكمة العليا بباكستان.

هذا الاجتهاد الشرعي بوسائل حكومية فيجب أن تلاحظ أموراً منها:

١ ـ أن تكون هذه الإدارة حرة في دراستها العلمية، ولا يكون عليها شيءٌ من أنواع السطوة الخارجية.

٢ ـ أن يُنتخب أعضاء هذه الإدارة على أساس علمهم وتقواهم، وليكن انتخابهم متحرراً من ملاحظات سياسية أو إقليمية[١].

المسألة الثالثة: من حيث الاستفتاءات المقدمة:

الأصل في تأسيس المجامع الفقهية أنها تتغيَّا الإجابة عن جميع المشكلات الفقهية التي تقع للمكلفين، بسبب حدوث المستجدات والنوازل خاصةً، وهذا بيِّنٌ في النصوص التأسيسية لهذه المؤسسات العلمية[٢]، فهي إذَن لا تُعنى بإحياء التراث الفقهي بالدرجة الأولى، وإن كانت أنشطتها تستتبع شيئاً من ذلك، ضرورةَ ارتباط الجديد بالعتيق في البحث الفقهي، فإذا تقرر هذا؛ فإنَّ من أهم السبل لتطوير هذه المؤسسات؛ أن تتصدَّى لعامة النوازل الفقهية، لا على سبيل التجزئة في النظر، بحيث تصدر القرارات معزولٌ بعضها عن بعض، وإنما يُنظر في النوازل المتعددة، ذات الموضوع الواحد، ويُنظر فيها على سبيل الشمول، ويصدر بشأنها قراراتٌ متكاملةٌ، تفصيلاً لأحكامها، وتأصيلاً لموضوعاتها.

ونظرةٌ فاحصة في نوازل العصر تنبئ عن مدى اتساع رقعتها، وتنوع حقولها وأوعيتها، بحيث «لا يوجد مرفقٌ من مرافق الحياة لم توجد فيه نوازل»[٣]، وصدور القرارات الجزئية لا يحل باقي الإشكالات المتعلقة بالموضوع الأصلي، فتبقى ثمةَ فراغات تشريعية تحتاجُ إلى انعقاد المجمع من جديد، فإذا ما تصورنا تباعد دورات هذه المجامع، وقِصَر المدة التي تستغرقها كل دورة، علمنا أن من لوازم تطوير أداء هذه المؤسسات توسيع دائرة النوازل المعالَجة، مع المحافظة على الوحدة الموضوعية لكل مجموعة من القرارات الصادرة في كل دورة.

---

(١) منهجية الاجتهاد؛ لمحمد تقي العثماني (١٦)، بحث مقدم لملتقى الفكر بالجزائر، عام ١٤٠٣هـ، بواسطة: الفتوى؛ للملاح (٧٨٥)..

(٢) انظر التعريف بهذه المجامع فيما سيأتي قريباً ـ بعون الله تعالى ـ.

(٣) التخريج عند الفقهاء والأصوليين؛ د. يعقوب الباحسين (٣٥١).

المطلب الثاني

دعم أعضاء مؤسسات الفتيا الجماعية

الفرع الأول: الفقهاء

المسألة الأولى: شروط الفقهاء في مؤسسات الفتيا الجماعية:

الفقيه هو الحائزُ لعلم الفقه؛ «لأنَّ من قامَتْ به صفةٌ؛ جازَ أنْ يُشتَقَّ له منها اسمُ فاعل»[١]، ويشترط لحيازة المرء درجة «فقيه»، بحيث يكون في مستوىً يصح له فيه الاجتهاد والإفتاء، شرائطُ خاصة، ويمكن تقسيمها إلى نوعين:

النوع الأول: الشرائط العلمية:

وهي ما يتعلق بالتكوين العلمي للفقيه، وهي ثلاثة:

الأول: الإحاطةُ بمدارِكِ الأحكام، وهي المداركُ الأصلية: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والمدارك التبعية؛ كالاستصحاب، والاستصلاح، وسد الذرائع، وباقي الأدلة المعتبرة[٢]، وكيفية استثمار الأحكام منها[٣].

الثاني: الإلمامُ بمقاصد الشريعة العامة، وكلياتها، وقواعدها القارة، وعامة المباحث الأصولية المتعلقة بالاجتهاد.

الثالث: أن يكون عالماً بلسان العرب، والمطلوب فيه أن يكون محيطاً بالقدر اللازم لفهم خطابهم، ومعرفة معاني كلامهم في الأمر والنهي، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد؛ لأن نصوص الشريعة جاءت ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٥].

هذا هو الأصل فيمن يتصدى للفتيا، أن يكون تامَّ التأهيل، محيطاً بأبواب الشريعة عامة، لكن إذا تعسر وجود هذا النوع من الفقهاء، أو تعذَّر، فلا يجوز تعطيل هذا المنصب الشريف، فيمكن العدول إلى الاجتهاد الجزئي، ويشبهه ما يسمى في هذا العصر بالتخصص الفقهي، كمن يتخصص في فقه المعاملات، أو الطب، أو الفلك، وهكذا[٤].

---

(١) التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٣/ ٤٥٥).
(٢) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٢/ ٣٠٣). (٣) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٩٢).
(٤) انظر ما سبق قريباً في مبحث تطوير مؤسسات الفتيا الجماعية.

النوع الثاني: الشرائط الشخصية:

وأقصد بها ما يتعلق بشخصية الفقيه وخصاله النفسية والاجتماعية[١]، وهي:

الأول: العدالة:

وذلك بأن يكون عدْلاً في نفسه، متحلياً بالصدق والأمانة والإخلاص، غير متساهلٍ في مسلكِه الخاص، وأمور الديانة، مجتنباً المعاصي القادحة في عدالته[٢]، ومقصودهم باشتراط الثقة والأمانة «أنْ لا يكونَ متساهلاً في أمر الدين؛ لأنه إذا لم يكن كذلك؛ لا يستقصي النظر في الدلائل، ومن لا يستقصي النظرَ في الدلائل؛ لا يصل إلى المقصود»[٣].

قال ابن القيم: «ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يُبَلَّغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا؛ إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالماً بما يبلغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضِيَّ السيرة، عدْلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية، في مدخله ومخرجه وأحواله»[٤].اهـ.

والعدالة عندهم ليست شرطاً في صحة الاجتهاد في نفسه، وإنما هي شرط في الحكم والفتيا[٥]، وقد اشترطوها لأجلِ أن يثق الناس فيما يخبرهم به من أحكام الشرع[٦]، فإنه إذا لم يكن المفتي عدلاً؛ كان أثره في اطِّراح الثقة من الناس فيما يقول كبيراً، وعادَ قوله وفعله على الدين بالهدم والتقويض.

الثاني: حسن السمت:

المقصود بالسمت الهيئة العامة[٧]، وذلك بالمحافظة على وقار العلم وهَدْيِه،

---

(١) أنبه هنا إلى أنه ليس مقصودي بهذه الشرائط ما يلزم توفره لكل مفتٍ، وإنما المقصود ما يلزم توفره فيمن يقبل في عضوية مؤسسات الفتيا الجماعية، وهذا أخص من الأول.

(٢) المستصفى؛ للغزالي (٢/ ٣٨٢).

(٣) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٢/ ٣٠٧)، وقارن بالتقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٣/ ٤٥٥).

(٤) إعلام الموقعين (١/ ١٠).

(٥) قواطع الأدلة؛ للسمعاني (٢/ ٣٠٦)، التقرير والتحبير؛ لابن أمير الحاج (٣/ ٤٥٥)، ومن ثم قال الغزالي: «فكأنَّ العدالة شرط القبول للفتوى، لا شرط صحة الاجتهاد»، المستصفى (٢/ ٣٨٣).

(٦) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٩٢).

(٧) جاء في اللسان؛ لابن منظور، مادة (سمت) (٢/ ٤٧): «السَّمْتُ: هيئةُ أهلِ الخيرِ، يُقال: ما أحسنَ سمتَه؛ أي: هَدْيَه، وفي حديث عمر ﷺ: «فيَنظُرُون إلى سمتِهِ وهدْيِهِ»؛ أي: حُسْنِ هيئَتِهِ ومنظرِهِ في الدِّينِ».اهـ.

والتهذُّب بأخلاق العلماء، واجتناب رذائل الأفعال، وقوادح المروءة، وقد جعل الإمام أحمد من الصفات اللازمة للمفتي «أنْ يكون له علمٌ وحِلمٌ ووقارٌ وسكينة»[١]؛ لأنه إذا كان كذلك رغب المستمع في قبول ما يقول[٢].

الثالث: معرفة الواقع[٣]:

وذلك أن معرفة الواقع الذي يتصرف فيه الفقيه بالفتيا، والعلم بأحوال الناس، تؤهل الفقيه لحسن التنزيل للأحكام على الوقائع، وبدون ذلك لن يتمَّ له إصابة الحق في فتياه، بل سيضيع على الناس حقوقهم، ويكلفهم ما لم يكلِّفهم الله به، ناسِباً ذلك كله «إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله»[٤].

فإنَّه «لا يتمكن المفتي ولا الحاكمُ من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهمُ الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهمُ حكمِ الله، الذي حكم به في كتابه، أو على لسانِ رسوله في هذا الواقع، ثم يُطَبِّقُ أحدَهما على الآخر.

فمن بذل جهده، واستفرغ وسعه في ذلك، لم يعدم أجرين، أو أجراً، فالعالِم من يتوصل بمعرفة الواقع، والتفقه فيه، إلى معرفة حكم الله ورسوله، كما توصل شاهِدُ

---

(١) طبقات الحنابلة؛ لابن أبي يعلى (٢/ ٥٧)، ذكره في ترجمة أبي حفص العكبري، ورواه المؤلف بإسناده، من طريق أبي حفص، ونص أحمد: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتوى، حتى يكونَ فيه خمسُ خصال، أما أولها: فأن تكونَ له نيةٌ، فإنه إن لم تكن له نيةٌ لم يكن عليه نورٌ، ولا على كلامه نورٌ، وأما الثانية: فيكون عليه حلمٌ ووقارٌ وسكينةٌ، وأما الثالثة: فيكون قوياً على ما هو فيه، وعلى معرفته، وأما الرابعة: فالكفاية، وإلا مَضَغَه الناسُ، والخامسة: معرفةُ الناس»، ثم قال العكبري: «فأقول أنا ـ واللهُ العالمُ ـ: لو أنَّ رجلاً عاقلاً؛ أنعمَ نظرَه، ومَيَّزَ فكرَه، وسما بطرْفِه، واستقصى بجهده، طالباً خَصلةً واحدةً في أحدٍ من فقهاء وقتنا، والمتصدرين للفتوى، أخشى أن لا يجدها، والله نسألُ صفحاً جميلاً، وعفواً كثيراً». اهـ، وقارن بـ إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٤/ ١٩٩)، وشرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٤/ ٥٥٠).

(٢) الإحكام؛ للآمدي (٤/ ١٩٢).

(٣) أدرجتُ هذا الشرط ضمن الشرائط الشخصية، وإن كان له تعلقٌ بالتكوين العلمي للفقيه، نظراً إلى أن معرفة الواقع ليست علماً يُتعلَّم، وإنما يتوقف الفقه فيه على الموهبة الشخصية في الاقتدار على تتبع الأحداث، والربط بين الوقائع، وملاحظة القرائن الحافَّة بها، واستنتاج دلالاتها وأبعادها وآثارها الواقعة والمتوقَّعة.

(٤) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٨٨).

يوسف بشقِّ القميص من دُبُرٍ؛ إلى معرفةِ براءتِهِ وصدقِه»[١].

المسألة الثانية: عدد الفقهاء في مؤسسات الفتيا الجماعية:

يؤخذ من إضافة وصف الجماعية إلى لفظ الفتيا أنها لا بد أن تكون صادرةً عن جماعة من الفقهاء، وليس في هذا اللفظ دلالةٌ على عددٍ معين منهم، وإنما هو لفظٌ مطلقٌ، يصدق على القليل والكثير، فلو صدرت الفتيا عن ثلاثةٍ من الفقهاء لصحَّ إطلاق وصف الجماعية عليها، ولذا نجد أن المجامع الفقهية، واللجان الإفتائية، تتفاوت من حيث عدد أعضائها اختلافاً بيِّناً، كما أننا نلحظ أن المجامع العلمية النظيرة؛ كالمجامع اللغوية مثلاً، يزداد عدد أعضائها المنتخبين والمراسلين، كلما ازدادت قوته وعراقته.

بيدَ أنَّ المجامع الفقهية الكبرى، التي تتصدى لمناقشة النوازل العامة؛ لا بد أن تضمَّ العدد المناسب من الفقهاء في مختلف التخصصات الفقهية[٢]، ولا شك أن التنوع في الاختصاصات داخل الحقل الفقهي يمنح مجلس المجمع القدرة على البحث في الموضوعات المختلفة، بكل دقةٍ واقتدار.

الفرع الثاني: الباحثون

المسألة الأولى: شروط الباحثين في مؤسسات الفتيا الجماعية:

لا ريب أنَّ المفتي المعاصر، الذي يتصدى للإفتاء العام، ويلجأ إليه المستفتون في نواحي الحياة المختلفة، قد غدا بأشدِّ الحاجة إلى من يعينه على أعباء هذه المهمة الصعبة، من كتَبَةٍ وباحثين ومعاونين، وقد كان لعلماء السلف أعوانٌ وأصحابٌ، كما للأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ حواريون وأصحاب، ولذا روي عن القاضي أبي يوسف أنه قال لتلاميذه ـ وكان يفتيهم دون سائر الناس ـ: «لولا تعينونني على أمري ما أفتيتكم»[٣]، وكان يستعين بهم[٤].

---

(١) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١/ ٨٦، ٨٧)، وانظر أيضاً المرجع نفسه (٤/ ٣٧٢، ٣٧٣)، وبدائع الفوائد؛ لابن القيم (٣/ ٦٣٤)، الطرق الحكمية؛ له أيضاً (١/ ٥).

(٢) المقصود بالاختصاصات الفقهية: كأن يختص بعضهم بالفقه في المعاملات المالية، وآخرون في الطب، أو الفلك.

(٣) صنوان القضاء وعنوان الإفتاء؛ للقاضي عماد الدين محمد بن محمد بن إسماعيل بن محمد الخطيب الأشفورقاني [ت٦٤٦هـ] (١/ ١٦٩).

(٤) المرجع السابق.

وإذا كان بعضُ المديرين العموميين، يتخذون العدد الكثير من المساعدين، الذين يعينونهم على حسن الإدارة، والحالُ أنهم يديرون قطاعاً محدوداً، ويعالجون قضاياً متكررة غالباً، فإنَّ المفتي المعاصر أولى بذلك، هذا من حيث المفتي الفرد، فأما في مجالس الفتيا الجماعية فالأمر آكد، والداعي أشد، وينبغي أن تضم مؤسسات الفتيا الجماعية عدداً كافياً من الباحثين المتمرسين، الذين يقربون المسائل لأعضاء المجلس، وييسرون لهم الوصول إلى المراجع المطلوبة.

ولا بد أن تتوفر في الباحث الفقهي في المجامع الفقهية الشرائط الآتية:

١ ـ **الكفاية العلمية**: بمعنى أن يكون مؤهلاً تأهيلاً شرعياً مناسباً، كأن يكون متخرجاً في كليةٍ شرعية، أو ما يقابلها من المؤهلات المعاصرة.

٢ ـ **الأمانة العلمية**: ويندرج تحت هذا الوصف الثقة والعدالة، وهما ضروريان لكي تحصل الثقة بما يقدمه من أبحاث، كما تقدم عن أبي العباس ابن تيمية من قوله: «والمرجعُ في كلِّ شيءٍ إلى الصالحين من أهلِ الخبرةِ به»[1]. اهـ.

٣ ـ **الاستعداد النفسي**: ذلك أن البحث العلمي يحتاج إلى صفات فطرية معينة؛ كالرغبة في البحث، ومحبة الازدياد العلمي والمعرفي، وما لم يكن الباحث مدفوعاً إلى العمل برغبةٍ شخصية، فلن يُنتِج شيئاً ذا بالٍ.

٤ ـ **الخبرة التقنية**: وذلك بأن يتوفر على الملَكات التي تمكنه من الاستفادة من أدوات البحث المعاصرة؛ كالمصادر المطبوعة والمخطوطة، والفهارس، والبرامج الحاسوبية، وغيرها، ذلك أن البحث العلمي في هذا العصر يرتكز على هذه القدرات والخبرات الفنية، وإعمالِها في محالِّها.



(١) مجموع الفتاوى (٣٦/٢٩).

الفصل الثالث

نماذج من مؤسسات الفتيا الجماعية المعاصرة

المبحث الأول: هيئة كبار العلماء.

المبحث الثاني: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء.

المبحث الثالث: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.

المبحث الرابع: المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.

المبحث الخامس: المجمع الفقهي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي.

المبحث السادس: المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث.



المبحث الأول

هيئة كبار العلماء

المطلب الأول

نظام هيئة كبار العلماء

المسألة الأولى: إنشاء الهيئة:

أنشئت هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في الثامن من شهر رجب، عام إحدى وتسعين وثلاثمائة وألفٍ للهجرة النبوية المباركة، وقد نصَّ الأمرُ الملكي الصادر بذلك؛ على أن تتكون الهيئة من عددٍ من كبار المختصين في الشريعة الإسلامية، من السعوديين، يجري اختيارهم بأمرٍ ملكي.

المسألة الثانية: أعمال الهيئة:

تتولى الهيئة بموجب نظامها بحث المسائل الفقهية، وتكوين الرأي المستند إلى الأدلة الشرعية، وذلك فيما يأتي:

١ ـ ما يُحال إليها من ولي الأمر.

٢ ـ التوصية في القضايا الدينية، المتعلقة بتقرير أحكامٍ عامة، يسترشد بها وليُّ الأمر.

٣ ـ تتفرع عن الهيئة لجنة دائمة متفرغة، يُختار أعضاؤها من بين أعضاء الهيئة بأمرٍ ملكي، وتكون مهمتها إعداد البحوث، وتهيئتها للمناقشة من قِبَل الهيئة، وإصدار الفتاوي في الشؤون الفردية، وذلك بالإجابة عن أسئلة المستفتين، في شؤون العقائد، والعبادات، والمعاملات الشخصية، وتسمى اللجنة الدائمة للبحوث والفتوى، ويلحق بها عددٌ من الباحثين المعاونين.

٤ ـ يقوم الأمين العام للهيئة بإعداد جدول الأعمال، ودورات الانعقاد، ولا يجوز مناقشة موضوع لم يتضمنه الجدول، وذلك حرصاً على أن تتوفر للهيئة فرصة الدراسة والمراجعة لما يراد مناقشته، ولهذا الغرض يرسل الأمين العام جدول

الأعمال لكل عضو من أعضاء الهيئة، قبل انعقاد الدورة بمدة لا تقل عن خمسة عشر يوماً، مرفقاً به البحوث التي تمت تهيئتها ودراستها من قبل اللجنة المتفرعة عن الهيئة، وأوصت اللجنة بإحالتها إلى الهيئة.

٥ ـ لدى بحث الهيئة مسائل تتعلق بالشؤون الاقتصادية والاجتماعية والأنظمة العامة، فإن عليها أن تشرك في البحث معها واحداً أو أكثر من المختصين بتلك العلوم، من غير أن يكون لهم حق التصويت، ويجري اختيار المختصين واستدعاؤهم من قبل الأمين العام ورئيس إدارة البحوث معاً.

المسألة الثالثة: اجتماعات الهيئة:

تجتمع الهيئة كل ستة أشهر، ويكون ذلك في مقر رئاسة البحوث العلمية والإفتاء، ويجوز انعقاد الهيئة في جلسات استثنائية لبحث أمور ضرورية لا تقبل التأخير، ويمكن في الحالات الاستثنائية عقدها في مكانٍ آخر.

ويحدد رئيس رئاسة البحوث العلمية والإفتاء بعد التشاور مع الأمين العام للهيئة وقت انعقاد الدورة، والدورة الاستثنائية، وتقوم رئاسة البحوث العلمية والإفتاء ضمن المعتمد في ميزانيتها بتهيئة مكان انعقاد الدورة ومستلزماتها، كما تؤمن وسائل السفر والإقامة لمن يقيم من أعضاء الهيئة خارج مقر انعقادها.

وقد كانت رئاسة الاجتماع في الهيئة بالتعاقب بين خمسة من أكبر أعضاء الهيئة سناً، ويرأس أكبرهم سناً أول دورة تنعقد، ويتولى الرئيس افتتاح الجلسات وإدارتها، وتنظيم المناقشة فيها ورفعها، إلى أن صدر الأمر الملكي بتعيين الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز رئيساً دائماً للهيئة ـ في حينه ـ.

ويصح انعقاد الاجتماع بحضور ثلثي أعضاء الهيئة، ويتم اختيار البحوث التي تعرض على الهيئة بما يأتي:

أ ـ ما يطلب ولي الأمر بحثه، وإبداء الرأي فيه.

ب ـ ما توصي الهيئة ببحثه.

ج ـ ما يوصي الأمين العام للهيئة ببحثه.

د ـ ما يوصي رئيس إدارة البحوث العلمية والإفتاء ببحثه.

هـ ـ ما توصي اللجنة الدائمة ببحثه.

المسألة الثانية: قرارات الهيئة:

تصدر قرارات الهيئة وتوصياتها بالأغلبية المطلقة للحاضرين، وإذا تساوت الأصوات اعتبر صوت الرئيس مرجحاً، وللمخالف أن يكتب نوع مخالفته، وأسبابها، وأدلتها، مع ذكر البديل عن الرأي الذي خالفوه.

يبلغ الرئيس العام لرئاسة البحوث العلمية والإفتاء بتوصيات الهيئة وقراراتها إلى الجهات العليا عن الشؤون التي تتعلق به، ويتلقى منها ما يتعلق بذلك، ويبلغه إلى جهاته.

هذا؛ وقد أنشأت رئاسة البحوث العلمية والإفتاء مجلةً دورية، تنشر البحوث التي ناقشتها الهيئة، كما تنشر قرارات الهيئة وتوصياتها، التي توافق الهيئة على نشرها، كما تنشر البحوث العلمية التي ترد من بعض الباحثين، بعد موافقة الأمين العام للهيئة على نشرها.

المطلب الثاني

إنجازات هيئة كبار العلماء
نماذج من قرارات الهيئة

النموذج الأول: قرار عقوبة مهربي المخدرات ومروِّجيها[١]:

نظراً لما للمخدرات من آثار سيئة، ولما لوحظ من كثرة انتشارها في الآونة الأخيرة، ولأن المصلحة العامة تقتضي عقوبة رادعة لمن يقوم بنشرها وإشاعتها، سواء عن طريق التهريب أو الترويج، فقد درس مجلس هيئة كبار العلماء هذا الموضوع في دورته التاسعة والعشرين، المنعقدة بمدينة الرياض، بتاريخ (٩/٦/١٤٠٧هـ)، وحتى (٢٠/٦/١٤٠٧هـ)، وناقشه من جميع جوانبه في أكثر من جلسة.

وبعد المناقشة والتداول في الرأي، واستعراض نتائج انتشار هذا الوباء الخبيث القتال، تهريباً، واتجاراً، وترويجاً، واستعمالاً، المتمثلة في الآثار السيئة على نفوس متعاطيها، وحملها إياهم على جرائم الفتك، وحوادث السيارات، والجري وراء أوهام تؤدي إلى ذلك، وما تسببه من إيجاد طبقةٍ من المجرمين، شأنهم العدوان، وطبيعتهم الشراسة[٢] وانتهاك المحرمات، وتجاوز الأنظمة وإشاعة الفوضى، لما

---

(١) القرار رقم (١٣٨)، في (٢٠/٦/١٤٠٧هـ).
(٢) بالأصل: «الشرسة»، ولعل الصواب ما أثبتُّه.

تؤدي إليه بمتعاطيها من حالة المرح والتهيج، واعتقاد أنه قادر على كل شيء، فضلاً عن اتجاهه إلى اختراع أفكار وهمية، تحمله على ارتكاب الجريمة، كما أن لها آثاراً ضارة بالصحة العامة، وقد تؤدي إلى الخلل في العقل والجنون، نسأل الله العافية والسلامة، لهذا كله فإن المجلس قرر بالإجماع ما يلي:

أولاً: بالنسبة للمهرب للمخدرات، فإن عقوبته القتل، لما يسببه تهريب المخدرات وإدخالها البلاد من فساد عظيم، لا يقتصر على المهرب نفسه، بل يلحق أضراراً جسيمة، وأخطاراً بليغة على الأمة بمجموعها، ويلحق بالمهرب الشخص الذي يستورد، أو يتلقى المخدرات من الخارج، فيموِّن بها المروجين.

ثانياً: أما بالنسبة لمروج المخدرات؛ فإن ما أصدره المجلس بشأنه في قراره رقم (٨٥)، وتاريخ (١١/ ١١/ ١٤٠١هـ)، كافٍ في الموضوع، ونصه كما يلي: «الثاني: من يروجها، سواء كان ذلك بطريق التصنيع، أو الاستيراد، بيعاً وشراءً، أو إهداءً، ونحو ذلك من هروب أمامها وتسترها[1]، فإن كان ذلك للمرة الأولى فيعزر تعزيراً بليغاً، بالحبس، أو الجلد، أو الغرامة المالية، أو بها جميعاً، حسبما يقتضيه النظر القضائي، وإن تكرر منه ذلك يعزر بما يقطع شره عن المجتمع، ولو كان ذلك بالقتل؛ لأنه بفعله هذا يعتبر من المفسدين في الأرض، وممن تأصل الإجرام في نفوسهم، وقد قرر المحققون من أهل العلم أن القتل ضربٌ من التعزير، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ: «ومن لم يندفع فساده في الأرض إلا بالقتل قتل، مثل المفرق لجماعة المسلمين، الداعي للبدع في الدين»، إلى أن قال: «وأمر النبي بقتل رجل تعمد الكذب عليه، وسأله ابن الديلمي عمن لم ينته عن شرب الخمر، فقال: من لم ينتهِ عنها فاقتلوه»، وفي موضع آخر قال رَحِمَهُ اللهُ في تعليل القتل تعزيراً ما نصه: «وهذا لأن المفسد كالصائل، وإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قتل». اهـ.

ثالثاً: يرى المجلس أنه لا بد قبل إيقاع أي من تلك العقوبات المشار إليها في فقرتي (أولاً)، و(ثانياً) من هذا القرار، من استكمال الإجراءات الثبوتية اللازمة من جهة المحاكم الشرعية، وهيئات التمييز، ومجلس القضاء الأعلى، براءةً للذمة، واحتياطاً للأنفس.

رابعاً: لا بد من إعلان هذه العقوبات عن طريق وسائل الإعلام قبل تنفيذها،

(١) كذا بالأصل.

إعذاراً وإنذاراً، هذا وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمدٍ وآله وصحبه وسلم». اهـ.

النموذج الثاني: قرار حول التسعير:

صدر قرار الهيئة بتاريخ ١٣٩٦/٧/٢١هـ، بجواز التسعير بشرطين:

أحدهما: أن يكون التسعير فيما حاجته عامة لجميع الناس.

والثاني: ألا يكون سبب الغلاء قلة العرض، أو كثرة الطلب، فمتى تحقق فيه الشرطان كان عدلاً وضرباً من ضروب الرعاية العامة للأمر، كتسعيرة اللحوم والأخباز والأدوية ونحو هذه الأمور، مما هي مجال للتلاعب بأسعارها، وظلم الناس في بيعها، وإن تخلفا أو أحدهما كان ذلك ظلماً، وداخلاً في النهي، وهو عين ما نهى عنه عمر بن عبد العزيز عامله على الأبلة حين حط سعرهم لمنع البحر، فكتب إليه: خلِّ بينهم وبين ذلك، فإن السعر بيد الله[١].

ثم قالت الهيئة: «**الخلاصة** أن مصلحة الناس إذا لم تتم إلا بالتسعير؛ فعلى ولي الأمر أن يسعر عليهم فيما تحقق فيه الشرطان المتقدمان، تسعير عدلٍ، لا وكَس ولا شطط، فإذا اندفعت حاجتهم، وقامت مصلحتهم بدونه لم يفعل»[٢]. اهـ.



(١) انظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (٢/ ٥٠٠).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٥٠١).



المبحث الثاني

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

المطلب الأول
نظام اللجنة الدائمة

المسألة الأولى: إنشاء اللجنة الدائمة:

أنشئت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في الثامن من محرم، عام إحدى وتسعين وثلاثمائة وألف للهجرة، وهي لجنةٌ متفرعة من هيئة كبار العلماء، وقد جاء ذلك في المادة الرابعة من الأمر الملكي، ونصها: «وتتفرع عن الهيئة لجنة دائمة متفرعة، يختار أعضاؤها من بين أعضاء الهيئة بأمر ملكي».

المسألة الثانية: أعمال اللجنة:

تقوم اللجنة بالأعمال الآتية:

أ ـ إعداد البحوث التي تعرض على هيئة كبار العلماء، وتهيئتها للمناقشة من قبل أعضاء الهيئة.

ب ـ إصدار الفتاوي في الشؤون الفردية، وذلك بالإجابة على أسئلة المستفتين، في شؤون العقائد والعبادات والمعاملات الشخصية.

ج ـ يلحق بهذه اللجنة عدد من الباحثين المعاونين، لإعداد البحوث العلمية التي تعرض على اللجنة، وعلى الهيئة.

المسألة الثالثة: اجتماعات اللجنة:

أ ـ تجتمع اللجنة حالياً يومين في الأسبوع، الأحد والثلاثاء، لدراسة الأعمال المنوطة بها.

ب ـ لا يقل عدد الناظرين في الفتوى عن ثلاثة أعضاء، وعددهم الآن ثمانية، بمن فيهم الرئيس.

المسألة الرابعة: فتاوي اللجنة:

أ ـ لا تصدر الفتاوي عن اللجنة إلا إذا وافقت عليها الأغلبية المطلقة من أعضائها على الأقل، وإذا تساوت الأصوات يكون صوت الرئيس مرجحاً.

ب ـ يبلغ الرئيس العام لإدارة البحوث العلمية والإفتاء فتاوي اللجنة للمستفتين بخطابات ترسل على عناوينهم.

المطلب الثاني

إنجازات اللجنة

قامت اللجنة بإصدار عدد من البحوث العلمية نشرت ضمن مجلة البحوث الإسلامية، كما أصدرت آلافاً من الفتاوي في مختلف فروع الشريعة، عقيدةً، وفقهاً، وسلوكاً، وقد نشر الكثير منها في مجلة البحوث الإسلامية، ومجلة الدعوة، وبعض الصحف المحلية، ثم طبعت مستقلة في مجلدات ـ ما صدَرَ منها ـ، مرتبة بحسب الموضوعات[1].



(١) وقد تولى ترتيبها وتنسيقها الشيخ أحمد بن عبد الرزاق الدويش، جزاه الله خيراً.



المبحث الثالث

مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

المطلب الأول
نظام المجمع

المسألة الأولى: إنشاء المجمع:

يعود تاريخ إنشاء مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر إلى عام إحدى وثمانين وثلاثمائة وألف للهجرة، فقد صدر القانون رقم (١٠٣)، بشأن إعادة تنظيم الأزهر ومنشآته، فأنشأ مجمع البحوث الإسلامية، ليحل محل جماعة كبار العلماء، التي أنشئت قبل ذلك[(١)].

ويتألف المجمع من عددٍ لا يزيد عن خمسين عضواً من كبار المختصين في الشريعة، يمثلون جميع المذاهب الإسلامية، ويكون من بينهم عددٌ لا يزيد عن العشرين من غير مواطني جمهورية مصر، على أن يكون من بين أعضاء المجمع عددٌ مناسب ـ لا يقل عن النصف ـ متفرغين لعضويته، بحيث يكون التفرغ لمدة محددة تبين في قرار التفرغ، كما يبين هذا القرار المهام العلمية التي يكلف بها العضو المتفرغ، على أن يقدم تقارير دورية بنتيجة أبحاثه إلى مجلس المجمع، ويخصص العضو المتفرغ جهوده كلها لأعمال المجمع، ولا يجوز له مباشرة أي نشاط خارجي خلال تفرغه.

المسألة الثانية: أعمال المجمع:

تتوزع أعمال المجمع على عدة هيئات، هي:

---

(١) كانت هيئة كبار العلماء قد أنشئت في العام (١٣٢٩هـ)، بالقانون رقم (١٠)، لسنة (١٩١١م)، وكانت مهمة هذه الهيئة محصورة في النواحي العلمية، تحصيلاً وبحثاً وتعليماً [انظر: الاجتهاد الجماعي في مصر؛ د. عبد الفتاح بركة (١٩٢)].

١ ـ مجلس المجمع: ويتألف من الرئيس والأعضاء من مواطني جمهورية مصر، والأمين العام للمجمع.

٢ ـ مؤتمر المجمع: ويتألف من كل أعضاء المجمع (المصريين وغيرهم).

٣ ـ الأمانة العامة للمجمع.

ومن أهدافه المشار إليها في نظامه، كما هو مذكور ـ أيضاً ـ في لائحته التنفيذية[١]، ما يأتي:

١ ـ البحث العميق الواسع في الفروع المختلفة للدراسة الإسلامية.

٢ ـ العمل على تجديد الثقافة الإسلامية، وتجريدها من الفضول والشوائب، وتجليتها في جوهرها الأصيل الخالص.

٣ ـ توسيع نطاق العلم بالإسلام، والثقافة الإسلامية، لكل مستوى، وفي كل بيئة.

٤ ـ تحقيق التراث الإسلامي ونشره.

٥ ـ بيان الرأي فيما يجد من مشكلات مذهبية، أو اجتماعية، أو اقتصادية.

٦ ـ حمل تبعة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

٧ ـ تتبع ما ينشر عن الإسلام والتراث الإسلامي، من بحوث ودراسات، في الداخل والخارج، للانتفاع بما فيها من رأي صحيح، أو مواجهتها بالرد والتصحيح.

٨ ـ رسم نظام بعوث الأزهر إلى العالم، والبعوث الوافدة من العالم إليه.

وكما يظهر من الأهداف المذكورة، التي اتسمت بالعموم والإجمال، فقد استدعى ذلك أن يوزع العمل على إدارات متنوعة، منها إدارة البحوث، وإدارة الثقافة الإسلامية، وإدارة الوعظ والدعوة، ولجنة الفتوى، ومكتبة الأزهر، وغيرها من الإدارات، وأصبحت كلها تعمل بإشراف الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية، باعتبار أن النظام قد خوَّله تنفيذ قرارات مجلس المجمع ومؤتمره، وما يراه من توجيهات وتوصيات في جميع هذه الشؤون[٢].

وبحسب النظام ولائحته؛ فإن شيخ الأزهر هو رئيس المجمع، وهو الذي يدعو إلى اجتماعات المجلس والمؤتمر، ويقرر جدول أعمالهما، ويدير مناقشاتهما،

---

(١) صدرت اللائحة المذكورة تحت رقم (٢٥٠)، لعام (١٣٩٥هـ)، يوافقه عام (١٩٧٥م)، [انظر: الاجتهاد الجماعي في مصر؛ د. عبد الفتاح بركة (١٩٥)].

(٢) انظر: المرجع السابق (١٩٦).

ويتولى وكيل الأزهر مكانه حالَ غيابه[١].

ويضع مجلس المجمع خطة زمنية للبحوث التي تحقق أهدافه، وعلى المجلس أن يجتمع مرة واحدة ـ على الأقل ـ كل شهر، ولا يكون اجتماعه صحيحاً إلا بحضور أكثرية أعضائه، وله أن يعطل جلساته شهرين من فصل الصيف في كل سنة[٢].

وبناءً على اللائحة الملحقة بهذا النظام فإن المجلس ينظم اللجان والأروقة، وينظم العلاقة بينها، ويضع خطط العمل المرحلية لها، وله أن يستعين في اللجان ببعض الخبراء من غير أعضاء المجمع، ويعهد المجلس إلى اللجان والأروقة بما يراه من بحوث وأعمال، ويناقش خططها في العمل، ويدرس التقارير عن أعمالها، ونتائج بحوثها، ويتابع تقارير الأعضاء المتفرغين، كما يقوم بالتحضير للمؤتمر، ومتابعة تنفيذ قراراته وتوصياته.

أما مؤتمر المجمع فإن اللائحة تحدد شهر ذي القعدة من كل عام موعداً لانعقاده، ويجوز تعديل هذا الموعد بقرار من رئيس المجمع، كما يجوز دعوة المؤتمر إلى اجتماع غير عادي، وتكون جلسات المؤتمر خاصة، وله أن يقرر علانيتها في المناسبات التي يراها.

وعلى الأمين العام ـ من خلال الأجهزة التي يشرف عليها ـ أن يقوم بأمانة مجلس المجمع والمؤتمر، والإشراف على تدوين محاضر جلساتهما في سجلٍّ خاص، يوقعه مع الرئيس، وأن يتابع تنفيذ القرارات التي تصدر عن مجلس المجمع ومؤتمره، وأن يعاون اللجان والأروقة على النهوض بأعمالها، وتوفير المراجع والبيانات والإحصاءات والتقارير التي تمكن المجمع من أداء واجبه، وإعداد تقرير سنوي عن نشاط المجمع وهيئاته، يقدم لرئيس المجمع ومؤتمره.

وقد انبثق عن المجلس ـ وفقاً للنظام ـ لجان من أعضائه، هي:

١ ـ لجنة بحوث القرآن، وما يتبعها من لجانٍ فرعية.

٢ ـ لجنة بحوث السنة، وما يتبعها من لجان فرعية.

٣ ـ لجنة البحوث الفقهية، وتتبعها لجانٌ فرعية هي:

أ ـ لجنة الأحناف.

ب ـ لجنة المالكية.

ج ـ لجنة الشافعية.

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) انظر: المرجع السابق (١٩٦، ١٩٧).

د ـ لجنة الحنابلة.

وهذه اللجان هي التي وضعت الكتب الخاصة بتقنين الشريعة الإسلامية.

٤ ـ لجنة العقيدة والفلسفة.

٥ ـ لجنة إحياء التراث.

٦ ـ لجنة دائرة المعارف.

ويختلف عدد اللجان وموضوعات بحثها من عام إلى عام، بحسب ما يقرره المجلس، فقد نشأت لجنةٌ باسم المسجد الأقصى، وأخرى باسم التعريف بالإسلام، وأخرى باسم الحضارة والبيئات والمجتمعات الإسلامية.

وإذا كانت هذه اللجان منبثقة عن مجلس المجمع، فإن هنالك لجنة أخرى أصبحت ـ بمقتضى النظام مع سبق وجودها ـ من أجهزة الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية، وهي لجنة الفتوى.

وقد أنشئت هذه اللجنة استجابةً لحاجة جمهور عريض، كان يتوجه بالاستفتاء إلى شيوخ الأزهر، وإلى شيخ الأزهر نفسه، فكانوا يفتونهم في حدود ظروفهم العلمية والعملية، فلما ازدادت مسؤولياتهم رأى الشيخ مصطفى المراغي ـ شيخ الأزهر في وقته ـ أن يشكل لجنة تقوم بمهمة الفتيا، وأصدر قراره بذلك سنة (١٣٥٤هـ)[١]، وكانت مكونة من أعضاء المذاهب الأربعة، وكانت تجيب عما يصلها من أسئلة واستفتاءات تحريرية وشفوية، «وفقاً لمذهبٍ معين إذا طلب السائل ذلك، أو وفق ما تقضي به القواعد المستمدة من الكتاب والسنة والإجماع، أو القياس الصحيح، إذا لم يقيدها السائل بمذهبٍ معين، أو مراعيةً في ذلك ما هو أوفق بحال[٢] السائل، إذا قوي الدليل على مراعاته، متوسعين في ذلك بما تسمح به المذاهب المختلفة من وسائل الاستدلال»[٣].

وأكثر ما يعرض عليها طلب الحكم الشرعي في قضايا تتعلق بالأسرة، والمعاملات، والمقادير الشرعية للمواريث والزكاة، وأحكام العبادات، وكذلك الأعمال المصرفية، ونقل الأعضاء، وزرع الأجنة، وغير ذلك من مبتكرات العلم الحديث، ومن مهامها كذلك تبصير من يرغب من غير المسلمين في اعتناق الإسلام

---

(١) يوافقه عام (١٩٣٥م).

(٢) كذا بالأصل، والأحسن التعبير بـ«أوفق لحال».

(٣) الاجتهاد الجماعي في مصر؛ د. عبد الفتاح بركة (١٩٨، ١٩٩).

بعقائد الإسلام وقواعده الضرورية، وإشهار إسلامه أمامها، تمهيداً لتوثيق هذا الإشهار بالوسائل القانونية[١].

المطلب الثاني

إنجازات المجمع

على الرغم من اتساع دائرة البحث التي أنشئ المجمع من أجلها كما لاحظنا آنفاً، وعلى الرغم من أن بداية المجمع كانت حافلة بالأبحاث الداعية إلى التوسع في البحث الفقهي، واستئناف حركة الاجتهاد في الشريعة، إلا أن هذا كله لم يساعد هذه المؤسسة العريقة من مؤسسات الفتيا الجماعية على تخطي بعض العقبات التي اعترضت مسيرتها، فقد كان «من الممكن أن يكون أكثر فاعلية لو أنه حظي ببعض الإمكانيات الضرورية لانطلاقه ومزاولة نشاطه، ولو أنه حظي بحماية كافية، تقيه شر التقلبات السياسية المختلفة، وشر الضغوط التي تتنافى مع حيدة العلم والفكر»[٢].

يضاف إلى ذلك ضعف الإمكانات المادية، سواءٌ من جهة توفير المباني اللازمة لعقد المؤتمر العام، أو من جهة المخصصات المالية للأعضاء، فمع أن مكافأة العضو المتفرغ تعادل ثلاثة أضعاف مكافأة غير المتفرغ، إلا أنها مع ذلك «لا تسمح له أبداً أن يتفرغ، ويمكن أن توصف بأنها مكافأة رمزية، أو تشريفية، أكثر من أن توصف بأنها مكافأة عملية، توازي ما يطلب في مقابلها من جهدٍ ونشاطٍ فكري وعلمي، وقد زيدت هذه المكافأة في السنوات الأخيرة، إلا أنها زيادةٌ لا ترقى بنسبةٍ ما إلى المستوى المناسب الذي يسمح للأعضاء ببذل ما هو مطلوب من الوقت والجهد، خاصة إذا لاحظنا التطورات التي ظهرت في مستوى المعيشة، ومستوى الأسعار»[٣].

هذه بعض الملحوظات التي أبداها أحد الباحثين حول أداء هذا المجمع، وهي وإن تكن بعيدةً ـ في الظاهر ـ عن البحث العلمي في إنجازات هذا المجمع، إلا أنني أوردتُها لما لها من أثرٍ مباشر على أداء أعضائه، مما يكشف عما وراءه من عوائق

(١) نفسه.

(٢) الاجتهاد الجماعي في مصر؛ د. عبد الفتاح بركة (٢٠٣)، والدكتور عبد الفتاح بركة قد شغل منصب الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية مدةً من الزمن [انظر: أبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي (٢٣٩)].

(٣) المرجع السابق (٢٠٥).

تعترض مسيرته العلمية، واللافت للنظر أن هذه العوائق المشار إليها؛ جاءت في وقتٍ ازدهر فيه أداء بعض المجامع الفقهية الأخرى، في بقاع متفرقة من العالم، مما يعني أن المشكلة ليست نابعة من قصور علمي في الأعضاء، أو في الأهداف المرتَسَمة، بقدر ما هي راجعةٌ إلى القرار الإداري.

ومع ذلك كله فقد أنجز هذا المجمع إنجازات لا بأس بها، ستأتي الإشارة إلى بعضها في المطلب اللاحق.

المطلب الثالث

نماذج من قرارات المجمع

أ ـ الإفتاء بشأن الفائدة على القروض:

صدر قرار المجمع بتحريم الفائدة على القروض بجميع أنواعها، وذلك في مؤتمره المنعقد عام (١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)[١]، على الرغم من التشويش الذي حصل في الموضوع، حتى إنه انتهى في الآونة الأخيرة إلى انتزاع قرارٍ خاطئ من المجمع باستباحة هذه الفوائد الربوية.

ب ـ الإفتاء بشأن زيادة النسل:

أصدر المجمع قراره بمشروعية زيادة النسل، وتكثيره؛ وذلك في الوقت الذي دفعت فيه بعض الجهات الرسمية وغير الرسمية باتجاه تحديد النسل، وإقناع الناس بأن «حرية الإنجاب تتسبب في زيادة النسل، وزيادة النسل تتسبب في فشل الخطط الاقتصادية، وفي انتكاس وسائل التنمية اقتصادياً واجتماعياً، وأن ضبط النسل وتقييده يؤدي إلى الرخاء الاقتصادي والمادي»[٢]، ومع ذلك فقد قرر المجمع في مؤتمره الثاني[٣] ما يأتي:

أولاً: أن الإسلام رغب في زيادة النسل وتكثيره، لأن كثرة النسل تقوي الأمة الإسلامية اجتماعياً واقتصادياً وحربياً، وتزيدها قوةً ومنعةً.

ثانياً: إذا كانت هناك ضرورة شخصية تحتم تنظيم النسل؛ فللزوجين أن يتصرفا طبقاً لما تقتضيه الضرورة، وتقدير هذه الضرورة متروك لضمير الفرد ودينه.

---

(١) الاجتهاد الجماعي في مصر؛ د. عبد الفتاح بركة (٢١٠).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق (٢١٤).

ثالثاً: لا يصح شرعاً وضع قوانين تجبر الناس على تحديد النسل، بأي وجهٍ من الوجوه.

رابعاً: أن الإجهاض بقصد تحديد النسل، أو استعمال الوسائل التي تؤدي إلى العقم لهذا الغرض أمرٌ لا تجوز ممارسته شرعاً، للزوجين أو لغيرهما.

ج ـ الإفتاء بشأن تعدد الزوجات:

قرر المؤتمر أن تعدد الزوجات مباحٌ بصريح القرآن الكريم بالقيود الواردة فيه، وأن ممارسة هذا الحق متروكة إلى تقدير الزوج، ولا يحتاج في ذلك إلى إذن القاضي(١).

د ـ الإفتاء بشأن الطلاق:

قرر المؤتمر أن الطلاق مباحٌ في حدود ما جاءت به الشريعة الإسلامية، وأن طلاق الزوج يقع دون حاجة إلى إذن القاضي(٢).

هذه نماذج من قرارات هذا المجمع، وهي وإن كانت إلى الفقه أقرب منها إلى أحكام السياسة الشرعية، إلا أن علاقتها بهذا الأخير لا تخفى على المتأمل، ومدخل السياسة الشرعية في هذه النماذج يظهر لنا من جهة استناد هذه الفتاوي إلى قواعد السياسة الشرعية العامة؛ كسد الذرائع، والاستصلاح، وتغليب أعلى المصلحتين على أدناهما، ودرء أعلى المفسدتين بارتكاب أدناهما.



(١) المرجع السابق (٢١٥).

(٢) المرجع السابق (٢١٥).



المبحث الرابع

المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة

المطلب الأول
نظام المجمع

الفرع الأول: إنشاء المجمع

أوصت الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي، في شهر رجب، من عام (١٣٨٣هـ)، بتوجيهٍ من المجلس التأسيسي لها، بإنشاء هيئة فقهية تضم جماعة من العلماء والفقهاء المحققين الجديرين بالإفتاء، من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، يتولون دراسة واقع الأمة، والمشكلات الطارئة التي تواجهها، وإيجاد الحلول الصحيحة، على أساس كتاب الله العزيز، والسنة النبوية المطهرة، والإجماع، وبقية المصادر المعتمدة في الفقه والتشريع الإسلامي(١).

ثم صدر قرار المجلس التأسيسي، في دورته السابعة، المنعقدة في المدة (من ٢٧ من ذي القعدة، حتى ٢٢ ذي الحجة، عام ١٣٨٥هـ)، بتشكيل لجنة تعنى بذلك من العلماء والفقهاء البارزين من أعضاء المجلس التأسيسي، من داخل المملكة العربية السعودية وخارجها(٢).

وبعد الدراسة، وعقد عدد من الاجتماعات لهذا الغرض، قامت اللجنة برفع ما

---

(١) انظر: رابطة العالم الإسلامي، عشرون عاماً على طريق الدعوة والجهاد، ص(٢٢، ٢٣)، (١٤٠١هـ)، وقرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، ص(١٠٨)، من دورته الأولى، عام (١٣٩٨هـ)، وحتى دورته الثامنة، عام (١٤٠٥هـ)، بواسطة: مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. عبد الله إدريس ميغا (٢٨٨)، ضمن أبحاث ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي.

(٢) مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. عبد الله إدريس ميغا (٢٨٨، ٢٨٩).

توصلت إليه من دراسات إلى المجلس التأسيسي، في دورته الخامسة عشرة، المنعقدة في المدة (من ١٧ ذي القعدة، إلى ١٦ من ذي الحجة، عامَ ١٣٩٣هـ)، اتخذت الأمانة العامة قراراً بتأليف هيئة المجمع الفقهي الإسلامي، من عشرة أعضاء من المجلس[1].

وصدر قرار الأمانة العامة بإنشاء إدارة خاصة باسم المجمع الفقهي الإسلامي، في شهر المحرم، من العام (١٣٩٦هـ)[2]، وعقد المجمع أولى دوراته عام (١٣٩٨هـ)[3].

الفرع الثاني: أهداف المجمع

١ ـ إحياء التراث الفقهي ونشره.

٢ ـ إبراز تفوق الفقه الإسلامي على جميع القوانين الوضعية المنتشرة في العالم.

٣ ـ دراسة جميع ما يواجه العالم الإسلامي من مسائل مستجدة، وبيان حكم الشريعة فيها، على هدي الكتاب والسنة والإجماع والقياس[4].

الفرع الثالث: وسائل المجمع

١ ـ وضع معجم للكلمات الفقهية، يوضح معناها لغةً واصطلاحاً.

٢ ـ الدراسة العلمية لجميع الآثار الفقهية الحديثية.

٣ ـ نشر التراث الفقهي.

٤ ـ العمل على تشجيع البحث العلمي الفقهي.

٥ ـ إصدار مجلة باسم «مجلة المجمع الفقهي».

٦ ـ اتخاذ غير ذلك من الوسائل المحققة لأغراض المجمع[5].

الفرع الرابع: مجلس المجمع

يتألف مجلس المجمع من رئيس، ونائب رئيس، هو الأمين العام للرابطة، وسبعة وعشرين عضواً، يتم تعيينهم بالانتخاب، ويعقد مجلس المجمع دورةً كل سنة، كما

---

(١) المرجع السابق (٢٨٩). (٢) المرجع السابق (٢٨٩).

(٣) مجلة المجمع الفقهي للرابطة، العدد الأول، السنة الأولى (٩)، ١٤٠٨هـ.

(٤) مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. ميغا (٢٨٩).

(٥) مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. ميغا (٢٨٩، ٢٩٠).

يعقد الأعضاء المقيمون في المملكة العربية السعودية دورات حسب الحاجة والظرف[١].

المطلب الثاني

إنجازات المجمع

عقد مجلس المجمع الفقهي للرابطة عدداً من الدورات، درس فيها كثيراً من الموضوعات، وناقش فيها كثيراً من المسائل، وبعد الاستماع إلى قول أهل الخبرة[٢]؛ خلص إلى القرارات المناسبة، وقام بنشرها في مجلته، وفي كتيبات خاصة[٣].

وهذه أمثلة لتلك الموضوعات التي أتم المجمع مناقشتها، وأصدر بشأنها قراراته:

أ ـ مسائل الاعتقاد: ومنها بيان حكم الماسونية، والشيوعية، والقاديانية، والبهائية، والوجودية.

ب ـ مسائل في العبادات: مثل بيان أن العمل بالرؤية البصرية في إثبات الأهلة، لا بالحساب الفلكي، وحكم الإحرام من جدة للوافدين إليها من غيرها، وبيان أوقات الصلوات في البلاد ذات خطوط العرض العالية الدرجات.

ج ـ مسائل في المعاملات: مثل حكم التأمين بشتى صوره وأشكاله، وحكم الظروف الطارئة وتأثيرها في الحقوق والالتزامات العقدية، وبيان مدى مسؤولية المضارب ومجالس الإدارة عما يحدث من الخسارة، وحكم عملية اليانصيب.

د ـ مسائل في الاقتصاد والمعاملات المصرفية: مثل حكم العملة الورقية، وحكم سوق الأوراق المالية والبضائع «البورصة»، وبيان قيام الشيك مقام القبض في صرف النقود بالتحويل في المصارف.

هـ ـ مسائل في الطب: مثل حكم التلقيح الصناعي، وأطفال الأنابيب، وحكم تشريح جثث الموتى، وحكم رفع أجهزة الإنعاش من جسم الإنسان إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً.

---

(١) المرجع السابق (٢٩٠).

(٢) انظر مثالاً لمراجعة أهل الخبرة تقرير اللجنة العلمية بالمجمع حول مسألة البصمة الوراثية، مجلة المجمع، العدد (١٦)، السنة (١٤)، ص(٢٨٩ ـ ٢٩٩)، ١٤٢٤هـ.

(٣) طبعت القرارات أخيراً باسم: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الدورات من الأولى إلى السادسة عشرة، القرارات من الأول إلى الخامس والتسعين، (١٣٩٨ ـ ١٤٢٢هـ/ ١٩٧٧ ـ ٢٠٠٢م)، في مجلد واحد، وألحقت به فهارس للمصطلحات، وأخرى موضوعية.

و ـ مسائل في النكاح: مثل حكم تزوج الكافر للمسلمة، وتزوج المسلم للكافرة، وحكم تحديد النسل، وحكم عادة الدوطة المتفشية في الهند[١]، وحكم نقل الدم من امرأة إلى طفل دون الحولين، هل يأخذ حكم الرضاع، أم لا؟

ز ـ مسائل في الجنايات: مثل مسؤولية الأولياء والأوصياء عن تصرفات من تحت ولايتهم ورعايتهم، والمسؤولية عن أضرار الأشياء، من حيوان وبناء وكل ما تتطلب حراسته عناية خاصة.

ح ـ مسائل في أبواب فقهية مختلفة: مثل الإسلام والحرب الجماعية، وحكم وضع اليد على التوراة والإنجيل، أو كليهما، حين أداء اليمين أمام القضاء، وحكم تغيير رسم المصحف العثماني، وبيان عدم جواز استبدال رسم الأرقام العربية برسم الأرقام المستعملة في أوروبا[٢].

وقد طبعت هذه القرارات في مجلد واحد كما تقدم، وهو يباع بسعر رمزي، مع سائر إصدارات المجمع، ويجري العمل على ترجمة قرارات المجمع إلى كل من اللغة الإنجليزية، والفرنسية، والأردية[٣].

المطلب الثالث

نماذج من قرارات المجمع

أ ـ قرار بشأن عقوبة المدين المماطل:

أصدر المجمع الفقهي بالرابطة قراره في الموضوع، وذلك في دورته الحادية عشرة، المنعقدة بمكة المكرمة، في المدة من يوم الأحد ١٣ رجب ١٤٠٩هـ، إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩هـ، وكانت صورة السؤال كما يأتي: «إذا تأخر المدين عن سداد الدين في المدة المحددة، فهل له ـ أي: البنك ـ الحق بأن يفرض على المدين غرامة مالية جزائية بنسبة معينة، بسبب التأخير عن السداد في الموعد المحدد بينهما؟»، وجاء نص الجواب كما يأتي: «بعد البحث والدراسة قرر مجلس المجمع الفقهي بالإجماع ما يلي: أن الدائن إذا شرط على المدين، أو فرض عليه، أن يدفع له مبلغاً من المال، غرامة مالية جزائية محددة، أو بنسبة معينة، إذا تأخر عن السداد

---

(١) هي عبارة عن قيام المرأة العروس بدفع مال للرجل مقابل الزواج.

(٢) انظر: مجلة المجمع، العدد (١٦)، السنة (١٤)، ص(٣٠٤ ـ ٣٠٦)، ١٤٢٤هـ.

(٣) المرجع السابق (٣٠٧).

في الموعد المحدد بينهما، فهو شرطٌ أو فرضٌ باطل، ولا يجب الوفاء به، بل ولا يحل، سواءٌ كان الشارط هو المصرف أو غيره؛ لأن هذا بعينه هو ربا الجاهلية، الذي نزل القرآن بتحريمه، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين»[(١)]. اهـ.

ب ـ قرار بشأن المسؤولية عن أضرار الأشياء:

من قضايا المسؤولية التي أشكلت على الكثير من دارسي الفقه والقانون مسألة المسؤولية عن أضرار الأشياء من حيوان وبناء، وكل ما تتطلب حراسته عناية خاصة، وقد درس المجمع الموضوع، وأصدر قراره فيه، في دورته الرابعة عشرة، المنعقدة بمكة المكرمة، التي بدأت يوم السبت ٢٠ شعبان ١٤١٥هـ، وقرر ما يأتي:

أولاً: أضرار الحيوان: الأصل الشرعي في جناية الحيوان، والضرر الذي ينشأ منه أنها هدر، للحديث الثابت «العجماء جبار»[(٢)]، ما لم يكن الحيوان المملوك، أو الذي تحت الحيازة معروفاً بالإيذاء من عقر أو غيره، أو فرط المالك في حفظه بالتعدي أو التقصير، ويكون سبب المسئولية هو الخطأ الثابت والضرر الفعلي، والمسئول عن الضمان هو المالك ومن في حكمه؛ كالغاصب والسارق والمستأجر والمستعير والراكب والسائق والقائد، ويُسأل هؤلاء عن إتلاف الزرع والشجر ونحوه، إن وقع الضرر ليلاً، لوجوب حفظ الحيوان على صاحبه في الليل، وحفظ أصحاب الزروع ونحوها لها نهاراً، كما ورد في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه: «قضى نبي الله ﷺ أن على أهل الحوائط ـ البساتين ـ حفظها بالنهار، وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضامنٌ على أهلها»[(٣)] أي: مضمون.

ثانياً: **انهيار البناء**: يكون مالك البناء، وناظر عقار الوقف، وولي اليتيم، والقيم على ناقص الأهلية، مسئولاً إذا شيد البناء من أصله مصحوباً بالخلل، بسبب

---

(١) قرارات المجمع الفقهي بالرابطة (٢٦٦).

(٢) أخرجه البخاري برقم (١٤٢٨) (٢/ ٥٤٥)، ومسلم برقم (١٧١٠) (٣/ ١٣٣٤)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ولفظ البخاري: **«العَجماءُ جُبَارٌ، والبئرُ جُبَارٌ، والمعدن جُبَارٌ، وفي الركازِ الخُمُس»**.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ برقم (١٤٣٥) (٢/ ٧٤٧)، وابن ماجه برقم (٢٣٣٢) (٢/ ٧٨١)، من حديث البراء بن عازبٍ رضي الله عنه.

الإهمال، أو التقصير، أو الغش، وللمالك الرجوع على من تسبب في ذلك، وكذلك على هؤلاء ضمان التلف بانهيار البناء بسبب الخلل الطارئ عليه.

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين»[١].اهـ.



(١) المرجع السابق (٢٩٢، ٢٩٣).



المبحث الخامس

المجمع الفقهي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي

المطلب الأول

نظام المجمع

المسألة الأولى: إنشاء المجمع:

انعقد مؤتمر القمة الإسلامي الثالث «دورة فلسطين والقدس»، بمكة المكرمة، في المدة (١٩ ـ ٢٢ ربيع الأول ١٤٠١هـ)(١)، وذلك في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي(٢)، وأصدر قراره بإنشاء مجمع رسمي باسم «مجمع الفقه الإسلامي»(٣)، يكون أعضاؤه من الفقهاء والعلماء والمفكرين البارزين في شتى مجالات المعرفة الفقهية والثقافية والعلمية والاقتصادية، من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، لدراسة مشكلات الحياة المعاصرة، والاجتهاد فيها اجتهاداً أصيلاً فعالاً، يهدف إلى تقديم الحلول النابعة من الشريعة الإسلامية(٤)، ويكون مقره في مدينة جدة، وله أن ينشئ فروعاً في أي بلدٍ إسلامي آخر(٥).

---

(١) يوافقه (٢٥ ـ ٢٨ يناير ١٩٨١م)، انظر نص القرار رقم (٣/٨ ـ ث) (ق،أ) بشأن إنشاء مجمع الفقه الإسلامي، في مجلة المجمع، العدد (١)، ص(١٧، ١٨)، ١٤٠٧هـ.

(٢) جاء إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي على إثر الحريق المتعمد الذي ألحقه بعض اليهود في المسجد الأقصى ببيت المقدس، فلقد كان القادة السياسيون للدول الإسلامية مدركين للرغبة الشعبية في بلدانهم لوحدة الأمة تجاه هذا الحادث الشنيع، وبسبب ذلك قرروا إنشاء مؤسسة سياسية دائمة، يمكنهم من خلالها تبادل الآراء حول المصالح الإسلامية، فكانت منظمة المؤتمر الإسلامي [انظر: منظمة المؤتمر الإسلامي؛ د. عبد الله الأحسن (٥٩)، ترجمة د. عبد العزيز الفايز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط ثانية، ١٤١٧هـ].

(٣) كما جاء في نص القرار، انظر: مجلة المجمع، العدد (١)، ص(١٨)، ١٤٠٧هـ.

(٤) مجلة المجمع، العدد (١)، ص(١٨)، ١٤٠٧هـ، مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. عبد الله إدريس ميغا (٢٧١).

(٥) كما نص النظام الأساسي للمجمع، انظر: مجلة المجمع، العدد (١)، ص(٥٩)، ١٤٠٧هـ، =

وعلى ضوء ذلك اتخذت الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي جملة من الإجراءات والتدابير القانونية والتنفيذية، بهدف وضع الإطار القانوني والإداري لتحقيق إرادة القادة بإنشاء مجمع، تلتقي فيه اجتهادات فقهاء المسلمين[١].

فالمجمع «ملتقى لأئمة الملة من كل دولة، ومنتدى لعلماء الشريعة من كل بقعة، يوحدون صف الأمة الإسلامية، ويجمعون كلمتها بما يدرسون من قضاياها ومشاكلها، وما يعرض لها من أحوال في حياتها اليومية في مختلف أقطارها وديارها، فيبذلون النصيحة، ويهدونها السبيل الأقوم»[٢].

وقد تم انعقاد المؤتمر التأسيسي للمجمع في مكة المكرمة، في المدة (من ٢٦ ـ ٢٨ شعبان ١٤٠٣هـ)[٣].

وخصصت الدورة الأولى لمؤتمره السنوي بمكة المكرمة، في المدة (من ٢٦ ـ ٢٩ صفر ١٤٠٥هـ)[٤]، لدراسة نظام المجمع، ووضعت الخطة التنفيذية لإنجاز مشاريعه، وأنشئ فيها ـ إلى جانب مجلس المجمع ـ مكتب المجمع، وثلاث شعب رئيسية هي:

١ ـ شعبة الدراسات والبحوث.

٢ ـ شعبة التخطيط.

٣ ـ شعبة الفتوى[٥].

المسألة الثانية: أهداف المجمع:

يسعى المجمع الفقهي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١ ـ بيان حكم الله في القضايا الطارئة، التي لا نص فيها ولا إجماع، مما اختلفت في الآراء، ولم يتبين فيها الصواب.

٢ ـ شد الأمة الإسلامية إلى شريعتها السمحة، وتمكينها من حل مشكلاتها عن

= منظمة المؤتمر الإسلامي؛ د. عبد الله الأحسن (٨٣).

(١) مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. ميغا (٢٧١).

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، عام (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، (٢/ ٣٣).

(٣) يوافقه (٧ ـ ٩ يونيو ١٩٨٣م)، انظر: مجلة المجمع، العدد (١)، ص(٤٣)، ١٤٠٧هـ.

(٤) يوافقه (١٩ ـ ٢٢ نوفمبر ١٩٨٤م).

(٥) مجلة المجمع، العدد (١)، ص(١٣٨ ـ ١٤٠)، ١٤٠٧هـ، مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. ميغا (٢٧٢).

طريق المنهج السديد للفقه الإسلامي، والاستخدام الصحيح لقواعده، والخضوع في ذلك كله لأسرار التشريع الإسلامي ومقاصده.

٣ ـ جمع كلمة الأمة الإسلامية، بالاهتمام بمشكلاتها، وتدبر أحوالها، ودراسة أوضاعها، بقصد إيجاد الحلول المناسبة لها، عن طريق الاجتهاد الجماعي، في منظمة فقهية مجمعية، تضم مختلف الشعوب والأقطار الإسلامية، ممثلةً في الفقهاء والعلماء أعضاء مجلس المجمع، وفي أصحاب الاختصاص والخبرة الذين يُدعون لمشاركتهم النظر والبحث في كل دورة(١).

المسألة الثالثة: نظام العمل بالمجمع:

لقد جرى المجمع في سير أعماله ـ منذ إنشائه ـ على ما يأتي:

أولاً: نظام المجمع في اقتراح الموضوعات:

أ ـ من أجل التعرف على القضايا المهمة، التي تشغل بال المسلمين أفراداً وجماعات، مما يحتاجون فيه إلى الاستفتاء بشأنه، قام المجمع بمكاتبة أعضائه في كل بلدٍ إسلامي، وأرسل إلى الهيئات والمؤسسات رسائل يطلب فيها التقدم إليه بمقترحات بهذا الخصوص، فوردت إليه العشرات، بل المئات من الكتب.

ب ـ قامت شعبة التخطيط بالمجمع بمراجعة الموضوعات المقترحة وتصنيفها، وأعدت قائمة مرتبة بحسب الأولويات، تناولت عدداً من أهم موضوعات العصر، مثل:

١ ـ الإسلام وتحديات العصر:

- الإسلام والسلام العالمي.
- الإسلام في مواجهة الحروب.
- الإسلام ونظام اقتصادي عالمي جديد.
- الإسلام في مواجهة الاستغلال.
- الإسلام وقضية القوميات المتعارضة.
- الإسلام في مواجهة العنصرية.
- الإسلام والصدق الإعلامي.

---

(١) مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. ميغا (٢٧٣)، وقارن بـ: مجلة المجمع، العدد (١)، ص(٥٩)، ١٤٠٧هـ، منظمة المؤتمر الإسلامي؛ د. عبد الله الأحسن (٨٢).

ـ الإسلام في مواجهة الزيف.

٢ ـ الإسلام وقضايا المسلمين:

ـ الجهاد والحرب التحريرية.

ـ الكفاية والعدل والتعاون الاقتصادي المتكافئ.

ـ التعايش ومحاربة العنصرية.

ـ الحوار والشورى.

٣ ـ موضوعات علمية مجمعية:

ـ سير الخلافات الفقهية، والمقارنة والترجيح بين المذاهب.

ـ الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي.

ـ تحقيق القواعد الأصولية ببحث موضوعات القياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والاستحسان، وبيان أثر ذلك في الاجتهاد وتعليل الإحكام.

٤ ـ موضوعات اقتصادية مختلفة.

٥ ـ موضوعات تجارية ومالية.

٦ ـ قضايا الشركات.

٧ ـ القضايا المستجدة، مثل:

ـ حكم الشريعة في القوانين الدولية حول الطيران في الأجواء الإقليمية، وموضوع استغلال المياه الإقليمية.

ـ موقف الشريعة من الفضاء، والأقمار الصناعية، والمركبات الفضائية، وتحديد موقفها من استغلال الفضاء.

٨ ـ قضايا طبية.

٩ ـ أحكام الزكاة.

١٠ ـ العقوبات.

١١ ـ قضايا السياسة الشرعية.

١٢ ـ قضايا اجتماعية ودينية[١].

ثانياً: نظام المجمع في دراسة الموضوعات المختارة:

أ ـ كان العمل يجري في السنوات الأولى من إنشاء المجمع على أن تعرض موضوعات الدورة كلها على الأعضاء والخبراء، ويُطلب من كل واحد أن يحدد

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الأول، عام (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ص(٢١٤ ـ ٢١٩).

الموضوع الذي يود الكتابة فيه، ثم تغير النظام، وأصبح الاستكتاب بالتكليف، حيث يختار المجمع عدداً من القضايا المختارة، ويكلف ثلةً من العلماء والخبراء بدراستها من جميع جوانبها: الفقهية، والاقتصادية، والطبية، والاجتماعية، وإبداء الرأي الشرعي بخصوصها[١].

ب ـ عرض الأبحاث والدراسات على مجلس المجمع بكامل أعضائه: المنتدبين والمعينين وخبرائه المختصين في المادة المعروضة، لتقع مناقشتها بعمق[٢].

ج ـ إصدار المجلس القرار المناسب بشأنها، إما بالإعلان عن الحكم الشرعي الذي تم التوصل إليه، وإما بإرجاء النظر والبت إلى دورة قادمة، أو التوصية بعقد ندوة علمية متخصصة، بقصد استكمال دراسة الجوانب المتصلة بالموضوع[٣].

وهكذا جرى المجمع في نظامه وخطته العملية على استكتاب الأعضاء والخبراء، من فقهاء واقتصاديين وأطباء وفلكيين ونحوهم، ثم تعرض تلك البحوث في جلسات الدورة، التي تستمر مدة أسبوع كل مرة، ويدور النقاش العلمي حولها، ولا ينتقل من موضوع إلى غيره؛ حتى تصدر عن المجلس القرارات أو التوصيات المتعلقة به، كما تقدم[٤].

المطلب الثاني

إنجازات المجمع

خلال عقدين ماضيين، هما عمر هذا المجمع، تمكن من إخراج عدد لا بأس به من الإنجازات العلمية، التي كانت الأمة بأمس الحاجة إلى فصل القول فيها، وذلك في مختلف المجالات: العقدية، والسياسية، والاقتصادية، والمالية، والاجتماعية، والطبية، وغيرها[٥].

وتتم الاستفادة من إنجازات المجمع بطرق متعددة، منها:

أ ـ مجلة المجمع: يصدر المجمع إثر كل مؤتمر سنوي دورية تسمى «مجلة مجمع الفقه الإسلامي»، وهي تتضمن:

١ ـ البحوث والدراسات التي عرضها أعضاء المجمع والمستكتبون من العلماء والخبراء.

---

(١) مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. ميغا (٢٧٦).
(٢) المرجع السابق. (٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) انظر: مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. ميغا (٢٨٠).

٢ ـ المناقشات التي دارت بين الأعضاء والخبراء، في الموضوعات المطروحة للدرس أثناء انعقاد المؤتمر.

٣ ـ القرارات والتوصيات التي يعتمدها مجلس المجمع، بعد النظر والدراسة والمناقشة والمداولة لتلك الأبحاث.

هذا؛ ويقوم المجمع بتوزيع أعداد من المجلة على المؤسسات والشخصيات الإسلامية، كما أنها تباع في دور التوزيع، ليستفيد من بحوثها طلاب العلم والباحثون[١].

ب ـ ترجمة القرارات: يقوم المجمع بترجمة قراراته وتوصياته إلى اللغات غير العربية، كالإنجليزية، والفرنسية، والأردية، والتركية، وغيرها. وتطبع بتلك اللغات في كتيبات خاصة، توزع على الراغبين فيها[٢].

ج ـ إحياء التراث: يقوم المجمع بنشر بعض الكتب العلمية المحققة، ومن ذلك طبعه كتاب «عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة»، لابن شاس، المتوفى عام (٦١٦هـ)[٣].

د ـ نشر البحوث: يقوم المجمع بنشر بعض البحوث العلمية المهمة، ومنها كتاب «استخدام الحاسوب في العلوم الشرعية»، وهو يضم بحوث وتوصيات الندوة المشتركة بين المجمع والبنك الإسلامي للتنمية بجدة حول هذا الموضوع[٤].

هـ ـ مشروعات المجمع:

من أهم إنجازات المجمع:

الأول: مشروع معلمة القواعد الفقهية:

قامت الأمانة العامة للمجمع برسم خطة العمل فيها، ومراحل التنفيذ، من خلال لجان متخصصة، واجتماعات ضمت عدداً من الأساتذة والعلماء، ممن سبقت لهم العناية والاهتمام بالقواعد الفقهية، والضوابط الفقهية، والمقاصد الشرعية، من خلال دراساتهم فيها، أو تحقيقاتهم لبعض مصادرها.

---

(١) انظر: مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. ميغا (٢٨٠، ٢٨١).

(٢) المرجع السابق (٢٨١).

(٣) تم طبع الكتاب على نفقة خادم الحرمين الشريفين، الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود رحمه الله، لتوزيعه على عدد من أهل العلم وطلابه.

(٤) مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. ميغا (٢٨١).

كما تقرر الاستفادة من الإمكانات التقنية التي يوفرها الحاسوب لإنجاز هذه المعلمة[١].

هذا وتصل إلى المجمع تباعاً أعمال الباحثين في مختلف المذاهب الفقهية، ومن بحوث المعلمة التي وصلت إلى المجمع حتى الآن:

١ ـ القواعد والضوابط المستخلصة من كتاب «الأم»، للإمام الشافعي، المتوفى عام (٢٠٤هـ).

٢ ـ القواعد المستخرجة من كتاب «البيان والتحصيل»، لابن رشد الجد، المتوفى عام (٥٢٠هـ).

٣ ـ القواعد الأصولية والقواعد الكلية والضوابط الفقهية من كتابي «المقدمات الممهدات»، و«الفتاوي» لابن رشد الجد، المتوفى عام (٥٢٠هـ).

٤ ـ القواعد والضوابط والمقاصد الشرعية المستخلصة من كتاب «المبسوط» للسرخسي، المتوفى عام (٤٨٣هـ).

٥ ـ القواعد الفقهية والأصولية والضوابط المستخرجة من كتاب «المغني» لابن قدامة المقدسي، المتوفى عام (٦٢٠هـ)[٢].

الثاني: مشروع الموسوعة الفقهية الاقتصادية:

وهذه الموسوعة من المعلمة بمنزلة الفرع من الأصل، والجانب التطبيقي من الجانب التأصيلي النظري، وقد قامت اللجنة المكلفة بإعداد هذه الموسوعة، بتحديد الزمر الثلاث، ومحاور موضوعاتها، وضبطت مجموعة منها ضبطاً دقيقاً، كما تم استكتاب ثلة من رجال الاقتصاد الإسلامي، وجلة من الفقهاء فيها، تعريفاً بالتطورات الجديدة، وبالقضايا والمسائل المستحدثة، ومعالجتها معالجة شرعية فقهية مصلحية، بإخضاع تلك القضايا والمسائل لأصول الشريعة ومقاصدها[٣].

---

(١) يتم ذلك بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية، ومؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان الخيرية والإنسانية.

(٢) انظر: مجلة المجمع، العدد التاسع، الجزء الرابع، ١٤١٧هـ، ص(٧١٨ ـ ٧٤٢)، مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. ميغا (٢٨٢، ٢٨٣).

(٣) مجلة المجمع، العدد التاسع، الجزء الرابع، ١٤١٧هـ، ص(٧٣٤ ـ ٧٨٨)، مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة؛ د. ميغا (٢٨٢، ٢٨٣).

المطلب الثالث

نماذج من قرارات المجمع

النموذج الأول: قرار بشأن حوادث السير:

نظراً إلى تفاقم حوادث السير، وزيادة أخطارها على أرواح الناس وممتلكاتهم، واقتضاء المصلحة سن الأنظمة المتعلقة بترخيص المركبات، بما يحقق شروط الأمن؛ كسلامة الأجهزة، وقواعد نقل المركبات، ورخص القيادة، والاحتياط الكافي بمنح رخص القيادة بالشروط الخاصة، بالنسبة للسن والقدرة والرؤية والدراية بقواعد المرور والتقيد بها، وتحديد السرعة المعقولة والحمولة، فقد صدر القرار حول ذلك برقم (٧١) (٢٨) من مجلس مجمع الفقه الإسلامي، في دورة مؤتمره الثامن، المنعقد ببندر سيري بيجوان، بروناي دار السلام، من (١ ـ ٧ محرم ١٤١٤هـ)، ونص على ما يأتي:

أولاً:

أ ـ إن الالتزام بتلك الأنظمة التي لا تخالف أحكام الشريعة الإسلامية واجب شرعاً؛ لأنه من طاعة ولي الأمر فيما ينظمه من إجراءات بناءً على دليل المصالح المرسلة، وينبغي أن تشتمل تلك الأنظمة على الأحكام الشرعية التي لم تطبق في هذا المجال.

ب ـ مما تقتضيه المصلحة أيضاً سن الأنظمة الزاجرة بأنواعها، ومنها التعزير المالي، لمن يخالف تلك التعليمات المنظمة للمرور، لردع من يعرض أمن الناس للخطر في الطرقات والأسواق، من أصحاب المركبات ووسائل النقل الأخرى، أخذاً بأحكام الحسبة المقررة.

ثانياً: الحوادث التي تنتج عن تسيير المركبات تطبق عليها أحكام الجنايات المقررة في الشريعة الإسلامية، وإن كانت في الغالب من قبيل الخطأ، والسائق مسؤول عما يحدثه بالغير من أضرار، سواء في البدن أم المال، إذا تحققت عناصرها من خطأ وضرر، ولا يعفى من هذه المسؤولية إلا في الحالات الآتية:

أ ـ إذا كان الحادث نتيجة لقوة قاهرة، لا يستطيع دفعها، وتعذر عليه الاحتراز منها، وهي كل أمر عارض، خارج عن تدخل الإنسان.

ب ـ إذا كان بسبب فعل المتضرر المؤثر تأثيراً قوياً في إحداث النتيجة.

ج ـ إذا كان الحادث بسبب خطأ الغير، أو تعديه، فيتحمل ذلك الغير المسؤولية.

ثالثاً: ما تسببه البهائم من حوادث السير في الطرقات يضمن أربابها الأضرار التي تنجم عن فعلها إن كانوا مقصرين في ضبطها، والفصل في ذلك إلى القضاء.

رابعاً: إذا اشترك السائق والمتضرر في إحداث الضرر؛ كان على كل واحد منهما تبعة ما تلف من الآخر، من نفس أو مال.

خامساً:

أ ـ مع مراعاة ما سيأتي من تفصيل، فإن الأصل أن المباشر ضامن، ولو لم يكن متعدياً، وأما المتسبب فلا يضمن إلا إذا كان متعدياً أو مفرطاً.

ب ـ إذا اجتمع المباشر مع المتسبب؛ كانت المسؤولية على المباشر دون المتسبب، إلا إذا كان المتسبب متعدياً، والمباشر غير متعد.

ج ـ إذا اجتمع سببان مختلفان، كل واحد منهما مؤثر في الضرر، فعلى كل واحد من المتسببين المسؤولية بحسب نسبة تأثيره في الضرر، وإذا استويا أو لم تعرف نسبة أثر كل واحد منهما؛ فالتبعة عليهما على السواء، والله أعلم[(١)]. اهـ.

النموذج الثاني: قرار بشأن مبدأ التحكيم:

وقد قرر المجمع حول موضوع مبدأ التحكيم في الفقه الإسلامي، في قراره ذي الرقم (٩١) (٨٩)، في دورة مؤتمره التاسع بأبو ظبي، المنعقدة في (١ ـ ٦ ذو القعدة ١٤١٥هـ)، ما يأتي:

أولاً: التحكيم اتفاق طرفي خصومة معينة، على تولية من يفصل في منازعة بينهما، بحكم ملزم، يطبق الشريعة الإسلامية.

وهو مشروع سواء أكان بين الأفراد، أم في مجال المنازعات الدولية.

ثانياً: التحكيم عقد غير لازم لكل من الطرفين المحتكمين والحكم، فيجوز لكل من الطرفين الرجوع فيه، ما لم يشرع الحكَم في التحكيم، ويجوز للحكَم أن يعزل نفسه ـ ولو بعد قبوله ـ ما دام لم يصدر حكمه، ولا يجوز له أن يستخلف غيره دون إذن الطرفين؛ لأن الرضا مرتبط بشخصه.

ثالثاً: لا يجوز التحكيم في كل ما هو حق لله تعالى كالحدود، ولا فيما استلزم الحكم فيه إثبات حكم أو نفيه بالنسبة لغير المتحاكمين ممن لا ولاية للحكم عليه؛

---

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي (١٦٢ ـ ١٦٤).

كاللعان، لتعلق حق الولد به، ولا فيما ينفرد القضاء دون غيره بالنظر فيه.

فإذا قضى الحكم فيما لا يجوز فيه التحكيم فحكمه باطل ولا ينفذ.

رابعاً: يشترط في الحكم بحسب الأصل توافر شروط القضاء.

خامساً: الأصل أن يتم تنفيذ حكم المحكَّم طواعية، فإن أبى أحد المحتكمين، عرض الأمر على القضاء لتنفيذه، وليس للقضاء نقضه، ما لم يكن جوراً بيناً، أو مخالفاً لحكم الشرع.

سادساً: إذا لم تكن هناك محاكم دولية إسلامية، يجوز احتكام الدول أو المؤسسات الإسلامية إلى محاكم دولية غير إسلامية، توصلاً لما هو جائزٌ شرعاً.

ويوصي بما يلي: دعوة الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي إلى استكمال الإجراءات اللازمة لإقامة محكمة العدل الإسلامية الدولية، وتمكينها من أداء مهامها المنصوص عليها في نظامها، والله الموفق(١).اهـ.



(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي (٢٠٧، ٢٠٨).



المبحث السادس

المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث

المطلب الأول

نظام المجلس

الفرع الأول: إنشاء المجلس

إثر ازدياد عدد المسلمين القاطنين في الدول الأوربية، نتيجة انتشار الدعوة الإسلامية من جهة، وتوارد المهاجرين من البلاد الإسلامية إلى تلك البلاد؛ نشأت الحاجة إلى مؤسسات إسلامية ترعى الوجود الإسلامي، وتوجه مسيرته، فكانت المراكز والجمعيات الإسلامية المختلفة، ومنها اتحاد المنظمات الإسلامية في أوربا، الذي دعا إلى إنشاء مؤسسة للإفتاء تختص بالشأن الأوربي، وما يتعلق بالنوازل التي تحل بالمسلمين هنالك، تكون مهمته «محاولة (توحيد الفتوى) في هذه الديار بقدر الإمكان، ومنع البلبلة والصراع الفكري حول هذه الأمور، ما وجد إلى ذلك سبيلاً، وذلك عن طريق التشاور والبحث المشترك، والاجتهاد الجماعي»(١)، وليكون هذا المجلس مرجعية دينية معتمدة لدى السلطات المحلية في كل بلد، مما يقوي شأن الجاليات الإسلامية، ويشد من أزرها(٢).

فهو إذن مجلس مختص بالإفتاء في شؤون الأقليات كما يقول منشئوه، وليس بديلاً عن المجامع الإسلامية الأصلية داخل البلاد الإسلامية(٣).

وقد عقد اللقاء التأسيسي للمجلس في مدينة لندن، في المدة (٢١ ـ ٢٢ ذو القعدة ١٤١٧هـ)(٤)، بحضور ما يزيد على خمسة عشر عالماً ومختصاً في الشريعة، وكان

---

(١) اقتباس من تقديم الدكتور يوسف القرضاوي لكتاب: قرارات وفتاوى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث (٧) المجموعتان الأولى والثانية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط أولى، ٢٠٠٢م.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) يوافقه (٢٩ ـ ٣٠ مارس ١٩٩٧م).

ذلك تلبية لدعوة من قبل «اتحاد المنظمات الإسلامية في أوربا»، وتم فيه إقرار مسودة الدستور لهذا المجلس «النظام الأساسي»(١)، وأطلق عليه اسم «المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث»، ومقره الحالي بمدينة دبلن في إيرلندا(٢).

الفرع الثاني: أهداف المجلس

يتوخى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث كما جاء في المقدمة التعريفية به الأهداف الآتية:

١ ـ إيجاد التقارب بين علماء الساحة الأوربية، والعمل على توحيد الآراء الفقهية فيما بينهم حول القضايا الفقهية المهمة.

٢ ـ إصدار فتاوي جماعية تسد حاجة المسلمين في أوربا، وتحل مشكلاتهم، وتنظم تفاعلهم مع المجتمعات الأوربية، في ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها.

٣ ـ إصدار البحوث والدراسات الشرعية، التي تعالج الأمور المستجدة على الساحة الأوربية، بما يحقق مقاصد الشرع، ومصالح الخلق.

٤ ـ ترشيد المسلمين في أوربا عامةً، وشباب الصحوة خاصةً، وذلك عن طريق نشر المفاهيم الإسلامية الأصيلة، والفتاوي الشرعية القويمة(٣).

الفرع الثالث: وسائل تحقيق أهداف المجلس

يسعى المجلس إلى تحقيق أهدافه من خلال اعتماد الوسائل الآتية:

١ ـ تشكيل لجان متخصصة من بين أعضاء المجلس، ذات مهمة مؤقتة، أو دائمة، ويعهد إليها بالقيام بالأعمال التي تساعد على تحقيق أغراض المجلس.

٢ ـ الاعتماد على المراجع الفقهية الموثوق بها، وخصوصاً تلك التي تستند إلى الأدلة الصحيحة.

٣ ـ الاستفادة من الفتاوي والبحوث الصادرة من المجامع الفقهية والمؤسسات العلمية الأخرى.

٤ ـ بذل المساعي الحثيثة لدى الجهات الرسمية في الدول الأوربية للاعتراف بالمجلس رسمياً، والرجوع إليه لمعرفة أحكام الشريعة الإسلامية.

---

(١) قرارات وفتاوى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث (١١)، وانظر نص النظام الأساسي للمجلس على موقعه على الشبكة العالمية (www.e-cfr.org).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق (١١، ١٢).

٥ ـ إقامة دورات شرعية لتأهيل العلماء والدعاة.

٦ ـ عقد ندوات لدراسة بعض الموضوعات الفقهية.

٧ ـ إصدار نشرات وفتاوي دورية، وغير دورية، وترجمة الفتاوي والبحوث والدراسات إلى اللغات الأوربية.

٨ ـ إصدار مجلة باسم المجلس، تنشر فيها مختارات من الفتاوي والبحوث والدراسات التي يناقشها المجلس، والتي تحقق أهدافه[١].

الفرع الرابع: طريقة المجلس في إصدار الفتاوي والقرارات

تصدر الفتاوي والقرارات باسم المجلس في الدورات العادية أو الطارئة بإجماع الحاضرين إن أمكن، أو بأغلبيتهم المطلقة، ويحق للمخالف من الأعضاء إثبات مخالفته، حسب الأصول المعمول بها في المجامع الفقهية.

وينص النظام الأساسي على أنه لا يحق لرئيس المجلس، ولا لعضو من أعضائه، إصدار الفتاوي باسم المجلس، ما لم يكن موافقاً عليها من قبل المجلس نفسه، ولكل منهم أن يفتي بصفته الشخصية، من غير أن يذيِّل فتواه بصفة عضويته في المجلس، أو أن يكتبها على أوراق المجلس الرسمية[٢].

المطلب الثاني

إنجازات المجلس

لقد عقد المجلس منذ تأسيسه إلى وقت إعداد هذا البحث ثماني عشرة دورة، وكانت الدورة الأولى في مدينة سراييفو، بدولة البوسنة والهرسك، في (٢٤ ـ ٢٦ ربيع الآخر ١٤١٨هـ)[٣]، أما الأخيرة فكانت في مدينة باريس، في (٢٧/٦ ـ ٢/٧/١٤٢٩هـ)، يوافقه: (١ ـ ٥ تموز/يوليو ٢٠٠٨م).

وقد قام المجلس بإصدار ما يأتي:

أ ـ فتاوي المجلس:

أصدر المجلس عدداً كبيراً من الفتاوي والقرارات، طبع منها مجموعتان، وصدرتا في كتابٍ واحد، مؤرخاً في العام (٢٠٠٢م)، اشتملت المجموعة الأولى

---

(١) المرجع السابق (١٢، ١٣).

(٢) المرجع السابق (١٤، ١٥).

(٣) يوافقه (٢٨ ـ ٣٠/٨/١٩٩٧م).

على ثلاثٍ وأربعين فتيا، والثانية على سبعٍ وثلاثين فتيا، وهناك مجموعة ثالثة في طور الطباعة.

وتتوزع هذه الفتاوي على أبواب الفقه المعروفة، من الطهارة والصلاة والمعاملات والأنكحة والأطعمة، وأبواب أخرى متنوعة، كالأخلاق والآداب.

ب ـ مجلة المجلس:

أصدر المجلس مجلة علمية، تمثل الشق الثاني من أنشطته؛ أي: البحوث، حيث يقوم بطبع مجموعة من البحوث في كل عدد، وهذه المجلة نصف سنوية، صدر منها إلى وقت إعداد هذا البحث ثلاثة عشر عدداً من المجلة، وقد صدر العدد الأول منها في شهر يوليو تموز (٢٠٠١م)، وآخر أعدادها صدوراً هو العدد (١٣) فقد صدر في شهر يوليو (٢٠٠٨م).

وللمجلس أنشطةٌ أخرى متنوعة؛ كعقد الندوات(١)، والمشاركة في الحوار بين المسلمين وغيرهم من الجهات الدينية الغربية، للتنسيق حول بعض القضايا المشتركة.

المطلب الثالث

نماذج من قرارات المجلس

النموذج الأول: المشاركة في الانتخابات البلدية:

جاء نص السؤال كما يأتي: هل يجوز لمسلم أن يشارك في الانتخابات البلدية في أوربا، أو أن يرشح حزباً كافراً، لا يحقق مصلحة المسلمين؟

فكان جواب المجلس: «هذه قضية يرجع في تقديرها إلى المؤسسات والجمعيات الإسلامية، فإذا كانت ترى تحقيق مصالح للمسلمين بمثل ذلك، لا تتحقق دون هذه المشاركة فلا بأس حينئذٍ بها، بشرط أن لا تتضمن من المسلمين تنازلاً أكبر من تلك المصلحة التي يستفيدونها»(٢). اهـ.

---

(١) تم عقد ندوتين حول التدين في أوربا، والعمل السياسي في أوربا، كما أفادني الشيخ حسين حلاوة، الأمين العام للمجلس.

(٢) قرارات وفتاوى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، المجموعة الأولى، الفتوى رقم (٤٢)، ص(٩٥، ٩٦).

النموذج الثاني: استخدام الموظف الأدوات العامة لمصلحته الشخصية:

قرر المجلس ما يأتي:

«الأصل في المال العام، أو شبه العام ـ ونعني به مال الدولة والمؤسسات العامة والشركات الخاصة ـ هو المنع، وخصوصاً أن نصوص الكتاب والسنة قد شددت الوعيد في تناول المال العام بغير حق، وقد جعل الفقهاء المال العام بمنزلة مال اليتيم في وجوب المحافظة عليه، وشدة تحريم الأخذ منه، ويستثنى من ذلك ما تعارف الناس على التسامح فيه من الأشياء الاستهلاكية، فيعفى عنه، باعتباره مأذوناً فيه ضمناً، على أن لا يتوسع في ذلك، مراعاةً لأصل المنع، على أن الورع أولى بالمسلم الحريص على دينه، و«**من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه**»[1]»[2]. اهـ.



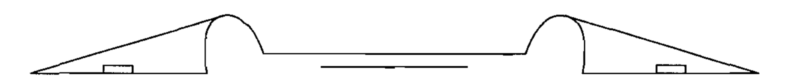
(١) اقتباس من حديث النعمان بن بشير ﷺ عن النبي ﷺ: «**الحلال بَيِّنٌ، والحرامُ بَيِّنٌ...**»، متفق عليه: وقد تقدم تخريجه، انظر: ص(٤٣٣) من هذا البحث.

(٢) قرارات وفتاوى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، المجموعة الثانية، الفتوى رقم (٢٥)، ص(١٤٦).

الفصل الرابع

مشروع نظام مقترح
لضبط معايير الاختلاف
في الفتيا المعاصرة





مشروع نظام مقترح لضبط معايير الاختلاف في الفتيا المعاصرة

أولاً: التعريفات:

أ ـ الفتيا: هي الإخبار بحكمِ الشرع، بدليله، لِمَن سأل عنه.

ب ـ الفتيا الفردية: هي الفتيا الصادرة من مفتٍ واحد.

ج ـ الفتيا الجماعية: هي تلك الفتيا الصادرة باسمِ جماعةٍ من المختصين بالشريعة، بعد تداولهم الرأي حولها.

ثانياً: أحكام عامة:

أ ـ يَلزَمُ المسلمَ سؤالُ أهلِ العلمِ عما يجهله من الأحكام الدينية الواجبة عليه.

ب ـ يَلزَمُ الأمةَ أن يتصدى للفتيا منها مَن يَسقط بهم فرضُ الكفاية، وأن تقوم على إعدادهم لذلك.

ج ـ يجب على المفتي أن يبذل وسعه، ويجتهد رأيه، ولا يقلِّد غيره، إلا من ضرورة.

د ـ يجب على المفتي العالم بحكم المسألة أن يجيب من سأل عما يجب عليه، إن لم يوجد غيره، أو خاف فوات النازلة.

ثالثاً: أدلة الفتيا:

أ ـ القرآنُ الكريمُ هو الأصلُ الأول في التشريع، وهو حُجَّةٌ أبديةٌ.

ب ـ السنةُ النبويةُ هي الأصلُ الثاني، وهي حُجَّةٌ كذلك إذا صحَّ إسنادها.

ج ـ الإجماعُ حُجَّةٌ معتبرةٌ ممكنة الوقوع، وعلى المفتي مراعاة مواقع الإجماع الصحيح.

د ـ القياسُ حُجَّةٌ صحيحةٌ، إذا عَدِمَ المفتي النصَّ في المسألة، بعد الطلبِ التامِّ له.

هـ ـ المصلحةُ المرسَلة حُجَّةٌ صحيحة، راجعةٌ إلى حفظ مقاصد الشرع، يأخذ بها المفتي عند عدم النص.

و ـ الاستحسان حُجَّةٌ صحيحةٌ، وعلى المفتي أن يعدل بالمسألة عن حكمِ نظائرها

حين يوجد مسوِّغ هذا العدول؛ كوجود نصٍّ صحيح، أو مصلحةٍ راجحةٍ، أو ضرورةٍ ملجئة.

ز ـ **الذرائع** معتبرةٌ في الشرع، وعلى المفتي مراعاة الذرائع باعتدالٍ، فيسد الذرائع المفضية غالباً إلى المفاسد الراجحة، وأن يفتح الذرائع المفضية غالباً إلى المصالح الراجحة.

ح ـ **العرف** مُحَكَّمٌ في الفتيا، وعلى المفتي أن يراعي الأعراف الصحيحة في فتاويه.

ط ـ **استصحاب** البراءة الأصلية أصلٌ صحيحٌ، لكنه أضعف الأصول، ولذا فلا يُرجع إليه إلا عند استفراغ الوسع في البحث عن الناقل عن أصل البراءة.

ي ـ **قول الصحابي** إذا لم يخالفه مثله، وكان في الرأي له مجالٌ، ولم يُعلَم اشتهاره؛ فهو حجةٌ عند عدم النصِّ والإجماع.

ك ـ **أقوال الأئمة** ليست حجةً بنفسها، لكن يسوغ تقليد الواحد منهم عند الضرورة، بسبب قصورِ المستدِل.

ل ـ **التخريج على أقوال الأئمة** مقبولٌ، بشرط ألا يخالف دليلاً شرعياً، ولا مقصداً كلياً، ولا تصريحاً بضدِّه، ولا يفضي إلى ممنوعٍ شرعاً.

م ـ **شرعُ من قبلنا** شرعٌ لنا، إذا ثبت في شرعنا أنه كان شرعاً لمن قبلنا، ولم يرِد ما ينسَخُه.

رابعاً: الأسُس العامة للفتيا:

أ ـ يجب على المفتي مراعاة مقاصد الشريعة، بشرط تحقُّق القصدية، والموازنة بين المقاصد والأدلة الأخرى، ومراعاة مراتب المقاصد.

ب ـ يجب على المفتي مراعاة القواعد الأصولية، وأن تكون فتاويه منسجمةً مع الأصول التي ينتهجها.

ج ـ يجب على المفتي مراعاة القواعد والضوابط الفقهية في فتاويه، وعند التعارض بينها يقرِّب الأمر حتى تستبين له جهة الصواب.

خامساً: أحوال الفتيا:

أ ـ أحكامُ الشريعة ثابتةٌ، بثبات أدلتها وأصولها، وعللها ومقاصدها.

ب ـ مع مراعاة الفقرة «أ»، تتغير الفتيا في المسائل الاجتهادية، إذا تغير المناط

الذي عُلِّقت به، مثل تغير العرف والعادة، وذلك مقبولٌ بشرط ألا يخالف نصاً، أو إجماعاً، أو مقصِداً شرعياً.

ج ـ يجب على المفتي معرفة الواقع، وذلك من جهةِ: طبيعةِ البلاد، وما جرى به عملُ المفتين فيها، والأنظمةِ التي لا تخالف شرعاً.

د ـ يجب ضبط الفتيا، بما يبعدها عن الاضطراب والاختلال.

هـ ـ يجب استعمال المصطلحات الشرعية المنضبطة في الفتيا، واجتناب ما سواها.

و ـ يجب الموازنة بين الأدلة، مع الانتباه إلى الفرق بين الاقتضاء الأصلي للدليل، والاقتضاء التبعي له، والتبعيُّ هو كلُّ ما اختلف حكمه الأصلي؛ لاقترانِ أمرٍ خارجي.

ز ـ ينبغي عند الرد على الفتاوي الخاطئة مراعاة العدل والإنصاف.

ح ـ يجب ضبط الفتاوي الجماعية الطارئة، التي تصدر بسبب نازلةٍ عامة، وذلك بحسن اختيار المفتين، وتوجيهها وفق منهجٍ إصلاحي شامل.

سادساً: مناهج الفتيا:

أ ـ يلزم المفتي التوسُّط في فتاويه، واجتناب طريقي التشدد والتساهل.

ب ـ يجب على المفتي اجتناب التتبع للرخص وزلات الفقهاء، وتسويغ الواقع المنحرف.

ج ـ يجب على المفتي مراعاة الموازنة بين النصوص والمقاصد، وبين المصالح والمفاسد، وبين العزائم والرخص.

د ـ يجب على المفتي الأخذ بمحكمات النصوص، ورد المتشابه إليها.

هـ ـ يجب على المفتي الموازنة بين الغيرة على الحق، والرحمة للخلق.

سابعاً: وسائل الفتيا:

أ ـ يجب أن يتصدى الثقاتُ من المؤهلين للفتيا العامة؛ للمشاركة في وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية.

ب ـ يجوز للمفتي المشاركة في قنوات فضائية، إذا لم يشتمل برنامج الفتيا على محظورٍ شرعي.

ج ـ يجب على المفتي في برامج الفتيا المباشرة اجتناب الاستعجال في الفتيا، أو

الدخول في الجدل العقيم، والتزام حِمَى «لا أدري» في محلِّها، ورعاية اختلاف الأحوال.

د ـ يجب ضبط الفتيا في الصحف والمجلات، ومحاسبة المحرِّفين لفتاوي العلماء فيها.

هـ ـ تصح الفتيا عبر الهاتف بنوعيه؛ الثابت والجوال، وعلى المستفتي التوثق من شخصية المفتي حينئذٍ، ولا بد من مراعاة وضوح الصوت واتصاله.

و ـ تصح الفتيا عبر رسائل الجوال المكتوبة، وعلى المفتي التثبت من اكتمال السؤال، وأن يستفهم من السائل لو أشكل عليه المراد، وعلى المستفتي مثلُ ذلك، وبكل حال فمتى ما أمكنت المشافهة فهي أولى من المكاتبة.

ز ـ تصح الفتيا بالمراسلة عبر الفاكس، وينبغي للسائل أن يضبط صياغة السؤال، وأن يكتب بخطٍّ واضح، وأن يُخطِرَ المفتي قبل الإرسال.

ح ـ مكانز الفتيا على شبكة الإنترنت لا تصلح لاستقاء الفتاوي منها مباشرةً، لما يكتنف هذه العملية من أخطاء مؤثرة، وينبغي للقائمين عليها وضع الضوابط الفنية اللازمة، التي تقي المستفيدين منها من الخطأ.

ط ـ تصح الفتيا عبر البريد الإلكتروني، بشرط الاعتناء بتحرير السؤال والجواب، وحسن تنسيق الكتابة قبل الإرسال، وضبط العنوان الإلكتروني، كما ينبغي للسائل الإفصاح عن بياناته الشخصية اللازمة.

ي ـ تصح الفتيا عبر برامج المحادثة الصوتية على شبكة الإنترنت، ويجب الحذر مما يطرأ عليها من التشويش والتقطُّع في الصوت.

ك ـ تصح الفتيا عبر برامج المحادثة الكتابية على شبكة الإنترنت، وتجب العناية بحسن تحرير السؤال والجواب.

ل ـ ينبغي للمؤهلين من الفقهاء أن يفيدوا مما توفره شبكة الإنترنت، ويُنشِئوا المواقع الإلكترونية لتعليم المستفيدين، وإفتاء السائلين.

م ـ يجب على المشتغلين بالفتيا على الشبكة العالمية بذل الجهد في ترشيد العمل في هذا المجال المهم، ومراعاة الإشكالين الآتيين:

الأول: حاجتها إلى تنظيم يسدِّد هذه الحركة الإلكترونية الدؤوب، من إفتاء واستفتاء، وهذا يمكن علاجه بالتنسيق بين مواقع الإفتاء، وحبذا لو تظافرت الجهود لإنشاء «**رابطة للمواقع الإسلامية**» على الشبكة العالمية، على غِرار رابطة العالم الإسلامي، أو تكون منبثقةً منها.

الثاني: حاجة مرتادي هذه المواقع إلى المعيار الضابط، الذي به يتمكنون من حسن اختيار الموقع الذي يرجعون إليه في الاستفتاء، فإن المستفتي مُلزَمٌ شرعاً بأن يتحرى في استفتائه من يوثق بعلمه ودينه.

ن ـ ينبغي لمن أُنشِئَ الموقع الإلكتروني باسمِه، أو كان هو مشرفه العام؛ أن يتولى رقابة ما يصدر عن موقعه من الفتاوي، لئلا يُنسب إليه ما لم يقل، أو تروج الفتاوي الخاطئة باسمه وجاهِه، فإنه مسؤولٌ أمام الله عما يكتب في موقعه من الفتاوي.

س ـ لا بأس أن يتولى إصدار الفتيا في الموقع الواحد أكثر من مفتٍ، بشرط أن يكون هؤلاء ممن يُرتضى علمهم وعدالتهم.

ع ـ إن الفتاوي الصادرة من مواقع الفتيا على شبكة الإنترنت صحيحةٌ شرعاً، تبرأ بها ذمة المستفتي، بشرط أن يقوم على إدارة هذا الموقع الثقات، ويكون في فتاويه راجعاً إلى عالمٍ ثقة، وما سوى ذلك فليس بحجة، ولا تبرأ به ذمة المستفتي.

ثامناً: أساليب الفتيا:

أ ـ الفتيا الفردية صحيحةٌ إذا استندت إلى دليلٍ صحيح، ولا يجوز إلغاؤها بدعوى الاكتفاء بالفتيا الجماعية.

ب ـ يجب السعي في تقويم الفتيا الفردية، وذلك بتأصيل قواعدها، وتصدير العلماء المؤهلين للفتيا، وبثِّ الفتاوي الصحيحة بين الناس، وحسن إعداد الفقيه الراسخ، والمبادرة إلى تفنيد الفتاوي الخاطئة.

ج ـ عند الرد على الفتيا الخاطئة يجب مراعاة التجرد عن الهوى، والتأدب مع أهل العلم.

د ـ للفتيا الفردية مجالها الخاص؛ كالفتيا في الحالات الطارئة التي لا تحتمل التأخير، أو النوازل الشخصية التي لا تتعلق بمجموع الأمة، ولا بأهل بلد معين.

هـ ـ الفتيا الجماعية صحيحةٌ، إذا استندت إلى دليلٍ صحيح، لكنها ليست إجماعاً، وأهلها هم بعض أهل الحلِّ والعقد.

و ـ إذا صدر قرارٌ من ولي الأمر بالإلزام بما انتهت إليه الفتيا الجماعية، فإما أن تكون هذه الفتيا متعلقةً بحكم تنظيمي تدبيري، أو بخصومةٍ قضائية؛ فهنا يكون أمره واجب الاتباع عملياً، ما لم يخالف حكماً شرعياً، وهنا يقال: إن حكم الحاكم يرفع الخلاف، وإما أن تكون متعلقةً بحكمٍ شرعيٍّ كلي؛ كالحكم بأن هذا العمل واجبٌ

شرعاً؛ فهنا لا يكون الأمر رافعاً للخلاف، بل لأهل العلم جميعاً أن يبحثوا فيها، ويتكلم كلٌّ بما عنده من أدلة.

ز - يجب السعي في تعزيز العمل بالفتيا الجماعية، وذلك بإعطائها حقَّها من النشر على أوسع نطاق، وأن يتبنَّاها أولو الأمر في البلاد الإسلامية.

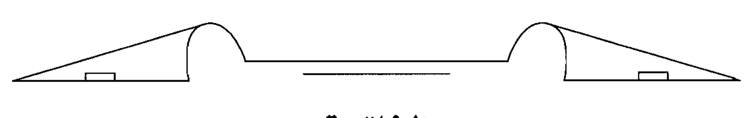
ح - يجب السعي في تطوير مؤسسات الفتيا الجماعية، من حيث ترشيح الراسخين في العلم للعضوية فيها، وتعيين الخبراء الناصحين لإسناد النظر الشرعي فيها، واصطفاء الباحثين المتمرسين للعمل فيها.

ط - يجب اختيار أصلح الفقهاء المؤهلين لمؤسسات الفتيا الجماعية، ممن توافرت فيه شرائط الاجتهاد؛ كالإحاطة بمدارك الأحكام، والإلمام بمقاصد الشريعة، والمعرفة بلسان العرب.

ي - يجب أن تتوفر في شخصية الفقيه في مؤسسات الفتيا الجماعية: العدالة، وحسن السمت، ومعرفة الواقع.

ك - يجب اختيار أصلح الباحثين للعمل في مؤسسات الفتيا الجماعية، ممن توافرت فيه: الكفاية العلمية، والأمانة العلمية، والاستعداد النفسي لهذا العمل، والخبرة التقنية اللازمة.





الخاتمة

وبعدُ؛ فإنِّي حامدٌ لله تعالى ما أعانَ ويسَّر من إتمام هذا البحث، الذي قَسَّمته إلى أربعة أبواب:

الباب الأول: أصول الفتيا المعاصرة.

الباب الثاني: مناهج الفتيا المعاصرة.

الباب الثالث: وسائل الفتيا المعاصرة.

الباب الرابع: أساليب الفتيا المعاصرة.

وقد خرجتُ منه ـ بفضل الله تعالى ـ بنتائج متعددة، أهمها ما يأتي:

ـ تقرير حجية الأدلة الأصلية في الشريعة، من كتاب، وسنة، وإجماع، وقياس، وأنها ما تزال غنيةً ثرَّةً بالمعاني، وأنها مصادر خصبة لاستقاء الأحكام، بشرط إحسان النية، وإحضار الآلة العلمية.

ـ أنَّ ما يثار بين آونةٍ وأخرى من اعتراضات حول هذه الأدلة، كلها أو بعضها، ما هو إلا شبهات ووساوس لا ترقى إلى الإيراد العلمي الصحيح، نعم قد يخطئ المستدل ـ أحياناً ـ، لكن لا يجوز بحال أن يوجه اللوم إلى الدليل نفسه.

ـ أنَّ المشاريع الفكرية المنحرفة، الداعية إلى نزع القداسة من القرآن الكريم، أو قراءته قراءةً تأويلية غير منضبطة، وغيرها من الدعوات المشابهة إن هي إلا أفكار ملفقة من فلسفات لا دينية متعددة، أريد لها أن تُستنبت في ديار الإسلام، وأنى لها ذلك.

ـ أنَّ الأصل في السنة أن تكون للتشريع، وأنه إن كان المقصود من تقسيم بعض المعاصرين للسنة إلى تشريعية وغير تشريعية؛ رد بعض السنن فهو غير مسلم؛ لأنه ما زال الأئمة يحتكمون إلى السنة، من غير فرق بين ما كان في باب العبادات أو في غيرها.

ـ أن الأصل في السنة الصحيحة ألا تعارض نصوص القرآن الكريم معارضةً حقيقية، وأن الخطأ نشأ لدى بعض المعاصرين من ظن التعارض في أذهانهم، لا في واقع الأمر.

ومن النتائج المهمة في هذا الصدد أنَّ كثيراً مما يذكره بعض المعاصرين من المعارضة يكون تخصيصاً لعموم القرآن بالسنة، أو تقييداً لمطلقها، أو أن تكون السنة

مبتدئةً لحكم سكت عنه القرآن، وفي هذه الأحوال لا يمكن القول بالتعارض أصلاً.

- للمعاصرين نزعات متعددة حول الإجماع، نفياً وإثباتاً، بيد أن التحقيق أنَّه لا مانع من وقوع الإجماع السكوتي في هذا العصر.

- أنَّه قد وقع التساهل لدى بعض المعاصرين في إعمال القياس تأصيلاً وتنزيلاً، فمن جهة التأصيل نجد دعوة الترابي إلى القياس الواسع، التي جاءت في سياق دعوته إلى التغيير العملي في أصول الفقه، التي يسميها «تجديداً»، وكذا هجوم بعض المفكرين على تأصيل الشافعي لدليل القياس، واتهامهم إياه بالتشدد، والواقع أنهم هم المتساهلون.

ومن جهة التنزيل وقع القياس بين المختلفين من حيث الحقيقة والأثر، كما في الدعوة إلى إباحة تأجير الأرحام، قياساً على تأجير الظئر.

- أنَّ المصلحة لا تساوي المنفعة لا لغةً ولا شرعاً، كما يظن بعض المعاصرين، بل بينهما فرق مقرر في موضعه في البحث، وأن المصلحة أتمُّ وأسمى من المنفعة، وأنها أثبت وأدوم في الدارين، ومن ثم صلحت المصلحة لأن تكون مقصوداً شرعياً، بخلاف المنفعة، وقد وقع لبعض المعاصرين أخطاء في تقرير بعض المسائل الشرعية، من حيث خلطوا بين المصلحة والمنفعة.

- أنَّ الاستحسان حجة شرعية، وأن المذاهب الفقهية متفقة على إعمال الاستحسان الشرعي، إذا فسرناه بأنه العدول عن مقتضى دليل إلى دليل آخر، لسبب شرعي، وأن الاستحسان المجرد المبني على الهوى لا يقول به أحدٌ من الأئمة.

- أنَّ الشبهات التي أثيرت حول الاستحسان في العصر الحاضر، ما هي إلا أوهام جاء بها بعض الداعين إلى التغيير في أصول الشريعة بأهوائهم.

- أنَّ مبدأ الذرائع ـ فتحاً وسدّاً ـ من المبادئ الكبرى في هذه الشريعة، وهو معتبر عند عامة الفقهاء، وأن اختلافهم في بعض تطبيقاته راجع إلى ما يحتف بالمسألة أو بالباب من حواف، لا إلى أصل الذرائع.

- أنَّ ما يثيره بعض المفكرين والصحفيين من شبهات حول مبدأ الذرائع إنما هو محاولة لتطويع الشريعة للواقع، وليس غيرةً على نصوص القرآن والسنة، كما أن ما يقع من بعض المعاصرين من غلو في الذرائع لا يسوغ إلغاء هذا الأصل الأصيل.

- أنَّ الاحتجاجَ بالعرف مُعتَبَرٌ ـ في الجملةِ ـ عند عامةِ الفقهاءِ، وأن اعتباره في هذا العصر بالغ الأهمية، لما حصل فيه من خلل في الحدود الجغرافية، بسبب تطور وسائل الاتصال.

ـ أنَّ المعاصرين قد انقسموا في اعتبارهم للعرف إلى ثلاثة أقسام: متوسعين، ومضيقين، ومتوسطين، وهذا الأخير هو الحق.

ـ أنَّ استصحاب البراءة الأصلية معتبر في الشريعة، لكن تبين أنه قد حصل توسع من بعض المعاصرين في إعمال هذا الأصل، إما لسهولة إعماله، أو للجهل ببعض أدلة الباب.

ـ أنَّ دعوة بعض المفكرين المعاصرين إلى التوسع في استصحاب البراءة مرجعها إلى الرغبة في التحلل من بعض التكاليف الشرعية التي تخالف توجهاتهم.

ـ أهمية أقوال الصحابة في تقرير الأحكام المتعلقة بالنوازل المعاصرة، وأنها حجة بشروطها المقررة، وبضابطين مهمين، هما: التثبت من صحة الإسناد إلى الصحابي، والتثبت من فهم مراده.

ـ أنَّ التخريج على أقوال الأئمة ليس حجةً بنفسه، والحجة في قول الشارع، لكن التخريج مفيدٌ في النظر في مسائل العصر، وأنه يمكن الاستئناس بالأقوال المخرجة في هذا المجال.

ـ أنَّ المذاهب الفقهية الأربعة قد جرت على التخريج على أقوال إمام المذهب عند عدم النص من الإمام على المسألة، وأنه قد حصل توسعٌ في هذا الباب عند جميع المذاهب، واقترح الباحث إعادة النظر في حجية بعض الأقوال المخرجة على أقوال الأئمة، مما لا تتحقق فيه شروط التخريج الصحيح.

ـ أنه يمكن الاستناد إلى اقتضاءات قول الإمام المفهومة عنه في هذا الصدد بشرطين:

الأول: أن يتعذر معرفة الحكم من النص مباشرة، إما لقصور المكلف، أو لطبيعة النازلة، أو لضيق الوقت على المجتهد.

الثاني: ألا تتخذ أقواله كأقوال الشارع، فيُقلَّدُ في كلِّ ما قاله، من غير نظرٍ في حجته.

ـ أنَّ المعاصرين قد اعتنوا بالتخريج على أقوال الأئمة، لما لها من أثر في استئناس الفقيه بما ذهب إليه، واطمئنانه من صحة فهمه للأدلة.

ـ أنَّ شرع من قبلنا حجة إذا ثبت بشرعنا، ولم يأت في شرعنا ما ينفيه.

ـ أنه لا يجوز اقتباس التشريعات من الأديان المعاصرة أياً كانت، ويندرج في هذا السياق ما يدعى اليوم بالتقريب بين الأديان.

ـ ضرورة مراعاة المفتي لمقاصد الشريعة، وأن المقاصد تراعى بالضوابط الآتية:

الضابط الأول: ضابط تحقق القصدية.

الضابط الثاني: ضابط الموازنة بين المقاصد والأدلة الأخرى.

الضابط الثالث: ضابط مراعاة مراتب المقاصد.

ـ أنَّ هنالك ثغرات تأصيلية في الفتيا المعاصرة، وأنَّ التصدي للفتيا من غير المتأصلين له آثاره السيئة على الفتيا وعلى الأمة.

ـ أنَّ تناقض الفتاوي المعاصرة سببه خللٌ تأصيلي.

ـ للخروج من الخلل التأصيلي عند بعض المعاصرين؛ ينبغي العمل على محورين:

المحور الأول: تنقيحي، وبه يتم استقراء القواعد الأصولية من مظانها من مدونات الفقه والأصول، ثم تمرر على نظر التنقيح والتدقيق، ثم يُنتقل بها بعد ذلك إلى إعادة الصياغة والتبويب والتصنيف، بأسلوب يناسب طبيعة العصر، ويسهِّل الوصول إلى المراد منه بأقصر طريق.

المحور الثاني: تفريعي، وهو امتدادٌ لطريقة تخريج الفروع على الأصول.

ـ أنَّ عناية المفتي بالقواعد الفقهية ضروريٌّ جداً.

ـ أنَّ تقعيد الفتيا المعاصرة ضمانةٌ لاستمرار فاعلية الشريعة.

ـ أنَّ ثمة ثغرات تقعيدية في الفتيا المعاصرة.

ـ ضرورة العناية بالضوابط الفقهية، وبالأخص ما كان منها محققاً لمقصدٍ كلي في الشريعة في بابه، ومن ذلك قول الفقهاء «كل قرض جرَّ منفعةً فهو ربا».

ـ أنَّه وقع للفتيا المعاصرة توسُّعٌ موضوعي ومكاني.

وأنَّه بفعل هذا التوسع ظهرت مستجدات في عامة أبواب الفقه، لكن يمكن حصر مجالاتها في أربعة مجالات رئيسية:

أ ـ مستجدات في مجال العبادات.

ب ـ مستجدات في مجال المعاملات.

ج ـ مستجدات في مجال الطب.

د ـ مستجدات في مجال الجنايات والقضاء.

ـ ضرورة العناية بالفتيا الموجهة إلى الأقليات المسلمة، وبالأخص ما له أثرٌ على عموم الجالية، أعني الفتاوي العامة التي لا تخص الفرد بعينة، فقد وقع إفراطٌ وتفريط في هذا المجال بالذات.

ـ أنَّ التغير الواقع في الفتيا المعاصرة لا يخلو من أن يقع على أحد مستوياتٍ ثلاثة:

المستوى الأول: التغير الواقع على النص: ولا ريب أنَّ هذا النوع من التغير مردود، وحقيقته افتئاتٌ على صاحب الشرع.

المستوى الثاني: التغير الواقع على الأحكام التي من شأنها الثبات: وهذا النوع من التغير مردود أيضاً، لأنه مضادَّةٌ لمقصود الشارع من هذه الأحكام.

المستوى الثالث: التغير الواقع على الأحكام التي من شأنها ألا تبقى على وجهٍ واحد: هذا النوع من التغير مقبول.

ـ أنَّه يمكن حصر أسباب التغير في الفتيا المعاصرة في نوعين: الفساد، والتطور.

ـ أنَّه عند القول بتغير الفتيا في مسألةٍ ما ينبغي مراعاة الضوابط الآتية:

الضابط الأول: ألا يخالف نصاً ولا إجماعاً.

الضابط الثاني: اعتبار مقاصد الشريعة.

الضابط الثالث: مراعاة واقع المجتمع: والواقعية في الفتيا تعني مراعاة المفتي لثلاثة أمور:

أ ـ طبيعة البلاد.

ب ـ ما جرى به عمل المفتين في بلاده.

ج ـ ما يسنُّه ولاة الأمر من الأنظمة المعتبرة.

ـ أنَّه قد وقع اضطراب في حركة الفتيا المعاصرة، ومن مظاهر هذا الاضطراب ما يأتي:

المظهر الأول: الاضطراب في المصطلحات.

المظهر الثاني: الاضطراب في الاستدلال.

المظهر الثالث: الاضطراب في الردود.

ـ أنَّ هذا الاضطراب نَتَجَ عن:

أ ـ دخول غير المتخصصين.

ب ـ تجاوز القواعد والأصول.

ج ـ غربة الدين.

ـ أنَّ لهذا الاضطراب آثاراً وخيمة ـ إن لم تستدرك ـ، منها:

الأثر الأول: إضعاف هيبة الشريعة في النفوس.

الأثر الثاني: إفساح المجال للمبطلين.

الأثر الثالث: مناقضة أصل الشريعة.

ـ أنَّ التشدد يقال في اللغة على معانٍ ثلاث، هي موجودة في معناه الاصطلاحي، وهذه المعاني هي:

أ ـ الصلابة والقساوة.

ب ـ المبالغة في المنع.

ج ـ الإيغال والتعمق.

والفتيا التي تسلك هذا المسلك يصح إطلاق وصف التشدد عليها.

ـ أنَّ من مظاهر التشدد في الفتيا المعاصرة ما يأتي:

أ ـ المبالغة في الاحتياط.

ب ـ إلغاء الحاجات المرعية.

ـ أنَّ التساهل في الفتيا المعاصرة يعني الإفتاء بالأسهل، والأخذ بالأيسر في الفتيا على الدوام، أو في غالب الأحوال، ولو خالف ذلك دليلاً شرعياً راجحاً.

ـ أنَّ من مظاهر هذا التساهل ثلاثة:

أ ـ المبالغة في التمسك بالمقاصد.

ب ـ تتبُّع الرُّخَص.

ج ـ تسويغ الواقع.

ـ أنَّ لهذا التساهل أسباباً، أهمها أربعة:

السبب الأول: الجهل بالشريعة.

السبب الثاني: الغفلة عن المقاصد والمآلات.

السبب الثالث: وقوع التشدد في الفتيا.

السبب الرابع: الخضوع لضغط الواقع.

ـ أنَّه قد نتج عن تساهل بعض المعاصرين في الفتيا آثار سيئة على الأفراد والمجتمعات، أهمها:

الأثر الأول: الإخلال بصورة الشريعة.

الأثر الثاني: التقليل من أهمية الفرعيات.

الأثر الثالث: الإخلال بمقاصد الشريعة.

ـ أنَّ المطلوبَ في منهجية الفتيا التوسط بين طرفي التشدد والتساهل، ولهذا التوسط معالم أهمها خمسة:

أ ـ الموازنةُ بين النصوص والمقاصد.

ب ـ الموازنةُ بين المصالح والمفاسد الحقيقية.
ج ـ الموازنةُ بين العزائم والرخص.
د ـ ردُّ المتشابه إلى المحكَم.
هـ ـ الموازنةُ بين الغيرة على الحق، والرحمة للخلق.
ـ أن وسائل الإعلام المستخدمة في تبليغ الفتيا المعاصرة تنقسم إلى قسمين:
القسم الأول: الوسائل الملتزمة بأحكام الشريعة.
القسم الثاني: الوسائل غير الملتزمة بأحكام الشريعة.
ـ أنَّه يجوز للمؤهلين من العلماء الإفتاء في وسائل غير ملتزمة بشرط مراعاة ستة ضوابط:
الضابط الأول: ألَّا يوجد البديل النقي من الشوائب.
الضابط الثاني: تحقيق مقصد الشريعة في الفتيا.
الضابط الثالث: مراعاة أحوال المستفتين.
الضابط الرابع: حسن اختيار المفتي.
الضابط الخامس: أن لا يتقيد المفتي إلا بسلطان الشرع.
الضابط السادس: التثبت في الفتيا العامة، وأنَّه يحصل التثبت بمراعاة خمسة أمور:
أ ـ الاحتياط في النوازل العامة.
ب ـ استشارة أهل العلم.
ج ـ الإفتاء بلفظ النص.
د ـ مراعاة مراتب التحريم.
هـ ـ التفصيل لا التعميم.
ـ أنَّه قد توسع الناس في وسائل الفتيا، حتى شمل ذلك عامة وسائل الاتصال المعاصرة، من إذاعة، وتلفاز، وصحف، ومجلات، وهاتف، وفاكس، وأخيراً الشبكة العالمية، وأنَّه يجب مراعاة ضوابط استعمال كل أداة منها للحصول على المطلوب الصحيح.
ـ أنه يجوز ترجمة الفتيا من لغة إلى أخرى، بل ينبغي ذلك عند الحاجة، لكن مع مراعاة شروط أربعة:
الشرط الأول: عدالَة المترجِم.
الشرط الثاني: معرفته التامة بلغة المفتي والمستفتي.

الشرط الثالث: إلمامه العام بالفقه الإسلامي.

الشرط الرابع: دقته في اختيار الألفاظ.

ـ أنَّ التطوير الموضوعي لبرامج الفتيا المعاصرة مهمٌّ في تحسين أدائها، ولذلك ينبغي مراعاة الأسس التي تُختار على ضوئها الأسئلة في تلك البرامج، وهي خمسة أُسُس:

أ ـ الأهمية.

ب ـ الجِدَّة.

ج ـ الحيوية.

د ـ الموضوعية.

هـ ـ التحديد.

ـ أنَّ الدور المنوط بمقدمي برامج الفتيا في وسائل الإعلام بالغ الأهمية، وهو أبعد من مجرد التقديم المعتاد في البرامج الأخرى، وأنَّه مع التسليم بنجاح بعض هؤلاء في أداء الدور المطلوب منهم، إلا أنَّه لا بد من تطوير أداء آخرين، ليكونوا على مستوى تلك البرامج.

ـ للفتيا في وسائل الإعلام مستقبلٌ زاهر ـ بإذن الله ـ، لكنه رهنٌ بحسن إعداد المفتي المناسب لهذا النوع من المنابر.

ـ الفتيا الفردية هي الأصل في الفتيا، وهي حجةٌ تجاه المستفتي، فلا ينبغي إلغاؤها، أو الدعوة إلى سدّ أبوابها بواسطة الإفتاء الجماعي، كما دعا إليه بعض الفضلاء من أهل العصر، لكن مع ذلك ينبغي السعي في تقويمها وترشيدها وتصحيحها.

ـ أنَّ عوامل تقويم الفتيا الفردية متعددة، أهمها ستةُ عوامل:

أ ـ تأصيل علم الفتيا.

ب ـ بروز العلماء الكبار.

ب ـ نشر الفتاوي الصحيحة.

ج ـ إعداد الفقيه الراسخ.

د ـ تفنيد الفتاوي الخاطئة.

هـ ـ امتحان الفتاوي الزائفة.

ـ أنَّ قضية النقد لفتاوي العلماء ذات أهمية بالغة، ولذا فقد اقترحت ضابطين يأخذ بهما من تصدى لذلك:

الضابط الأول: التجرد عن الهوى.

الضابط الثاني: التأدب مع أهل العلم.

ـ اشتداد الحاجة إلى الفتيا الجماعية في هذا العصر، من مظاهر هذه الحاجة ما يأتي:

أ ـ الفتيا الجماعية تنفي الفتاوي الضعيفة.

ب ـ الفتيا الجماعية طريقٌ إلى وحدة الأمة.

ج ـ الفتيا الجماعية قوةٌ للأمة.

ـ أنَّ فتاوي المجامع الفقهية العامة هي قولُ جماعةٍ من أهل العلم، لا جميعهم، وتعد من قرائن الترجيح بين الأقوال، لكن لا يصح اعتبارها إجماعاً، ولا حجةَ فيها تجاه المخالف، وإنما الحجة في الدليل الشرعي السالم من المعارِض الراجح.

ـ أنَّه لا بد من السعي في تعزيز العمل بالفتيا الجماعية، ويتلخَّص ذلك في وسيلتين:

الوسيلة الأولى: أن تأخذ الفتاوي حظها من النشر.

الوسيلة الثانية: أن يتبناها أولو الأمر في البلاد الإسلامية.

ـ أنَّه لا بد من السعي في تطوير مؤسسات الفتيا الجماعية في العصر الحاضر، وسبيل ذلك تطويرها من حيث التشكيل والمرجعية والاستفتاءات المقدمة:

أولاً: **من حيث التشكيل**: وذلك بأن تتشكل من:

أ ـ الفقهاء الراسخين.

ب ـ الخبراء الناصحين.

ج ـ الباحثين المتمرسين.

ثانياً: **من حيث المرجعية**: وذلك بتعميم الفتاوي الصادرة من هذه المؤسسات، وإلزام الكافة بها.

ثالثاً: **من حيث الاستفتاءات المقدمة**: وذلك بأن يتم التركيز على النوازل المعاصرة، تأصيلاً وتنزيلاً.

ـ أنَّ لأجل تطوير هذه المؤسسات؛ لا بد من **دعم أعضائها، وذلك بما يأتي**:

أ ـ الفقهاء: أن تراعى الشرائط اللازمة لاختيار الفقهاءِ أعضاءً في مؤسسات الفتيا الجماعية، وهذه الشرائط نوعان:

النوع الأول: **الشرائط العلمية**: وهي ما يتعلق بالتكوين العلمي للفقيه، وهي ثلاثة شرائط:

الأول: الإحاطةُ بمدارِكِ الأحكام.

الثاني: الإلمامُ بمقاصد الشريعة العامة.

الثالث: أن يكون عالماً بلسان العرب.

النوع الثاني: الشرائط الشخصية: وهي ما يتعلق بشخصية الفقيه وخصاله النفسية والاجتماعية، وهي ثلاثة شروط:

الأول: العدالة.

الثاني: حسن السمت.

الثالث: معرفة الواقع.

ـ أنَّه ليس هنالك عدد محدد لتكوين مؤسسة الفتيا الجماعية، لكنني أؤكد على أهمية تزويدها بالعدد الكافي لإنجاز المهام المنوطة بها.

ب ـ **الباحثون:** لا بد أن تتوفر في الباحث الفقهي في المجامع الفقهية الشرائط الآتية:

أ ـ الكفاية العلمية.

ب ـ الأمانة العلمية.

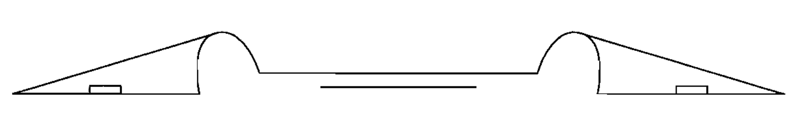
ج ـ الاستعداد النفسي.

د ـ الخبرة التقنية.

وآخرُ دعوانا أَنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالَمِين

الفهارس





فهرس المراجع

١ ـ **القرآن الكريم.**

٢ ـ **أبحاث هيئة كبار العلماء**؛ الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، دار أولي النهى، الرياض، ط ثانية، ١٤١٢هـ.

٣ ـ **الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان**؛ د. بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط أولى، ١٤١٧هـ.

٤ ـ **ابن باديس حياته وآثاره**؛ جمع د. عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ثانية، ١٤٠٣هـ.

٥ ـ **ابن قيم الجوزية حياته آثاره موارده**؛ د. بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط أولى، ١٤١٢هـ.

٦ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج**؛ علي بن عبد الكافي السبكي وابنه تاج الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٠٤هـ، والنسخة الأخرى بتحقيق: د. أحمد الزمزمي، ود. نور الدين الصغيري، دار البحوث، دبي، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

٧ ـ **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**؛ د. محمد محمد حسين، دار الرسالة، مكة، ط تاسعة، ١٤١٣هـ.

٨ ـ **الاتصال في عصر العولمة**؛ د. مي العبد الله سنو، دار النهضة العربية، بيروت، ط ثانية، ١٤٢٢هـ.

٩ ـ **الاتصال والعلاقات العامة**؛ د. ربحي مصطفى وآخر، دار صفاء، عمان، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

١٠ ـ **إثبات ما ليس منه بُدّ لمنْ أرادَ الوقوفَ على حقيقةِ الدينارِ والدِّرْهَم والصَّاعِ والمُدّ**؛ لأبي العباس أحمد العَزَفِي السَّبْتِي، تخريج ودراسة: محمد الشَريف، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط أولى، ١٩٩٨م.

١١ ـ **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**؛ د. مصطفى ديب البغا، دار القلم، دمشق، ط ثالثة، ١٤٢٠هـ.

١٢ ـ **الإجابة الصادرة في صحة الصلاة في الطائرة**؛ للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، دار المتعلم، الزلفي، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

١٣ ـ **الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه**؛ د. شعبان محمد إسماعيل، دار البشائر؛ بيروت، ط أولى، ١٤١٨هـ.

١٤ ـ **اجتهاد الخلفاء الراشدين الأربعة فيما لا نص فيه**؛ لمحمود علي العبيدي، دار الزمان، المدينة المنورة، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

١٥ ـ **الاجتهاد الفقهي أي دور وأي جديد**؛ ندوةٌ قامَ بتنسيقها: محمد الروكي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط أولى، ١٤١٦هـ.

١٦ ـ **الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي**؛ لمحمد الفاضل بن عاشور، الشركة التونسية، تونس، ١٩٧٥م.

١٧ ـ **الاجتهاد والتحديث**؛ دراسة في أصول الفكر السلفي المغربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط ثانية، ١٤٢١هـ.

١٨ ـ **الإجماع**؛ أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، بتحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة، الإسكندرية، ط ثالثة، ١٤٠٢هـ.

١٩ ـ **إجمال الإصابة في أقوال الصحابة**؛ لخليل بن كيكلدي العلائي، بتحقيق د. محمد بن سليمان الأشقر، جمعية إحياء التراث، الكويت، ط أولى، ١٤٠٧هـ.

٢٠ ـ **الأجوبة النافعة عن المسائل الواقعة**؛ للشيخ عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، بتعليق هيثم الحداد، دار المعالي، عمان، ط أولى، ١٤١٩هـ.

٢١ ـ **الاحتياط حقيقته وحجيته وأحكامه وضوابطه**؛ د. إلياس بلكا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

٢٢ ـ **أحسن الكلام في الفتاوي والأحكام**؛ لعطية صقر، دار الغد العربي، القاهرة.

٢٣ ـ **إحكام الأحكام**؛ تقي الدين أبو الفتح ابن دقيق العيد القشيري، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٤ ـ **أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب**؛ د. سالم بن عبد الغني الرافعي، دار الوطن، الرياض، ط أولى، ١٤٢٢هـ.

٢٥ ـ **أحكام الأوراق النقدية والتجارية**؛ د. ستر بن ثواب الجعيد، مكتبة الصديق، الطائف، ط أولى، ١٤١٣هـ.

٢٦ ـ **أحكام الخواتم وما يتعلق بها**؛ لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمٰن بن رجب، بتحقيق د. عبد الله بن محمد الطريقي، ط ثانية، ١٤١٤هـ.

٢٧ ـ **الأحكام السياسية للأقليات الإسلامية في الفقه الإسلامي**؛ لسليمان محمد توبولياك، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤١٨هـ.

٢٨ ـ **إحكام الفصول في أحكام الأصول**؛ أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، بتحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ثانية، ١٤١٥هـ.

٢٩ ـ **الأحكام الفقهية المتعلقة بالهاتف**؛ لمساعد بن راشد العبدان، بحث تكميلي غير منشور لنيل درجة الماجستير، مقدم إلى قسم الفقه المقارن، بالمعهد العالي للقضاء، بالرياض، ١٤٢٥هـ.

٣٠ ـ **أحكام القرآن**؛ أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، بتحقيق: محمد الصادق القمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٣١ ـ **أحكام القرآن**؛ أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، بتحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر، بيروت.
٣٢ ـ **أحكام النكاح في الشريعة الإسلامية**؛ د. محمد حسن أبو يحيى، المركز العربي للخدمات الطلابية، عمان، ط أولى، ١٩٩٨م.
٣٣ ـ **الإحكام في أصول الفقه**؛ أبو الحسن علي بن محمد الآمدي، بتحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى، ١٤٠٤هـ.
٣٤ ـ **الإحكام في أصول**؛ أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم، دار الحديث، القاهرة، ط أولى، ١٤٠٤هـ.
٣٥ ـ **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**؛ شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي المصري المالكي، بتحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط أولى، ١٣٨٧هـ.
٣٦ ـ **أحمد بن حنبل إمام أهل السنة**؛ عبد الحليم الجندي، دار المعارف، القاهرة.
٣٧ ـ **أخبار أبي حنيفة**؛ للقاضي أبي عبد الله حسين بن علي الصيمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ثانية، ١٩٧٦م.
٣٨ ـ **أخبار الشيوخ وأخلاقهم**؛ لأبي بكر أحمد بن محمد بن الحجاج المرُّوذِيِّ، بتحقيق د. عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط أولى، ١٤٢٦هـ.
٣٩ ـ **اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا**؛ د. محمد عبد الرحمٰن المرعشلي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.
٤٠ ـ **أخلاق العلماء**؛ لمحمد بن الحسين الآجري، بتحقيق بدر البدر، مكتبة الصحابة، الكويت.
٤١ ـ **أدب الإملاء والاستملاء**؛ للحافظ أبي سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، بتحقيق أحمد محمد عبد الرحمٰن، مطبعة المحمودية.
٤٢ ـ **أدب الطلب ومنتهى الأرب**؛ بتحقيق محمد الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، ١٤٠٦هـ.
٤٣ ـ **أدب الفتوى**؛ عثمان بن عبد الرحمٰن بن عثمان الشهرزوري، أبو عمرو ابن الصلاح، بتحقيق: د. رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط أولى، ١٤١٣هـ.
٤٤ ـ **أدب الهاتف**؛ بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط ثانية، ١٤١٨هـ.
٤٥ ـ **أدلة إثبات أن جدة ميقات**؛ عدنان محمد عرعور، دار الثقافة الإسلامية، بيروت، ط أولى، ١٤١٥هـ.
٤٦ ـ **الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي**؛ د. عبد الحميد أبو المكارم، دار المسلم، القاهرة.

٤٧ ـ **إذاعة نداء الإسلام، دراسة تحليلية للبرامج المذاعة**؛ لعبد الله بن محمد الهادي، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى قسم الإعلام، بالمعهد العالي للدعوة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٠٤هـ.

٤٨ ـ **الارتقاء بالعربية في وسائل الإعلام**؛ لنور الدين بليبل، سلسلة كتاب الأمة، قطر، ١٤٢٢هـ.

٤٩ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**؛ لمحمد بن علي الشوكاني، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ط أولى، ١٣٤٩هـ.

٥٠ ـ **الأركان الأربعة**؛ لأبي الحسن الندوي، دار القلم، الكويت، ط رابعة، ١٣٩٨هـ.

٥١ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**؛ لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ثانية، ١٤٠٥هـ.

٥٢ ـ **الأزهر في ألف عام**؛ د. محمد بعد المنعم خفاجي، دار عالم الكتب، بيروت، ط ثانية، ١٤٠٧هـ.

٥٣ ـ **أساس البلاغة**؛ لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١٩هـ.

٥٤ ـ **أساليب التخطيط للإذاعات الدينية**؛ دراسة تطبيقية على إذاعة القرآن الكريم بالرياض؛ لأحمد بن عبد العزيز النغيمشي، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى قسم الإعلام، بكلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٨هـ.

٥٥ ـ **الاستذكار**؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، بتحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٠م.

٥٦ ـ **الاستشراق المعاصر في منظور الإسلام**؛ د. مازن بن صلاح مطبقاني، دار إشبيليا، الرياض، ط أولى، ١٤٢١هـ.

٥٧ ـ **الإسلام عقيدة وشريعة**؛ محمود شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط الثانية عشرة، ١٤٠٣هـ.

٥٨ ـ **الإسلام والغرب**؛ د. غسان سلامة، طبع في ملحق كتاب «الإسلام والغرب آفاق الصدام»؛ صموئيل هانتنجتون، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط أولى، ١٤١٥هـ

٥٩ ـ **الإشارة في معرفة الأصول**؛ أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، بتحقيق محمد علي فركوس، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط أولى، ١٤١٦هـ.

٦٠ ـ **الأشباه والنظائر**؛ تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن السبكي، بتحقيق عادل عبد الموجود وآخر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ.

٦١ ـ **الأشباه والنظائر**؛ عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٦٢ ـ **الإشكال الدلالي في قراءة النص، قراءة في تجربة علماء أصول الفقه**؛ لمحمد بنعمر، دار النشر الجسور، المغرب، ط أولى، ٢٠٠١م.
٦٣ ـ **أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار**؛ عبد العزيز البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ.
٦٤ ـ **أصول السرخسي**؛ أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، دار المعرفة، بيروت.
٦٥ ـ **أصول السنة**؛ للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، رواية عبدوس بن مالك العطار، دار السلام، القاهرة، ١٤١٤هـ.
٦٦ ـ **أصول الشاشي**؛ أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ.
٦٧ ـ **أصول الشرائع، جيرمي بنتام**؛ ترجمة أحمد أفندي فتحي زغلول، مصر، ط أولى، ١٣٠٩هـ.
٦٨ ـ **أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي**؛ د. محمد رياض، ط أولى، ١٤١٦هـ.
٦٩ ـ **أصول الفقه الإسلامي**؛ د. أمير عبد العزيز، دار السلام، القاهرة، ط أولى، ١٤١٨هـ.
٧٠ ـ **أصول الفقه الإسلامي**؛ د. وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط أولى، ١٩٨٦م.
٧١ ـ **أصول الفقه الإسلامي**؛ محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ط أولى، ١٤١٦هـ.
٧٢ ـ **أصول الفقه الحد والموضوع والغاية**؛ د. يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٠٨هـ.
٧٣ ـ **أصول الفقه**؛ د. فاضل عبد الواحد عبد الرحمٰن، دار المسيرة، عمان، ط ثانية، ١٤١٨هـ.
٧٤ ـ **أصول الفقه**؛ لمحمد أبو النور زهير، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠١م.
٧٥ ـ **أصول الفقه**؛ لمحمد الخضري بك، المكتبة التجارية، القاهرة، ط خامسة، ١٣٨٥هـ.
٧٦ ـ **أصول الفقه**؛ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.
٧٧ ـ **أصول الكرخي**؛ مطبوع ضمن مجموعة قواعد الفقه، لجامعها المفتي محمد عميم الإحسان، كراتشي، ١٩٨٦م.
٧٨ ـ **أصول مذهب الإمام أحمد**؛ د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط رابعة، ١٤١٦هـ.
٧٩ ـ **الأصول من علم الأصول**؛ للشيخ محمد بن صالح بن عثيمين، مكتبة المعارف، الرياض، ط أولى، ١٤٠٣هـ.
٨٠ ـ **أضواء البيان**؛ لمحمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

٨١ ـ **الاعتصام**؛ أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، المكتبة التجارية، القاهرة.
٨٢ ـ **الإعلام الإسلامي في القنوات الفضائية**؛ د. عبد القادر طاش، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط ثانية، ١٤٢٤هـ.
٨٣ ـ **إعلام الأنام بمخالفة شيخ الأزهر شلتوت الإسلام**؛ للشيخ عبد الله بن علي بن يابس، مطابع المصري، بيروت، ط أولى.
٨٤ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**؛ لابن القيم، بتحقيق: عبد الرحمٰن الوكيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
٨٥ ـ **إغاثة اللهفان**، بتحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٠٧هـ.
٨٦ ـ **إقامة البرهان على عدم وجوب صوم يوم الثلاثين من شعبان**؛ الحافظ محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، بتحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله، دار الوطن، ط أولى، ١٤١٨هـ.
٨٧ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم**؛ لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، بتحقيق: محمد حامد الفقي.
٨٨ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم**؛ لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، بتحقيق: محمد حامد الفقي، ونسخة أخرى بتحقيق: د. ناصر العقل، ط أولى، ١٤٠٤هـ، وطبعة دار المسلم بتحقيق: د. العقل، الرياض، ط خامسة، ١٤١٥هـ.
٨٩ ـ **الأقليات الإسلامية في العالم اليوم**؛ د. علي الكتاني، مكتبة المنار، مكة، ط أولى، ١٤٠٨هـ.
٩٠ ـ **الأقليات الإسلامية في العالم**؛ د. محمد علي ضناوي، مؤسسة الريان، بيروت، ط أولى، ١٤١٣هـ.
٩١ ـ **الأقليات المسلمة في الغرب**؛ مجموعة بحوث، تحرير: سيد عابدين، ضياء الدين سردار، ترجمة: صفاء روماني، دار طلاس، دمشق، ط أولى، ١٩٩٨م.
٩٢ ـ **الأقليات المسلمة في مواجهة التحديات**؛ د. أحمد بن عبد العزيز الحصين، دار عالم الكتب، الرياض، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
٩٣ ـ **إكمال الإعلام بتثليث الكلام**؛ أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك، بتحقيق: د. سعد الغامدي، جامعة أم القرى، ط أولى، ١٤٠٤هـ.
٩٤ ـ **الألفاظ**؛ ابن مرزبان الباحث، بتحقيق د. حامد قنيبي، دار البشير، عمان، ط أولى، ١٤١٢هـ.
٩٥ ـ **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**؛ القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط ثانية، ١٣٩٨هـ.

٩٦ ـ **أليس الصبح بقريب**؛ محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.
٩٧ ـ **الأم**؛ الإمام محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ط ثانية، ١٣٩٣هـ.
٩٨ ـ **الأمالي في لغة العرب**؛ لأبي علي القالي، مطبعة بلاق، ١٣٢٤هـ.
٩٩ ـ **الإمام أبو جعفر الطحاوي ومنهجه في الفقه**؛ سعد بشير أشرف، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤١٨هـ.
١٠٠ ـ **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**؛ نصر أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ثانية، ١٩٩٦م.
١٠١ ـ **الإنترنت إيجابياته وسلبياته**؛ د. محمد عمر الحاجي، دار المكتبي، دمشق، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
١٠٢ ـ **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**؛ أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠٣ ـ **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**؛ عبد الرحمٰن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٤٠٣هـ.
١٠٤ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**؛ أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، بتحقيق: محمد حامد الفقي، مصورة: دار إحياء التراث، بيروت.
١٠٥ ـ **أنيس الفقهاء**؛ قاسم بن عبد الله بن أمير القونوي، بتحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، دار الوفاء، جدة، ط أولى، ١٤٠٦هـ.
١٠٦ ـ **أهل الحل والعقد**؛ د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي، دار الفضيلة، الرياض، ط ثانية، ١٤٢٥هـ.
١٠٧ ـ **الأوسط**؛ محمد بن إبراهيم أبو بكر بن المنذر النيسابوري، بتحقيق: د. أبو حماد صغير حنيف، دار طيبة، ط ثانية، ١٤١٤هـ.
١٠٨ ـ **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك**؛ أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، بتحقيق: الصادق الغرياني، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط أولى، ١٤٠١هـ.
١٠٩ ـ **إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار ﷺ**؛ صالح بن محمد العمري الشهير بالفُلاني، بتحقيق أبي عماد السخاوي، دار الفتح، الشارقة، ط أولى، ١٤١٨هـ.
١١٠ ـ **الإيمان**؛ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، بتحقيق: ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ثالثة، ١٤٠٨هـ.
١١١ ـ **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**؛ للحافظ عماد الدين ابن كثير، بشرح أحمد محمد شاكر، وتعليق الألباني، وتحقيق علي الحلبي، دار العاصمة، الرياض، ط أولى، ١٤١٥هـ.

١١٢ ـ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**؛ زين الدين ابن نجيم الحنفي، وبهامشه حاشية: منحة الخالق على البحر الرائق؛ محمد أمين الشهير بابن عابدين، مصورة دار المعرفة، بيروت، ط ثانية.

١١٣ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**؛ بدر الدين الزركشي، بتحقيق: العاني والأشقر وأبي غدة، دار الصفوة، ط ثانية، ١٤١٣هـ.

١١٤ ـ **بحوث المؤتمر العالمي التاسع للندوة العالمية للشباب الإسلامي**؛ المنعقد في: ٢٣ ـ ٢٦/٨/١٤٢٣هـ.

١١٥ ـ **بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة**؛ د. محمد الأشقر وآخرون، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤١٨هـ.

١١٦ ـ **بحوث مؤتمر الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**؛ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠١هـ.

١١٧ ـ **بحوث ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر (٧٦)**؛ المنعقدة في البحرين (٣ ـ ٦/٦/١٤٠٥هـ)، مكتب التربية العربي لدول الخليج.

١١٨ ـ **بحوث ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**؛ (١١ ـ ١٣/شعبان/١٤١٧هـ).

١١٩ ـ **بدائع السلك في طبائع الملك**؛ محمد بن علي بن محمد بن الأزرق، بتحقيق: علي سامي النشار، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٧م.

١٢٠ ـ **بداية السول في تفضيل الرسول ﷺ**؛ عز الدين ابن عبد السلام، بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط رابعة، ١٤٠٦هـ.

١٢١ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**؛ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الحفيد، المكتبة التجارية، القاهرة.

١٢٢ ـ **البداية والنهاية**؛ إسماعيل بن عمر أبو الفداء ابن كثير القرشي، مكتبة المعارف، بيروت، ط أولى، ١٩٩٥م.

١٢٣ ـ **بذل النظر في الأصول**؛ محمد بن عبد الحميد الإسمندي الحنفي، بتحقيق: د. محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط أولى، ١٤١٢هـ.

١٢٤ ـ **البرامج الإسلامية في إذاعة الكويت**؛ عادل بن عبد الله الفلاح، رسالة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى قسم الإعلام، بالمعهد العالي للدعوة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٠٧هـ.

١٢٥ ـ **البرامج الدينية في الإذاعة اليمنية**؛ محمد حمود النهاري، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى قسم الإعلام، بالمعهد العالي للدعوة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٠٦هـ.

١٢٦ ـ **البرامج الدينية في قنوات التلفزيون الفضائية العربية**؛ لمحمد بن علي هندية، رسالة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى قسم الإعلام، بكلية الدعوة والإعلام، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

١٢٧ ـ **البرهان في علوم القرآن**؛ أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.
١٢٨ ـ **البرهان**؛ لأبي المعالي الجويني، بتحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط رابعة، ١٤١٨هـ.
١٢٩ ـ **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**؛ الفيروزآبادي، بتحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط ثانية، ١٤٠٦هـ
١٣٠ ـ **البصمة الوراثية ومدى مشروعية استخدامها في النسب والجناية**؛ د. عمر بن محمد السبيل، دار الفضيلة، الرياض، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
١٣١ ـ **البطاقات اللدائنية**؛ د. محمد بن سعود العصيمي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط أولى، ١٤٢٤هـ.
١٣٢ ـ **البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى**؛ يوسف بلمهدي، دار الشهاب، دمشق، ط أولى، ١٤٢١هـ.
١٣٣ ـ **البنوك الإسلامية**؛ عائشة الشرقاوي المالقي، المركز الثقافي العربي، بيروت.
١٣٤ ـ **البيان المأمول في علم الأصول**؛ عبد الرحمٰن بن عبد الخالق، دار الإيمان، الإسكندرية.
١٣٥ ـ **تأثير الفكر الناصري على الخليج العربي**؛ نور الدين بن الحبيب حجلاوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٣م.
١٣٦ ـ **تأخر سن الزواج أسبابه وأخطاره وطرق علاجه**؛ د. عبد الرب نواب الدين، دار العاصمة، الرياض، ط أولى، ١٤١٥هـ.
١٣٧ ـ **التاريخ الأوسط**؛ الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، بتحقيق: محمد بن إبراهيم اللحيدان، دار الصميعي، الرياض، ط أولى، ١٤١٨هـ.
١٣٨ ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**؛ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود.
١٣٩ ـ **تاريخ الفقه الإسلامي**؛ د. عمر بن سليمان الأشقر، دار النفائس، عمان، ط ثالثة، ١٤١٣هـ.
١٤٠ ـ **تاريخ الفكر السياسي**؛ جان جاك شوفالييه، ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط رابعة، ١٩٩٨م.
١٤١ ـ **التاريخ الكبير**؛ الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، مصورة دار الباز، مكة.
١٤٢ ـ **تاريخ مدينة دمشق**؛ علي بن الحسن بن هبة ابن عساكر، بتحقيق: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
١٤٣ ـ **تأويل مختلف الحديث**؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، مصورة دار الكتاب العربي، بيروت.
١٤٤ ـ **تأويل مشكل القرآن**؛ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، بتحقيق: السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية.

١٤٥ ـ **التبصرة في أصول الفقه**؛ أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، بتحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط أولى، ١٤٠٣هـ.
١٤٦ ـ **التبصير في معالم الدين**؛ أبو جعفر الطبري، بتحقيق على بن عبد العزيز الشبل، دار العاصمة، الرياض، ط أولى، ١٤٦هـ.
١٤٧ ـ **التبيان في زكاة الأثمان**؛ لمحمد حسنين مخلوف، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ثانية، ١٣٩٨هـ.
١٤٨ ـ **التجارة الإلكترونية ومهارات التسويق العلمي**؛ د. السيد عليوة، دار الأمين، القاهرة، ط أولى، ١٤٢٢هـ.
١٤٩ ـ **تجديد أصول الفقه**؛ د. حسن بن عبد الله الترابي، الدار السعودية، جدة، ١٤٠٤هـ.
١٥٠ ـ **تجديد الفقه الإسلامي**؛ د. وهبة الزحيلي ود. جمال عطية، سلسة حوارات القرن، دار الفكر، دمشق، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
١٥١ ـ **تجديد الفكر الإسلامي**؛ د. حسن بن عبد الله الترابي.
١٥٢ ـ **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**؛ علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، بتحقيق د. أحمد بن محمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢١هـ.
١٥٣ ـ **تحرير ألفاظ التنبيه**؛ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، بتحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤٠٨هـ.
١٥٤ ـ **التحريف المعاصر في الدين**؛ عبد الرحمٰن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤١٨هـ.
١٥٥ ـ **تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك**؛ نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي، بتحقيق: د. رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ط أولى، ١٤١٣هـ.
١٥٦ ـ **تخريج أحاديث مختصر المنهاج في أصول الفقه**؛ زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، بتحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر، بيروت، ط أولى، ١٤٠٩هـ.
١٥٧ ـ **تخريج الفروع على الأصول**؛ عثمان بن محمد الأخضر شوشان، دار طيبة، الرياض، ط أولى، ١٤١٩هـ.
١٥٨ ـ **التراث وتحديات العصر**، ندوة نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ثانية، ١٩٨٧م.
١٥٩ ـ **التسهيل في علوم التنزيل**؛ محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي، ابن جزي الكلبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط رابعة، ١٤٠٣هـ.
١٦٠ ـ **تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع**؛ بدر الدين الزركشي، بتحقيق د. سيد عبد العزيز وآخر، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط أولى، ١٤١٨هـ.

١٦١ ـ **التطبيقات الاقتصادية الإسلامية المعاصرة**؛ البنك الإسلامي للتنمية، جدة، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
١٦٢ ـ **تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي**؛ محمد بن حسن شرحبيلي، وزارة الأوقاف المغربية، الرباط، ط ولى، ١٤٢١هـ.
١٦٣ ـ **التعاريف**؛ محمد بن عبد الرؤوف المناوي، بتحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط أولى، ١٤١٠هـ.
١٦٤ ـ **التعريفات**؛ علي بن محمد بن علي الجرجاني، بتحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى، ١٤٠٥هـ.
١٦٥ ـ **التعريفات**؛ للبركتي.
١٦٦ ـ **التعليل بالمصلحة عند الأصوليين**؛ د. رمضان عبد الودود عبد التواب، دار الهدى، القاهرة، ط أولى، ١٤٠٧هـ.
١٦٧ ـ **التعليم العالي في الوطن العربي**؛ د. صبحي القاسم، منتدى الفكر العربي، عمان، ط أولى، ١٩٩٠م
١٦٨ ـ **تعليم علم الأصول**؛ د. نور الدين مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط أولى، ١٤٢٢هـ.
١٦٩ ـ **تفسير القرآن العظيم**؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.
١٧٠ ـ **تفسير القرطبي**؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب، القاهرة.
١٧١ ـ **التفسير الكبير**؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢١هـ.
١٧٢ ـ **تفسير المنار**؛ محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، القاهرة.
١٧٣ ـ **تقريب الوصول إلى علم الأصول**؛ أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، بتحقيق محمد حسن إسماعيل، ملحق بكتاب الإشارة للباجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.
١٧٤ ـ **تقريب الوصول إلى علم الأصول**؛ لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.
١٧٥ ـ **التقرير والتحبير**؛ ابن أمير الحاج، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ.
١٧٦ ـ **تقويم الأدلة في أصول الفقه**؛ أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، بتحقيق الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢١هـ
١٧٧ ـ **تكملة معجم المعاجم**؛ رينهارت دوزي، نقله إلى العربية وعلق عليه: د. محمد سليم النعيمي، وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ١٣٩٧هـ.

١٧٨ ـ **التلخيص في أصول الفقه**؛ أبو المعالي الجويني، بتحقيق: د. النيبالي، والعمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط أولى، ١٤١٧هـ.

١٧٩ ـ **التلويح على التوضيح**؛ لسعد الدين التفتازاني، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت.

١٨٠ ـ **التمثيلية التلفازية واستخدامها في مجال الدعوة**؛ محمد حسن الأرحبي، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى المعهد العالي للدعوة الإسلامية بالمدينة المنورة.

١٨١ ـ **تمكين الباحث من الحكم بالنص في الحوادث**؛ د. وميض بن رمزي العمري، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤٢١هـ.

١٨٢ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، بتحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة الأوقاف، المغرب.

١٨٣ ـ **تنبيهات على أن جدة ليست ميقاتاً**؛ الشيخ عبد الله بن محمد بن حميد، ملحق بكتاب حكم اللحوم المستوردة؛ له، دار العلوم، الرياض.

١٨٤ ـ **تهافت العلمانية في الصحافة العربية**؛ سالم علي البهنساوي، دار الوفاء، القاهرة، ط ثانية، ١٤١٣هـ.

١٨٥ ـ **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**؛ أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، بتحقيق ابن الخطيب، المطبعة المصرية، القاهرة.

١٨٦ ـ **تهذيب الأسماء واللغات**؛ لأبي زكريا محي الدين بن شرف النووي، القسم الثاني، دار ابن تيمية، القاهرة، ١٤١٠هـ.

١٨٧ ـ **تهذيب اللغة**؛ لأبي منصور الأزهري، بتحقيق عبد السلام هارون، المؤسسة المصرية، القاهرة.

١٨٨ ـ **تهذيب المنطق**؛ لابن السكيت، دار المعارف، القاهرة، ط رابعة.

١٨٩ ـ **التيارات الكبرى للفكر الإنساني**؛ د. حسين سبيتي، دار المواسم، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٢م.

١٩٠ ـ **التيسير في قواعد علم التفسير**؛ لمحمد بن سليمان الكافيجي، بتحقيق ناصر بن محمد المطرودي، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤١٠هـ.

١٩١ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**؛ أبو جعفر محمد بن يزيد الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

١٩٢ ـ **جامع العلوم والحِكَم**؛ لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمٰن بن شهاب الدين بن رجب، المطبعة السلفية.

١٩٣ ـ **جامع الفتاوي الطبية والأحكام المتعلقة بها**؛ جمع: د. عبد العزيز بن فهد بن عبد المحسن، دار القاسم، الرياض، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

١٩٤ ـ **جامع بيان العلم وفضله**؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري.

١٩٥ ـ **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**؛ أحمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي، بتحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣هـ.
١٩٦ ـ **جدة داخل المواقيت ولن تكون ميقاتاً لأهلها**؛ أبو بكر جابر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط أولى، ١٤١٦هـ.
١٩٧ ـ **جرائم النشر في الفقه الإسلامي والنظام السعودي**؛ ناصر بن عبد الله الشثري، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير، مقدم إلى قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء بالرياض، ١٤١٢هـ.
١٩٨ ـ **جمهرة أشعار العرب**؛ أبو زيد القرشي، بتحقيق: عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت.
١٩٩ ـ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**؛ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، بتحقيق: علي سيد صبح المدني، مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٨٣هـ.
٢٠٠ ـ **الجوانب القانونية للتعاملات الإلكترونية**؛ إبراهيم الدسوقي أبو الليل، جامعة الكويت، ط أولى، ٢٠٠٣م.
٢٠١ ـ **حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ١٤٢١هـ.**
٢٠٢ ـ **حاشية الإزميري على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول**؛ مصورة عن طبعة عام ١٢٨٥هـ.
٢٠٣ ـ **حاشية البجيرمي**؛ سليمان بن محمد البجيرمي المصري الشافعي، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٦٩هـ.
٢٠٤ ـ **حاشية على شرح المحلي لجمع الجوامع**؛ البناني المالكي.
٢٠٥ ـ **الحاوي في فتاوي الغماري**؛ لعبد الله بن الصديق الغماري، دار الأنصار، القاهرة، ط أولى، ١٤٠٢هـ.
٢٠٦ ـ **حجية الإجماع وموقف العلماء منه**؛ د. محمد محمود فرغلي، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ط أولى، ١٣٩١هـ.
٢٠٧ ـ **حجية الإجماع**؛ د. عدنان كامل السرميني، مؤسسة الريان، بيروت، ط أولى، ١٤٢٥هـ.
٢٠٨ ـ **حجية السنة**؛ د. عبد الغني عبد الخالق، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ألمانيا الغربية، ط أولى، ١٤٠٧هـ.
٢٠٩ ـ **حجية القرائن في الشريعة الإسلامية**؛ لعدنان حسن عزايزة، دار عمار، عمان، ط أولى، ١٩٩٠م.
٢١٠ ـ **الحدود الأنيقة**؛ زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، بتحقيق: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ.
٢١١ ـ **الحدود في الأصول**؛ للباجي، ملحق بكتابه: الإشارة في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

٢١٢ ـ **حقيقة البدعة وأحكامها**؛ د. سعيد بن ناصر الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ثالثة، ١٤١٩هـ، والقياس في العبادات حكمه وأثره؛ د. محمد منظور إلهي، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢٤هـ.
٢١٣ ـ **حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة على ضوء قواعد الفقه الإسلامي**؛ د. علي محيي الدين القره داغي، مؤسسة الرساله، بيروت، ط أولى، ١٤١٢هـ.
٢١٤ ـ **حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة: الهاتف، البرقية، التلكس، في ضوء الشريعة والقانون**؛ محمد عقلة الإبراهيم، دار الضياء، عمان، ط أولى، ١٤٠٦هـ.
٢١٥ ـ **حكم الإسلام في وسائل الإعلام**؛ عبد الله ناصح علوان، دار السلام، جدة، ط خامسة، ١٤٠٥هـ.
٢١٦ ـ **حكم التعاقد عبر أجهزة الاتصال الحديثة في الشريعة الإسلامية**؛ د. عبد الرزاق رحيم الهيتي، دار البيارق، عمان، ط أولى، ١٤٢١هـ.
٢١٧ ـ **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**؛ د. يوسف بن عبد الله القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثامنة عشرة، ٢٠٠١م.
٢١٨ ـ **حلية الأولياء**؛ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الإصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط رابعة، ١٤٠٥هـ.
٢١٩ ـ **حلية العلماء**؛ سيف الدين أبو بكر الشاشي القفال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٩٨٠م.
٢٢٠ ـ **الحماسة البصرية**؛ صدر الدين علي بن الحسن البصري، بتحقيق: مختار الدين أحمد، دار عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٢٢١ ـ **الحوادث والبدع**؛ أبو بكر الطرطوشي، بتحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط أولى، ١٤١٠هـ.
٢٢٢ ـ **حوار لا مواجهة، دراسات حول الإسلام والعصر**؛ د. أحمد كمال أبو المجد، كتاب مجلة العربي، الكويت، ١٩٨٥م.
٢٢٣ ـ **الحياة العلمية والثقافية والفكرية في المنطقة الشرقية**؛ د. عبد الله بن ناصر السبيعي، ط ثانية، ١٤٠٩هـ.
٢٢٤ ـ **الخبر الصحفي**؛ عبد الله بدران، دار المكتبي، دمشق، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
٢٢٥ ـ **خزانة الأدب وغاية الأرب**؛ تقي الدين أبي بكر ابن حجة الحموي، بتحقيق: عصام شقيو، دار الهلال، بيروت، ط أولى، ١٩٨٧م.
٢٢٦ ـ **خطاب الضمان في البنوك الإسلامية**؛ لحمدي عبد العظيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط أولى، ١٤١٧هـ.
٢٢٧ ـ **الخطاب العربي المعاصر**؛ د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط سادسة، ١٩٩٩م.

٢٢٨ ـ **خلق الإنسان بين الطب والقرآن**؛ د. محمد علي البار، الدار السعودية، جدة، ط خامسة، ١٤٠٤هـ.
٢٢٩ ـ **دائرة المعارف الثقافية**؛ بإشراف: د. إدوار البستاني، المركز الثقافي الحديث، بيروت، ٢٠٠٤م.
٢٣٠ ـ **درء تعارض العقل والنقل**؛ أبو العباس أحمد بن عبد السلام ابن تيمية، بتحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٣هـ.
٢٣١ ـ **دراسات حول الإجماع والقياس**؛ د. شعبان محمد إسماعيل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ثانية، ١٤١٣هـ.
٢٣٢ ـ **دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة**؛ مجموعة من المعاصرين، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤٢١هـ.
٢٣٣ ـ **دراسات فقهية وعلمية**؛ مجاهد الإسلام القاسمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.
٢٣٤ ـ **دراسة تاريخية للفقه وأصوله**؛ د. مصطفى الخن، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط أولى، ١٤٠٤هـ.
٢٣٥ ـ **درة الغواص في حكم الذكاة بالرصاص**؛ عبد القادر بن أحمد بن بدران، مطبوع ضمن كتاب: روضة الأرواح؛ للمؤلف نفسه، بتحقيق محمد بن ناصر العجمي، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، ط أولى، ١٤١٧هـ.
٢٣٦ ـ **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**؛ جمع عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، ط خامسة، ١٤١٦هـ.
٢٣٧ ـ **دفاعٌ عن القرآن ضد منتقديه**؛ د. عبد الرحمٰن بدوي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط أولى، ١٩٨٨م.
٢٣٨ ـ **دقائق التفسير**؛ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط ثانية، ١٤٠٤هـ.
٢٣٩ ـ **الدكتور حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين**؛ عبد الفتاح محجوب محمد إبراهيم، مطابع الصفا، مكة، ط ثانية، ١٤١٦هـ.
٢٤٠ ـ **دليل جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية**؛ مطابع الجامعة، ١٤٠٧هـ.
٢٤١ ـ **دور الإعلام الديني في تغيير بعض قيم الأسرة الريفية والحضارية**؛ د. نوال محمد عمر، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ط أولى، ١٩٨٤م.
٢٤٢ ـ **دور الشبكة العنكبوتية العالمية (الإنترنت) في تدريس العلوم الشرعية بكليات المعلمين**؛ جبير بن سليمان الحربي، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى كلية التربية بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة، ١٤٢٤هـ.
٢٤٣ ـ **دور المذياع في تغيير العادات والقيم في المجتمع السعودي**؛ بدر كريم، جدة، ١٤٠٧هـ.

٢٤٤ ـ **ديوان أبي ذؤيب**؛ بتحقيق: د. سوهام المصري، المكتب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ١٤١٩هـ.
٢٤٥ ـ **ديوان الحارث بن حِلِّزة**؛ جمع وتحقيق: د. إميل بديع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ.
٢٤٦ ـ **ديوان الطِّرِمَّاح**؛ بتحقيق: د. عزة حسن، وزارة الثقافة، دمشق، ط أولى، ١٣٨٨هـ.
٢٤٧ ـ **ديوان الهذليين**؛ دار الكتب المصرية، القاهرة، ط أولى، ١٣٦٤هـ.
٢٤٨ ـ **ديوان امرئ القيس، بشرح أبي سعيد السكري**؛ المتوفى (٢٧٥هـ)، بتحقيق د. أنور أبو سويلم، ود. محمد الشوابكة، مركز زايد للتراث والتاريخ، العين، ط أولى، ١٤٢١هـ.
٢٤٩ ـ **ديوان امرئ القيس، بشرح حسن السندوبي**؛ المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط أولى، ١٣٥٨هـ
٢٥٠ ـ **ديوان جرير بن عطية الخطفي**؛ بتحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٠٦هـ.
٢٥١ ـ **ديوان حسان بن ثابت**؛ بتحقيق: د. وليد عرفات، دار صادر، ١٩٧٤م.
٢٥٢ ـ **ديوان طرفة بن العبد**؛ بتحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، مجمع اللغة العربية، دمشق، ط أولى، ١٣٩٥هـ.
٢٥٣ ـ **الذخيرة**؛ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، بعناية: محمد حجي، دار الغرب، بيروت، ط أولى، ١٤١٤هـ.
٢٥٤ ـ **الذريعة إلى مكارم الشريعة**؛ أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الأصفهاني، دار الوفاء، القاهرة، ط ثانية، ١٤٠٨هـ.
٢٥٥ ـ **رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر**؛ لمحمد قطب، دار الوطن، الرياض، ط أولى، ١٤١١هـ.
٢٥٦ ـ **الربا والمعاملات المصرفية**؛ د. عمر المترك، بتحقيق: د. بكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط ثالثة، ١٤١٨هـ.
٢٥٧ ـ **الرخصة الشرعية**؛ د. عمر كامل، دار ابن حزم، بيروت، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
٢٥٨ ـ **الردة ومحاكمة محمود محمد طه**؛ د. المكاشفي طه الكباشي، دار الفكر، الخرطوم.
٢٥٩ ـ **ردود على أباطيل وتمحيصات لحقائق دينية**؛ للشيخ محمد الحامد، المكتبة العربية، حماة، ط أولى، ١٤٢٤هـ.
٢٦٠ ـ **رسائل ابن حزم الأندلسي**؛ تحقيق: د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
٢٦١ ـ **رسائل ابن كمال، أحمد بن كمال باشا**؛ نشرها أحمد جودت، مطبعة إقدام، بدار الخلافة العلية، استانبول، ط أولى، ١٣١٦هـ.

٢٦٢ ـ **رسائل الإصلاح**؛ محمد الخضر حسين، دار الاعتصام، القاهرة.
٢٦٣ ـ **الرسالة في رعاية المصلحة**؛ للطوفي، تحقيق الدكتور أحمد السايح.
٢٦٤ ـ **الرسالة**؛ الإمام محمد بن إدريس الشافعي، بتحقيق الشيخ أحمد شاكر.
٢٦٥ ـ **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية**؛ د. صالح بن عبد الله بن حميد، دار الاستقامة، ط ثانية، ١٤١٢هـ.
٢٦٦ ـ **رفع الحرج**؛ د. يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، ط رابعة، ١٤٢٢هـ.
٢٦٧ ـ **روح المعاني**؛ أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي، دار إحياء التراث، بيروت.
٢٦٨ ـ **روضة الطالبين**؛ محيي الدين النووي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ثانية، ١٤٠٥هـ.
٢٦٩ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**؛ موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، بتحقيق: د. عبد العزيز بن عبد الرحمٰن السعيد، جامعة الإمام، الرياض، ط ثانية، ١٣٩٩هـ.
٢٧٠ ـ **زاد المستقنع في اختصار المقنع**؛ لشرف الدين موسى بن أحمد المقدسي، مكتبة التوفيق، الرياض، ١٣٨٨هـ.
٢٧١ ـ **زاد المسير**؛ أبو الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن محمد بن الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ثالثة، ١٤٠٤هـ.
٢٧٢ ـ **الزكاة وانعكاساتها في المجالين الاقتصادي والاجتماعي**؛ كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٩٤م.
٢٧٣ ـ **الزهور البهية في شرح رسالة الأصول الفقهية**؛ لمحمد بن عيسى بن كنان الحنبلي الدمشقي، المتوفى عام (١١٥٣هـ)، مخطوط بمكتبة برلين برقم (we٧٢٢).
٢٧٤ ـ **زوابع في وجه السنة قديماً وحديثاً**؛ صلاح الدين مقبول أحمد، دار عالم الكتب.
٢٧٥ ـ **سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة**؛ د. وهبة الزحيلي، دار المكتبي، دمشق، ط أولى، ١٤٢١هـ.
٢٧٦ ـ **السجل العلمي للمؤتمر الوطني السابع عشر للحاسب الآلي بالمدينة المنورة**؛ (١٥ ـ ١٨ صفر ١٤٢٥هـ).
٢٧٧ ـ **سد الذرائع في الشريعة الإسلامية**؛ محمد هشام البرهاني، مطبعة الريحاني، بيروت، ط أولى، ١٤٠٦هـ.
٢٧٨ ـ **سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات**؛ الشيخ عبد الله بن بيه، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، ط أولى، ١٤١٨هـ.
٢٧٩ ـ **سراج الملوك**؛ محمد بن الوليد الطرطوشي، بتحقيق: جعفر البياتي، دار الريس، بيروت، ط أولى، ١٩٩٠م.
٢٨٠ ـ **السلسلة الضعيفة**؛ محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض.

٢٨١ ـ **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**؛ محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، ط الحادية عشرة، ١٩٩٦م.
٢٨٢ ـ **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**؛ مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي، ط رابعة، ١٤٠٥هـ.
٢٨٣ ـ **سنن ابن ماجه**؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
٢٨٤ ـ **سنن أبي داود**؛ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، بتحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.
٢٨٥ ـ **سنن الترمذي**؛ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، بتحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث، بيروت.
٢٨٦ ـ **سنن الدارقطني**، بتحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ.
٢٨٧ ـ **سنن الدارمي**، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي، بتحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى، ١٤٠٧هـ.
٢٨٨ ـ **السنن الصغرى المجتبى**؛ أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، بتحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات، حلب، ١٤٠٦هـ.
٢٨٩ ـ **السنن الكبرى**؛ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، بتحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة الباز، مكة، ١٤١٤هـ.
٢٩٠ ـ **سنن النسائي**؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، بتحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات، حلب، ط ثانية، ١٤٠٦هـ.
٢٩١ ـ **السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة**؛ د. فؤاد عبد المنعم أحمد عبد الله، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، ط أولى، ١٤٢١هـ.
٢٩٢ ـ **سير أعلام النبلاء**؛ محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، أبو عبد الله الذهبي، بتحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ.
٢٩٣ ـ **سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه**؛ أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم، بتعليق أحمد عبيد، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٧٣هـ.
٢٩٤ ـ **سيكولوجية الجماهير**؛ غوستاف لوبون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ثانية، ١٩٩٧م.
٢٩٥ ـ **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**؛ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، بتحقيق: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، الرياض.
٢٩٦ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**؛ عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي، بتحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط أولى، ١٤٠٦هـ.

٢٩٧ ـ **شرح ابن حلول على شرح تنقيح الفصول**؛ للقرافي، وابن حلول هو: أبو العباس، أحمد بن عبد الرحمٰن بن موسى بن عبد الحق اليزليتي القيرواني المالكي، طبع الشرح بالمطبعة التونسية، تونس، ١٣٢٨هـ.

٢٩٨ ـ **شرح الإسنوي على منهاج الوصول**؛ للبيضاوي، بحاشية شرح البدخشي على المنهاج، مطبعة محمد صبيح، القاهرة.

٢٩٩ ـ **شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم**؛ أحمد بن محمد الحموي، إدارة القرآن، كراتشي، ط أولى، ١٤١٨هـ.

٣٠٠ ـ **شرح الأصول من علم الأصول**؛ محمد بن صالح العثيمين، بتحقيق نشأت بن كمال المصري، دار البصيرة، الإسكندرية، ط أولى.

٣٠١ ـ **شرح الزرقاني على الموطأ**، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ.

٣٠٢ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**؛ لابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي، بيروت.

٣٠٣ ـ **شرح العقيدة الواسطية**؛ محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الدمام، ط رابعة، ١٤١٧هـ.

٣٠٤ ـ **شرح القواعد الفقهية**؛ للشيخ أحمد الزرقا، بتعليق مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط ثالثة، ١٤١٤هـ.

٣٠٥ ـ **شرح الكرماني على صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ثانية، ١٤٠١هـ.

٣٠٦ ـ **شرح الكوكب المنير**؛ تقي الدين محمد بن أحمد بن النجار الفتوحي الحنبلي، بتحقيق: د. محمد الزحيلي د. نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ.

٣٠٧ ـ **شرح المقاصد في علم الكلام**؛ سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دائرة المعارف العثمانية، باكستان، ط أولى، ١٤٠١هـ.

٣٠٨ ـ **شرح النووي على صحيح مسلم**؛ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث، بيروت، ط ثانية، ١٣٩٢هـ.

٣٠٩ ـ **شرح تنقيح الفصول مع شرحه: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**؛ لأبي علي بن حسين الرجراجي الشوشاوي، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

٣١٠ ـ **شرح تنقيح الفصول**؛ شهاب الدين القرافي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م.

٣١١ ـ **شرح عقود رسم المفتي**؛ محمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الكتاب، كراتشي، ط أولى، ١٤٢١هـ.

٣١٢ ـ **شرح مختصر الروضة**؛ الطوفي، بتحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٤٠٧هـ.

٣١٣ ـ **شرح مشكاة المصابيح**؛ للطيبي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ط أولى، ١٤١٣هـ

٣١٤ ـ **شرح مقامات الحريري**؛ لأبي العباس أحمد بن عبد المؤمن القيسي الشريشي، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ط أولى، ١٣٨٩هـ.

٣١٥ ـ **شرح مقدمة المجموع للنووي**؛ للشيخ محمد بن صالح العثيمين، بعناية أيمن بن عارف، وصبحي محمد، دار ابن الجوزي، القاهرة.

٣١٦ ـ **الشريعة**؛ الإمام أبو بكر محمد بن الحسين الآجري، بتحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط أولى، ١٣٦٩هـ.

٣١٧ ـ **الشعر والشعراء**؛ أبو محمد ابن قتيبة، بتحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة.

٣١٨ ـ **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**؛ القاضي عياض أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، بتحقيق: علي البجاوي، دار الكتاب العربي، بيروت.

٣١٩ ـ **شفاء الغليل في بيان الشَّبَه والمُخِيل ومسالك التعليل**؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢٠هـ.

٣٢٠ ـ **الصحاح في اللغة**؛ إسماعيل بن حماد الجوهري، بتحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط ثانية، ١٣٩٩هـ.

٣٢١ ـ **الصحافة والأقلام المسمومة**؛ أنور الجندي، دار الاعتصام، القاهرة، ط أولى، ١٤٠٠هـ.

٣٢٢ ـ **صحيح ابن حبان**؛ محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، بتحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ثانية، ١٤١٤هـ.

٣٢٣ ـ **صحيح البخاري**؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، بتحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط ثالثة، ١٤٠٧هـ.

٣٢٤ ـ **صحيح مسلم**؛ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت.

٣٢٥ ـ **صحيفة الأهرام**؛ القاهرة.

٣٢٦ ـ **صحيفة البيان**؛ دبي.

٣٢٧ ـ **صحيفة الرياض**؛ الرياض.

٣٢٨ ـ **صحيفة الشرق الأوسط**؛ لندن.

٣٢٩ ـ **صحيفة الوطن**؛ أبها.

٣٣٠ ـ **صحيفة أم القرى**؛ السعودية.

٣٣١ ـ **صفة الفتوى والمفتي والمستفتي**؛ أحمد بن حمدان الحراني الحنبلي، بتحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط رابعة، ١٤٠٤هـ.

٣٣٢ ـ **صنوان القضاء وعنوان الإفتاء**؛ القاضي عماد الدين محمد بن محمد بن إسماعيل بن محمد الخطيب الأشفورقاني.

٣٣٣ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**؛ شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، بتحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط ثالثة، ١٤١٨هـ.

٣٣٤ ـ **صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط**؛ أبو عمرو ابن الصلاح، بتحقيق موفق عبد الله عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ١٤٠٤هـ.

٣٣٥ ـ **الضعفاء**؛ الحافظ العقيلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٠٤هـ.

٣٣٦ ـ **الضمان في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في المصارف الإسلامية**؛ د. محمد عبد المنعم أبو زيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط أولى، ١٤١٧هـ.

٣٣٧ ـ **ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية**؛ د. وورقية عبد الرزاق، دار لبنان، بيروت، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

٣٣٨ ـ **ضوابط العقد في الفقه الإسلامي**؛ د. عدنان بن خالد التركماني، دار الشروق، جدة، ط أولى، ١٤٠١هـ.

٣٣٩ ـ **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**؛ د. محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط سادسة، ١٤٢١هـ.

٣٤٠ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**؛ لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، بتحقيق عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، مصورة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

٣٤١ ـ **طبقات فحول الشعراء**؛ محمد بن سلام الجمحي، بتحقيق: محمود بن محمد شاكر، دار المدني، جدة.

٣٤٢ ـ **الطرة شرح لامية الأفعال أبو عبد الله ابن مالك**؛ للحسن بن زين الشنقيطي، بتحقيق: عبد الرؤوف علي، دبي، ط أولى، ١٤١٧هـ.

٣٤٣ ـ **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**؛ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار المدني، جدة.

٣٤٤ ـ **طِلْبَة الطَّلَبَة**؛ لنجم الدين النسفي، بتحقيق: خالد بن عبد الرحمٰن العك، دار النفائس، بيروت.

٣٤٥ ـ **ظاهرة اليسار الإسلامي**؛ محسن الميلي، دار النشر الدولي، الرياض، ط أولى، ١٤١٤هـ.

٣٤٦ ـ **عارضة الأحوذي**؛ أبو بكر ابن العربي، بتحقيق: جمال المرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١٨هـ.

٣٤٧ ـ **العدة في أصول الفقه**؛ أبو يعلى محمد بن حسين الحنبلي، بتحقيق: د. أحمد بن علي سير المباركي، ط ثالثة، ١٤١٤هـ.

٣٤٨ ـ **العربية بين خراكوفسكي ودك الباب**؛ يوسف الصيداوي، دار الفكر، دمشق، ط أولى، ١٤١٦هـ.

٣٤٩ ـ **عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام**؛ محمد خليل المرادي، بتحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار ابن كثير، دمشق، ط ثانية، ١٤٠٨هـ.
٣٥٠ ـ **العرف وأثره في الشريعة والقانون**؛ د. أحمد بن علي المباركي، ط أولى، ١٤١٢هـ.
٣٥١ ـ **العرف والعادة في رأي الفقهاء**؛ أحمد فهمي أبو سنة، مطبعة الأزهر، مصر، ١٩٤٧م.
٣٥٢ ـ **العروبة والإسلام في الدساتير العربية**؛ د. جورج جبور، جروس برس، بيروت، ١٩٩٥م.
٣٥٣ ـ **العصرانيون**؛ محمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر، الرياض، ط أولى، ١٤١٧هـ.
٣٥٤ ـ **عقد السباق**؛ د. عبد الفتاح محمود إدريس، ط أولى.
٣٥٥ ـ **عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي**؛ د. محمد بلتاجي، مكتبة البلد الأمين، القاهرة، ط أولى، ١٤٢١هـ.
٣٥٦ ـ **علم أصول الفقه**؛ عبد الوهاب خلاف، الناشر الذهبية، الرياض، ط السابعة عشرة، ١٤٠٦هـ.
٣٥٧ ـ **علوم الحديث**؛ أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمٰن ابن الصلاح الشهرزوري، بتحقيق: نور الدين عتر، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ط ثانية، ١٩٧٢م.
٣٥٨ ـ **العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي**؛ د. منيب بن محمود شاكر، دار النفائس، الرياض، ط أولى، ١٤١٨هـ.
٣٥٩ ـ **العمليات الاستشهادية صورها وأحكامها**؛ هاني بن عبد الله الجبير، دار الفضيلة، الرياض، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
٣٦٠ ـ **العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي**؛ د. نواف هايل التكروري، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ثانية، ١٤١٨هـ
٣٦١ ـ **عوارض الأهلية عند الأصوليين**؛ حسين الجبوري، جامعة أم القرى، مكة، ط أولى، ١٤٠٨هـ.
٣٦٢ ـ **عولمة الإسلام**؛ أوليفيه روا، ترجمة لارا معروف، دار الساقي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٣م.
٣٦٣ ـ **العولمة التجارية والإدارية والقانونية رؤية إسلامية جديدة**؛ كامل أبو صقر، دار الوسام، بيروت، ط أولى، ٢٠٠١م.
٣٦٤ ـ **عون المعبود شرح سنن أبي داود**؛ محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ثانية، ١٩٩٥م.
٣٦٥ ـ **العين**؛ للخليل بن أحمد الفراهيدي، بتحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٢م.
٣٦٦ ـ **غاية المرام في علم الكلام**؛ علي بن أبي علي الآمدي، بتحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ.

٣٦٧ ـ **الغرباء**؛ الآجري، بتحقيق: بدر البدر، دار الخلفاء، الكويت، ط أولى، ١٤٠٣هـ.
٣٦٨ ـ **الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي**؛ د. الصديق محمد الأمين الضرير، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ط ثانية، ١٤١٠هـ.
٣٦٩ ـ **غريب الحديث**؛ أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي، بتحقيق: د. سليمان بن إبراهيم العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط أولى، ١٤٠٥هـ.
٣٧٠ ـ **غريب الحديث**؛ أبو الفرج عبد الرحمٰن بن علي ابن الجوزي، دار الباز، مكة، ط أولى، ١٤٠٥هـ.
٣٧١ ـ **الغريبين في القرآن والحديث**؛ أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي، مكتبة نزار الباز، الرياض، ط أولى، ١٤١٩هـ.
٣٧٢ ـ **الغلو في حجية الإجماع الأصولي صوره وأسبابه**؛ د. صلاح الدين عبد الحليم سلطان، سلطان للنشر، الولايات المتحدة الأمريكية، ط أولى، ١٤٢٥هـ.
٣٧٣ ـ **الغلو في حياة المسلمين المعاصرة**؛ د. عبد الرحمٰن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٤١٢هـ.
٣٧٤ ـ **غياث الأمم**؛ أبو المعالي الجويني، بتحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، ومصطفى حلمي، دار الدعوة، الإسكندرية.
٣٧٥ ـ **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**؛ ولي الدين العراقي، مؤسسة قرطبة للنشر، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
٣٧٦ ـ **فاسألوا أهل الذكر، فتاوى معاصرة**؛ خالد الجندي، دار المعرفة، بيروت، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
٣٧٧ ـ **فتاوى ابن أبي زيد القيرواني**؛ أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني، بتحقيق: د. حميد محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٤م.
٣٧٨ ـ **فتاوى الإمام الشاطبي**؛ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الأندلسي، بتحقيق: محمد أبو الأجفان، مطبعة الكواكب، تونس، ط ثانية، ١٤٠٦هـ.
٣٧٩ ـ **الفتاوى البدرية**؛ خليل المومني، دار الرشاد، الدار البيضاء، ط أولى، ١٤١٨هـ.
٣٨٠ ـ **فتاوى البرزلي**؛ أبو القاسم بن أحمد البلوي التونسي، المعروف بالبرزلي، بتحقيق د. محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٢م.
٣٨١ ـ **فتاوى المازري**؛ بتحقيق: د. الطاهر المعموري، الدار التونسية للنشر، تونس، ط أولى، ١٩٩٤م.
٣٨٢ ـ **فتاوى المرأة**؛ جمع: خالد الجريسي، مؤسسة الجريسي، الرياض، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
٣٨٣ ـ **فتاوى في أحكام الصيام**؛ لابن عثيمين، جمع فهد السليمان، دار الثريا، الرياض، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
٣٨٤ ـ **فتاوى محمد رشيد رضا**؛ جمعها صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت.

٣٨٥ - **فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم**؛ جمع: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، مطبعة الحكومة، الرياض، ط أولى، ١٣٩٩هـ.
٣٨٦ - **الفتاوى**؛ محمود شلتوت، القاهرة، ١٤٠٠هـ.
٣٨٧ - **فتح الباري**؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بتحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.
٣٨٨ - **فتح القدير**؛ كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن الهمام الحنفي، دار الفكر، بيروت، ط ثانية.
٣٨٩ - **فتح القدير**؛ محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت.
٣٩٠ - **فتوى في معنى الفتيا في اللغة**؛ شهاب الدين أحمد بن قاسم بن عباد القاهري، المتوفى عام (٩٩٤هـ)، مخطوط بمكتبة برلين، برقم (lbg ٥٢٦).
٣٩١ - **الفتوى نشأتها وتطورها وأصولها وتطبيقاتها**؛ د. حسين بن محمد الملاح، المكتبة العصرية، صيدا، ط أولى، ١٤٢٢هـ.
٣٩٢ - **الفتيا ومناهج الإفتاء**؛ د. محمد سليمان الأشقر، دار النفائس، عمان، ط ثالثة، ١٤١٣هـ.
٣٩٣ - **الفروع**؛ أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، دار عالم الكتب، بيروت، ط رابعة، ١٤٠٥هـ.
٣٩٤ - **الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)**؛ شهاب الدين أحمد القرافي، عالم الكتب، بيروت.
٣٩٥ - **الفروق**؛ أبو هلال العسكري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ.
٣٩٦ - **فضل علم السلف على علم الخلف**؛ لزين الدين ابن رجب الحنبلي، بتحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار الأرقم، الكويت، ط أولى، ١٤٠٤هـ.
٣٩٧ - **فضيلة الشيخ عبد الله المنيع يرد على استفسارات عملاء البنك الأهلي التجاري**؛ (٢٠٠٥م).
٣٩٨ - **فقه الأقليات المسلمة**؛ د. يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط أولى، ١٤٢٢هـ.
٣٩٩ - **فقه السياسة الشرعية في علم السِّيَر مقارناً بالقانون الدولي**؛ د. سعد بن مطر العتيبي، رسالة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء بالرياض.
٤٠٠ - **الفقيه والمتفقه**؛ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، بتحقيق: عادل العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط أولى، ١٤١٧هـ.
٤٠١ - **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**؛ محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ثانية، ٢٠٠٢م.

٤٠٢ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**؛ محمد بن حسن الحجوي الثعالبي، بتحقيق: د. عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ، مكتبة التراث، ط أولى، ١٣٩٦هـ.
٤٠٣ ـ **فن الكتابة والقول**؛ د. محمد ألتونجي، دار المعرفة، بيروت، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
٤٠٤ ـ **الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية شرح الفرائد في نظم القواعد**؛ أبو الفيض محمد ياسين الفاداني، دار البشائر، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ.
٤٠٥ ـ **فواتح الرحموت**؛ عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، شرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور الهندي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط أولى، ١٤١٨هـ.
٤٠٦ ـ **في فقه الأقليات المسلمة**؛ د. طه جابر العلواني، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط أولى، ٢٠٠٠م.
٤٠٧ ـ **في فقه التدين فهماً وتنزيلاً**؛ د. عبد المجيد النجار، كتاب الأمة، ط أولى، ١٤١٠هـ.
٤٠٨ ـ **الفيديو الإسلامي والفضائيات الإسلامية**؛ ناصر بن حمد الفهد، دار الأمل، القاهرة، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
٤٠٩ ـ **قاعدة العادة محكمة، دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية**؛ د. يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
٤١٠ ـ **قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي**؛ د. محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، ط أولى، ١٤١٧هـ.
٤١١ ـ **قاعدة عظيمة في الفرق بين عبادات أهل الإسلام والإيمان وعبادات أهل الشرك والنفاق**؛ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، بتحقيق: سليمان بن صالح الغصن، دار العاصمة، الرياض، ط ثانية، ١٤١٨هـ.
٤١٢ ـ **القاموس المحيط**؛ الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٤١٣ ـ **القراءة الجديدة للنص الديني عرضٌ ونقدٌ**؛ د. عبد المجيد النجار، بحثٌ غير منشور.
٤١٤ ـ **قرارات المجمع الفقهي الإسلامي**؛ رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.
٤١٥ ـ **قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية للاستثمار**؛ الرياض.
٤١٦ ـ **قرارات وفتاوى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث (٧) المجموعتان الأولى والثانية**؛ دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط أولى، ٢٠٠٢م.
٤١٧ ـ **قضايا في نقد العقل الديني**؛ محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط أولى، ١٩٩٨م.
٤١٨ ـ **قوادح الاستدلال بالإجماع**؛ د. سعد بن ناصر الشثري، دار المسلم، الرياض، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
٤١٩ ـ **قواطع الأدلة في أصول الفقه**؛ أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، بتحقيق: د. عبد الله الحكمي، ط أولى، ١٤١٩هـ.

٤٢٠ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**؛ عز الدين بن عبد السلام السلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، وطبعة: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
٤٢١ ـ **قواعد العقائد**؛ أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، بتحقيق: موسى محمد علي، دار عالم الكتب، لبنان، ط ثانية، ١٤٠٥هـ.
٤٢٢ ـ **قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب البغدادي**؛ د. محمد الروكي، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤١٩هـ.
٤٢٣ ـ **القواعد الفقهية**؛ علي أحمد الندوي، دار القلم، دمشق، ط ثالثة، ١٤١٤هـ.
٤٢٤ ـ **القواعد الكلية والضوابط الفقهية**؛ د. محمد عثمان شبير، دار الفرقان، عمان، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
٤٢٥ ـ **القواعد والفوائد الأصولية**؛ أبو الحسن علاء الدين ابن اللحام، بتحقيق محمد حامد الفقي، مصورة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٤٢٦ ـ **قوانين الوزارة وسياسة الملك**؛ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، بتحقيق: د. رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، ط ثانية، ١٩٩٣م.
٤٢٧ ـ **القول المسدد في حكم زكاة الأوراق وشروط الفتوى والاجتهاد المطلق المقيد**؛ بَدَاه محمد بو الشنقيطي، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
٤٢٨ ـ **القول المفيد في حكم التقليد**؛ محمد بن علي الشوكاني، بتحقيق عبد الرحمٰن عبد الخالق، دار القلم، الكويت، ط أولى، ١٣٩٦هـ
٤٢٩ ـ **القياس في العبادات**؛ محمد منظور إلهي، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى.
٤٣٠ ـ **القياس وتطبيقاته المعاصرة**؛ محمد المختار السلامي، البنك الإسلامي للتنمية، جدة.
٤٣١ ـ **القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي**؛ د. فهمي محمد علوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.
٤٣٢ ـ **كتاب الجيم**؛ لأبي عمرو الشيباني، بتحقيق إبراهيم الأبياري، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط أولى، ١٣٩٤هـ.
٤٣٣ ـ **كتاب الفنون**؛ لأبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي، مكتبة لينة، دمنهور، ط أولى، ١٤١١هـ.
٤٣٤ ـ **الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)**؛ دار الأهالي، دمشق.
٤٣٥ ـ **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**؛ محمد علي بن علي التهانوي الهندي، بتحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط أولى، ١٩٩٦م.
٤٣٦ ـ **كشاف القناع عن متن الإقناع**؛ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، بتحقيق: هلال مصيلحي، مصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ.
٤٣٧ ـ **كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة**؛ للحافظ زين الدين ابن رجب، ضمن مجموعة رسائله، تحقيق عادل العزازي، مكتبة التربية الإسلامية، الجيزة، ط أولى، ١٤١٢هـ.

٤٣٨ ـ **كشف المناهج والتناقيح في تخريج أحاديث المصابيح**؛ بتحقيق د. محمد إسحاق إبراهيم، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط أولى، ١٤٢٥هـ

٤٣٩ ـ **الكفالة في ضوء الشريعة الإسلامية**؛ علي أحمد السالوس، مكتبة الفلاح، الكويت، ط أولى، ١٤٠٦هـ.

٤٤٠ ـ **الكفاية في علم الرواية**؛ للخطيب البغدادي، مراجعة عبد الحليم محمد وآخر، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط أولى، ١٩٧٢م.

٤٤١ ـ **الكليات**؛ أبو البقاء الكفوي.

٤٤٢ ـ **اللباب في أصول الفقه**؛ لصفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤٢٠هـ.

٤٤٣ ـ **لسان العرب**؛ أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت.

٤٤٤ ـ **لقاء الباب المفتوح**؛ الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين، بعناية: د. عبد الله الطيار، دار الوطن، الرياض.

٤٤٥ ـ **لقطة العجلان وبلة الظمآن**؛ لمحمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، بتحقيق: د. محمد المختار ابن الشيخ محمد الأمين الجكني الشنقيطي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

٤٤٦ ـ **لله ثم للمشايخ والدعاة**؛ لسيف الطلال الوقيت، ط ثانية، ١٤٢٣هـ.

٤٤٧ ـ **اللمع في أصول الفقه**؛ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٤٤٨ ـ **مباحث المفاضلة في العقيدة**؛ د. محمد بن عبد الرحمٰن الشظيفي، دار ابن عفان، الخبر، ط أولى، ١٤١٩هـ.

٤٤٩ ـ **المجتمع العربي في القرن العشرين**؛ د. حليم بركات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

٤٥٠ ـ **مجلة الأحكام العدلية**؛ جمعية المجلة.

٤٥١ ـ **مجلة الأحمدية**؛ دبي.

٤٥٢ ـ **مجلة الاقتصاد الإسلامي**؛ الإمارات العربية.

٤٥٣ ـ **مجلة البحوث الإسلامية**؛ دار الإفتاء، الرياض.

٤٥٤ ـ **مجلة التعريب**؛ المنظمة العربية للتربية والثقافة، تونس.

٤٥٥ ـ **مجلة الحكمة**؛ بريطانيا.

٤٥٦ ـ **مجلة الدراسات الإسلامية**؛ مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد.

٤٥٧ ـ **مجلة الشريعة**؛ جامعة الكويت.

٤٥٨ ـ **مجلة الشهاب**؛ لمنشئها عبد الحميد بن باديس، الجزائر.

٤٥٩ ـ **مجلة المجمع الفقهي الدولي**؛ جدة.
٤٦٠ ـ **مجلة المسلم المعاصر**؛ القاهرة.
٤٦١ ـ **مجلة المنار**؛ صاحبها: محمد رشيد رضا، القاهرة.
٤٦٢ ـ **مجلة الهدى المغربية**؛ فاس.
٤٦٣ ـ **مجلة دراسات**؛ الجامعة الأردنية، عمان.
٤٦٤ ـ **مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية**؛ بدبي.
٤٦٥ ـ **مجلة كلية الشريعة**؛ بجامعة أم القرى.
٤٦٦ ـ **مجموع الفتاوي**؛ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، جمع: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي وابنه محمد، دار عالم الكتب.
٤٦٧ ـ **مجموع الفوائد واقتناص الأوابد**؛ لعبد الرحمٰن بن ناصر السعدي، بعناية سعد الصميل، دار ابن الجوزي، الدمام، ط أولى، ١٤١٨هـ.
٤٦٨ ـ **المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث**؛ لأبي موسى محمد بن أبي بكر المديني، بتحقيق عبد الكريم العزباوي، جامعة أم القرى، مكة، ط أولى، ١٤٠٦هـ.
٤٦٩ ـ **المجموع شرح المهذب**؛ أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ.
٤٧٠ ـ **مجموعة الفتاوى الشرعية الصادرة عن وزارة الأوقاف الكويتية**؛ ط أولى، ١٤١٧هـ.
٤٧١ ـ **مجموعة رسائل الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود**؛ دار العلوم، قطر، ط ثالثة، ١٤١٢هـ.
٤٧٢ ـ **المحاذير الشرعية من الفتاوى الفضائية**؛ لخالد بن سعود الرشود، دار القاسم، الرياض، ط أولى، ١٤٢٥هـ.
٤٧٣ ـ **محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته دراسةً وتقويماً**؛ د. هزاع بن عبد الله الغامدي، رسالة دكتوراه غير منشورة، مقدمة إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض، ١٤٢٠هـ.
٤٧٤ ـ **المحصول**؛ لمحمد بن عمر بن الحسين، المعروف بالفخر الرازي، بتحقيق د. طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط أولى، ١٤٠٠هـ
٤٧٥ ـ **المحكم والمحيط الأعظم في اللغة**؛ علي بن إسماعيل بن سيده، بتحقيق: محمد علي النجار، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ط أولى، ١٣٩٣هـ.
٤٧٦ ـ **المحلى**؛ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٤٧٧ ـ **محنة الأقليات المسلمة في العالم**؛ لمحمد عبد الله السمان، دار الاعتصام، القاهرة.

٤٧٨ ـ **مختصر الخرقي**؛ أبو علي الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ثالثة، ١٤٠٣هـ.
٤٧٩ ـ **المدخل الفقهي العام**؛ مصطفى بن أحمد الزرقاء، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤١٨هـ.
٤٨٠ ـ **المدخل الوسيط لدراسة الشريعة الإسلامية والفقه والتشريع**؛ د. نصر فريد واصل، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط ثانية.
٤٨١ ـ **المدخل إلى المذهب الشافعي**؛ د. أكرم يوسف القواسمي، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
٤٨٢ ـ **مدخل إلى علم الاتصال**؛ د. نبيل عارف الجردي، دار القلم، دبي، ط رابعة، ١٩٨٥م.
٤٨٣ ـ **المدخل إلى علم السياسة الشرعية**؛ د. عبد العال بن أحمد عطوه، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٤٨٤ ـ **المدخل للتشريع الإسلامي**؛ د. محمد فاروق النبهان، دار القلم، بيروت.
٤٨٥ ـ **المدخل**؛ عبد القادر بن بدران الدمشقي؛ بتحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ثانية، ١٤٠١هـ.
٤٨٦ ـ **مدى استفادة معلمي المرحلة الثانوية بمدينة الرياض من الشبكة العالمية للمعلومات**؛ لإبراهيم بن عبد الله العبيد، بحث ماجستير غير منشور، مقدم إلى كلية التربية، جامعة الملك سعود بالرياض، ١٤٢٣هـ.
٤٨٧ ـ **مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي**؛ د. سعد محمد الشناوي، القاهرة.
٤٨٨ ـ **مذاهب الحكام في نوازل الأحكام**؛ للقاضي عياض وولده محمد، بتحقيق د. محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ١٩٩٠م.
٤٨٩ ـ **مذكرة أصول الفقه**؛ محمد الأمين الجكني الشنقيطي، السلفية، المدينة.
٤٩٠ ـ **مذكرة في علم الإصول**؛ د. سعد بن ناصر الشثري، دار المسلم، الرياض، ط أولى، ١٤١٥هـ.
٤٩١ ـ **المرافق على الموافق**؛ لأبي المودة ماء العينين بن محمد فاضل بن مامين، دار ابن القيم، الخبر، ط أولى، ١٤٢٥هـ.
٤٩٢ ـ **مسائل أحمد بن حنبل**؛ رواية ابنه عبد الله، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ.
٤٩٣ ـ **المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية**؛ د. محمد بن عبد الجواد النتشة، إصدار مجلة الحكمة، ليدز، ط أولى، ١٤٢٢هـ.
٤٩٤ ـ **المسائل المشكلة من مناسك الحج والعمرة**؛ د. إبراهيم بن محمد الصبيحي، مكتبة طيبة الرياض، ط أولى، ١٤١٨هـ.

٤٩٥ ـ **مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق**؛ لأسامة بن عمر الأشقر، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤٢٠هـ.

٤٩٦ ـ **المستدرك على الصحيحين**؛ محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، بتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ.

٤٩٧ ـ **المستصفى**؛ لأبي حامد الغزالي، بتحقيق د. محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٤١٧هـ، والطبعة الأخرى بتحقيق: د. حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة، جدة.

٤٩٨ ـ **المسلك المتقسط في المنسك المتوسط**؛ لملا علي القاري، بشرح الشيخ رحمة الله السندي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ط أولى، ١٤١٧هـ.

٤٩٩ ـ **المسلمون والعولمة**؛ لمحمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط أولى، ١٤٢١هـ.

٥٠٠ ـ **مسند الإمام أحمد، ط الأميرية.**

٥٠١ ـ **مسند الشافعي**؛ للإمام محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٠٢ ـ **المسودة في أصول الفقه**؛ لآل تيمية، بتحقيق: د. أحمد بن إبراهيم الذروي، دار الفضيلة، الرياض، ط أولى، ١٤٢٢هـ، والطبعة الأخرى بعناية محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المدني، القاهرة.

٥٠٣ ـ **مسيرة الفقه الإسلامي المعاصر**؛ د. هزاع المحاميد، عمان.

٥٠٤ ـ **المشايخ والاستعمار**؛ لحسني عثمان، مكتبة الصديق، جدة، ط ثانية، ١٤٠٨هـ.

٥٠٥ ـ **مصادر الفقه الإسلامي**؛ د. محمد عبد اللطيف الفرفور، دار ابن كثير، دمشق، ط أولى، ١٤١٦هـ.

٥٠٦ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**؛ أحمد بن محمد بن علي الفيومي، دار الباز، مكة.

٥٠٧ ـ **المصباح في رسم المفتي ومناهج الإفتاء**؛ محمد كمال الدين أحمد الراشدي.

٥٠٨ ـ **المصلحة المرسلة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**؛ د. مصطفى زيد، دار الفكر العربي، ١٩٥٤م

٥٠٩ ـ **المصلحة المرسلة ومدى حجيتها**؛ د. صلاح الدين سلطان، سلطان للنشر، الولايات المتحدة الأمريكية، ط أولى، ١٤٢٥هـ.

٥١٠ ـ **المصلحة الملغاة في الشرع الإسلامي**؛ د. نور الدين الخادمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢٦هـ.

٥١١ ـ **المصنف**؛ أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، بتحقيق: حبيب الرحمٰن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ثانية، ١٤٠٣هـ.

٥١٢ ـ **المصنف**؛ أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، بتحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٠٩هـ.

٥١٣ ـ **مطالب أولي النهى**؛ مصطفى السيوطي الرحيباني، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦١م.

٥١٤ ـ **المطلع على أبواب المقنع**؛ شمس الدين البعلي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ١٣٨٥هـ.

٥١٥ ـ **مع الناس مشورات وفتاوى**؛ د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط ثالثة، ١٩٩٩م.

٥١٦ ـ **معالم أصول الدين**؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، بتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٥١٧ ـ **معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري**؛ لأحمد عبد الباقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ١٩٩١م.

٥١٨ ـ **معالم السنن**؛ للخطابي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١٣هـ.

٥١٩ ـ **معاملات البنوك وأحكامها الشرعية**؛ د. محمد سيد طنطاوي، نهضة مصر، القاهرة، بدون رقم الطبعة، ٢٠٠١م.

٥٢٠ ـ **المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي**؛ د. محمد عثمان شبير، دار النفائس، عمان، ط ثانية، ١٤١٨هـ.

٥٢١ ـ **المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الإسلام**؛ د. سعد الدين محمد الكبِّي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

٥٢٢ ـ **معترك الأقران في إعجاز القرآن**؛ لأبي الفضل جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، ط أولى، ١٤٠٨هـ.

٥٢٣ ـ **معجم البلدان**؛ ياقوت بن عبد الله أبو عبد الله الحموي، دار الفكر، بيروت.

٥٢٤ ـ **المعجم الشامل لمصطلحات الحاسب الآلي**؛ د. السيد الربيعي وآخرون، مكتبة العبيكان، الرياض، ط أولى، ١٤٢٢هـ.

٥٢٥ ـ **المعجم العربي الموحد لمصطلحات الحاسبات الإلكترونية**؛ المنظمة العربية للعلوم الإدارية، عمان، ط أولى، ١٩٨١م.

٥٢٦ ـ **معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية**؛ د. خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط أولى، ١٩٩٩م.

٥٢٧ ـ **المعجم الوسيط**؛ قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى وآخرون، وأشرف على طبعه: عبد السلام هارون، مجمع اللغة العربية، القاهرة.

٥٢٨ ـ **معجم ما استعجم**؛ عبد الله بن عبد العزيز أبو عبيد البكري، بتحقيق: مصطفى السقا، دار عالم الكتب، بيروت، ط ثالثة، ١٤٠٣هـ.

٥٢٩ ـ **معجم موسوعي وثائقي**؛ د. زكريا السباهي، دار طلاس، دمشق، ط أولى، ١٩٩١م.
٥٣٠ ـ **معرفة الحجج الشرعية**؛ لصدر الإسلام أبي اليسر محمد بن محمد البزدوي، تحقيق د. عبد القادر بن ياسين الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
٥٣١ ـ **معرفة أوقات العبادات**؛ د. خالد بن علي المشيقح، دار المسلم، الرياض، ط أولى، ١٤١٨هـ.
٥٣٢ ـ **معرفة علوم الحديث**؛ لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ النيسابوري، المعروف بالحاكم، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط ثالثة، ١٤٠١هـ
٥٣٣ ـ **المُعْلِم بفوائد مسلم**؛ لأبي عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري، بتحقيق محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ثانية، ١٩٩٢م.
٥٣٤ ـ **المعونة في الجدل**؛ إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق الشيرازي، بتحقيق: د. علي العميريني، جمعية إحياء التراث، الكويت، ط أولى، ١٤٠٧هـ.
٥٣٥ ـ **معيار العلم في المنطق**؛ لأبي حامد الغزالي، بتحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١٠هـ.
٥٣٦ ـ **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**؛ أحمد بن يحيى الونشريسي، بتحقيق جماعة من الباحثين بإشراف محمد حجي، وزارة الأوقاف المغربية.
٥٣٧ ـ **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**؛ لعلاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ثانية، ١٣٩٣هـ.
٥٣٨ ـ **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**؛ محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.
٥٣٩ ـ **المغني**؛ موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٥٤٠ ـ **المفردات**؛ للراغب الإصفهاني، مؤسسة الرسالة.
٥٤١ ـ **المفضليات**؛ المفضل بن محمد بن يعلى الضبي، بتحقيق: أحمد بن محمد شاكر وعبد السلام هارون، بيروت.
٥٤٢ ـ **مفهوم الزمن في القرآن الكريم**؛ لمحمد بن موسى بابا عمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٠م.
٥٤٣ ـ **مفهوم تجديد الدين**؛ بسطامي محمد سعيد، دار الدعوة، الكويت، ط أولى، ١٤٠٥هـ.

٥٤٤ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**؛ علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط خامسة، ١٩٩٣م.
٥٤٥ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**؛ د. محمد سعد اليوبي، دار الهجرة، الرياض، ط أولى، ١٤١٨هـ.
٥٤٦ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**؛ محمد الطاهر بن عاشور، بتحقيق الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة.
٥٤٧ ـ **مقاصد الشريعة**؛ د. طه جابر العلواني، دار الهادي، بيروت، ط أولى، ١٤٢١هـ.
٥٤٨ ـ **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**؛ د. يوسف العالم، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط أولى، ١٤١٢هـ.
٥٤٩ ـ **المقاصد في المذهب المالكي**؛ د. نور الدين الخادمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
٥٥٠ ـ **مقاييس اللغة**؛ أحمد بن علي بن فارس، بتحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة.
٥٥١ ـ **المقدمة**؛ عبد الرحمٰن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار القلم، بيروت، ط خامسة، ١٩٨٤م.
٥٥٢ ـ **مقولات في فقه الموقف**؛ د. سلمان بن فهد العودة، دار المحقق، الرياض، ط ثانية، ١٤٢٣هـ.
٥٥٣ ـ **الممتع في التصريف**؛ أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد الحضرمي ابن عصفور الإشبيلي، بتحقيق: د. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط أولى، ١٩٩٦م.
٥٥٤ ـ **منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى**؛ إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللَّقَاني المالكي، بتحقيق: عبد الله الهلالي، وزارة الأوقاف، الرباط.
٥٥٥ ـ **المنتقى من أخبار المصطفى ﷺ**؛ لمجد الدين أبي البركات عبد السلام ابن تيمية الحراني، طبع رئاسة الإفتاء بالرياض، ١٤٠٣هـ.
٥٥٦ ـ **المنثور**؛ أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، بتحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف، الكويت، ط ثانية، ١٤٠٥هـ.
٥٥٧ ـ **المنجد في اللغة العربية المعاصرة**، دار المشرق، بيروت، ط ثانية، ٢٠٠١م.
٥٥٨ ـ **المنخول من علم الأصول**؛ لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، بتحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط ثانية، ١٤٠٠هـ.
٥٥٩ ـ **منظمة المؤتمر الإسلامي**؛ د. عبد الله الأحسن، ترجمة د. عبد العزيز الفايز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط ثانية، ١٤١٧هـ.
٥٦٠ ـ **منهاج السنة النبوية**؛ لأبي العباس أحمد بن عبد السلام بن تيمية، بتحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، ط أولى، ١٤٠٦هـ.

٥٦١ ـ **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة**؛ د. مسفر بن علي القحطاني، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط أولى، ١٤٢٤هـ.

٥٦٢ ـ **منهج الإفتاء عند الإمام ابن القيم**؛ لأسامة بن عمر الأشقر، دار النفائس، عمان، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

٥٦٣ ـ **منهج التيسير المعاصر**؛ لعبد الله بن إبراهيم الطويل، بحث ماجستير، مقدم إلى قسم الثقافة الإسلامية، بكلية الشريعة، بالرياض، عام ١٤٢٤هـ، غير منشور.

٥٦٤ ـ **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**؛ د. عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى، ١٤٢٠هـ.

٥٦٥ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**؛ لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، بتعليق الشيخ عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ.

٥٦٦ ـ **موافقة الخبر الخبر**؛ للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بتحقيق حمدي السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ثالثة، ١٤١٩هـ

٥٦٧ ـ **المواقف**؛ عضد الدين عبد الرحمٰن بن أحمد الإيجي، بتحقيق: عبد الرحمٰن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط أولى، ١٤١٧هـ.

٥٦٨ ـ **مواهب الجليل**؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمٰن الحطاب المغربي، دار الفكر، بيروت، ط ثانية، ١٣٩٨هـ.

٥٦٩ ـ **موسوعة الحركات الإسلامية**؛ د. أحمد الموصللي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٤م.

٥٧٠ ـ **الموسوعة الشاملة لمصطلحات الحاسب الإلكتروني**؛ د. محمد فهمي وآخرون، مؤسسة دلتا، القاهرة، ١٩٩١م.

٥٧١ ـ **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**؛ الندوة العالمية للشباب الإسلامي، بإشراف: د. مانع الجهني، الرياض.

٥٧٢ ـ **الموطأ**؛ الإمام أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، بتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، مصر.

٥٧٣ ـ **الموقف المعاصر من المنهج السلفي**؛ د. مفرح القوسي، دار الفضيلة، الرياض.

٥٧٤ ـ **ميزان الاعتدال**؛ محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، أبو عبد الله الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١٦هـ.

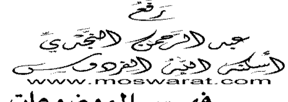
٥٧٥ ـ **الميسر والأزلام دراسة تاريخية اجتماعية أدبية**؛ عبد السلام محمد هارون، مكتبة السنة، القاهرة، ط ثالثة، ١٩٨٧م.

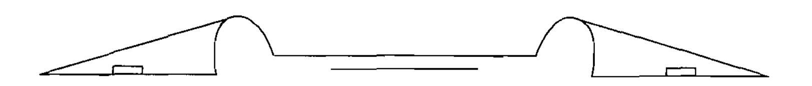
٥٧٦ ـ **الميسر والقمار**؛ د. رفيق يونس المصري، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤١٣هـ.

٥٧٧ ـ **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**؛ د. الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط أولى، ٢٠٠١م.
٥٧٨ ـ **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**؛ لأبي جعفر بن أحمد بن إسماعيل النحاس، بتحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، مكتبة عالم الكتب، القاهرة، ط أولى، ١٤٠٧هـ.
٥٧٩ ـ **النتف في الفتاوي**؛ لأبي الحسن علي بن الحسين السغدي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط أولى، ١٩٧٥م.
٥٨٠ ـ **نثر الورود على مراقي السعود**؛ لمحمد الأمين الشنقيطي، دار المنارة، جدة، ط أولى، ١٤١٥هـ.
٥٨١ ـ **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي (فقه المرأة)**، محمد شحرور، دار الأهالي، دمشق، طبعة أولى، ٢٠٠٠م.
٥٨٢ ـ **نحو فقه جديد**؛ جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٩م.
٥٨٣ ـ **ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي**، كلية الشريعة، جامعة الإمارات، ١١ ـ ١٣ شعبان ١٤١٧هـ.
٥٨٤ ـ **النزاعات الإقليمية في نصف قرن**؛ د. علي صبح، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط أولى، ١٩٩٨م.
٥٨٥ ـ **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**؛ محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط أولى، ١٩٩٧م.
٥٨٦ ـ **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر**؛ عبد القادر بن بدران، دار ابن حزم، بيروت، ط ثانية، ١٤١٥هـ.
٥٨٧ ـ **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر**؛ للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبوع بحاشية النكت لعلي الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ثانية، ١٤١٤هـ.
٥٨٨ ـ **النص، السلطة، الحقيقة، الحقيقة**؛ د. نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط رابعة، ٢٠٠١م.
٥٨٩ ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية**؛ عبد الله بن يوسف أبو محمد الزيلعي الحنفي، بتحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، القاهرة.
٥٩٠ ـ **النظائر**؛ د. بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط أولى.
٥٩١ ـ **النظام الدستوري**؛ د. عبد الرحمن الشلهوب، مكتبة الشقري، الرياض، ط أولى، ١٤١٩هـ.
٥٩٢ ـ **نظام المطبوعات والنشر**؛ الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٧) في (١٣/٤/١٤٠٢هـ)، مطابع الحكومة الأمنية، الرياض، ١٤٠٢هـ.
٥٩٣ ـ **نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب** رضي الله عنه؛ محمد المدني، طبع دار النفائس، بيروت.

٥٩٤ ـ **نظرة في الإجماع الأصولي**؛ د. عمر بن سليمان الأشقر، دار النفائس، الكويت، ط أولى، ١٤١٠هـ.
٥٩٥ ـ **نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي**؛ لعبد السلام العسري، وزارة الأوقاف المغربية، ط أولى، ١٤١٧هـ.
٥٩٦ ـ **نظرية الضمان الشخصي الكفالة**؛ دراسة مقارنة؛ د. محمد بن إبراهيم الموسى، مكتبة العبيكان، الرياض، ط أولى، ١٤١٩هـ.
٥٩٧ ـ **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**؛ د. حسين حامد حسان، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٨١م.
٥٩٨ ـ **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**؛ د. أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط ثانية، ١٤١٢هـ.
٥٩٩ ـ **نفائس الأصول في شرح المحصول**؛ لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، بتحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤٢١هـ.
٦٠٠ ـ **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**؛ لمحمد الخضر حسين، الدار الحسينية للكتاب، ١٤١٧هـ
٦٠١ ـ **نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاته**؛ رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط أولى، ١٤١٧هـ.
٦٠٢ ـ **نهاية السول في شرح منهاج الأصول إلى علم الأصول**؛ جمال الدين الإسنوي، بتحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
٦٠٣ ـ **النهاية في غريب الحديث**؛ أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، بتحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.
٦٠٤ ـ **نوادر الإمام ابن حزم**؛ أبو عبد الرحمٰن بن عقيل، ط أولى، مطابع الفرزدق، ١٤٠٥هـ.
٦٠٥ ـ **نوازل فقهية معاصرة**؛ خالد سيف الله الرحماني، مكتبة الصحوة، الكويت، ط أولى، ١٩٩٩م.
٦٠٦ ـ **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**؛ للشوكاني، دار التراث، القاهرة.
٦٠٧ ـ **أساليب الدعوة الإسلامية المعاصرة**؛ د. حمد بن ناصر العمار، دار إشبيليا، الرياض، ط ثالثة، ١٤١٨هـ.
٦٠٨ ـ **الواضح في أصول الفقه**؛ أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي، بتحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط أولى، ١٤٢٠هـ.
٦٠٩ ـ **الوافي بالوفيات**؛ لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، بتحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٦١٠ ـ **الوجيز في أصول الفقه وتاريخ التشريع**؛ حسين علي الأعظمي، دار الأرقم، بيروت، ط أولى، ١٤٢٢هـ.
٦١١ ـ **الوجيز في أصول الفقه**؛ د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة قرطبة، ط سادسة.
٦١٢ ـ **الوجيز في أصول الفقه**؛ د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط أولى، ١٤١٩هـ.
٦١٣ ـ **الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية وتوحيد المذاهب**؛ محمد رشيد رضا، المكتب الإسلامي، بيروت.
٦١٤ ـ **الوحي المحمدي**؛ محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، القاهرة، ط ثالثة، ١٣٥٤هـ.
٦١٥ ـ **الورق النقدي، تاريخه، حقيقته، قيمته، حكمه**؛ لعبد الله بن سليمان المنيع، ط ثانية، ١٤٠٤هـ.
٦١٦ ـ **وسائط الإعلام الجديدة**؛ فرنسيس بال وجيراري إيميري، دار عويدات، بيروت، ط أولى، ٢٠٠١م.
٦١٧ ـ **الوسائط المتعددة بين واقع الدمج الإلكتروني وقانون حماية حقوق الملكية الفكرية**؛ د. أسامة أحمد بدر، دار الجامعة الجديدة، القاهرة، ط أولى، ٢٠٠٢م.
٦١٨ ـ **وسائل الدعوة إلى الله تعالى وأساليبها بين الاجتهاد والتوقيف**؛ د. حسين محمد عبد المطلب، دار الوطن، الرياض، ط أولى، ١٤٢٤هـ.
٦١٩ ـ **وسطية أهل السنة بين الفرق**؛ د. محمد باكريم، دار الراية، الرياض، ط أولى، ١٤١٥هـ.
٦٢٠ ـ **الوسطية في ضوء القرآن الكريم**؛ د. ناصر بن سليمان العمر، دار الوطن، الرياض، ط أولى، ١٤١٣هـ.
٦٢١ ـ **الوسيط**؛ أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، بتحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط أولى، ١٤١٧هـ.
٦٢٢ ـ **الوظيفة الإعلامية للمسجد**؛ محمد ناجي، رسالة ماجستير غير منشورة، مقدمة إلى المعهد العالي للدعوة الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٠٠هـ.
٦٢٣ ـ **الولايات**؛ أحمد بن يحيى الونشريسي، بتحقيق د. يحيى حمزة عبد القادر وزنة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط أولى، ٢٠٠١م.
٦٢٤ ـ **الوهم والتخليط عند الشيخ الألباني في البيع بالتقسيط**؛ الزبير دحان أبو سلمان، مطبعة إليت، سلا، ط أولى، ١٤٢٣هـ.
٦٢٥ ـ **يسألونك في الدين والحياة**؛ د. أحمد الشرباصي، دار الجيل، بيروت.
٦٢٦ ـ **يسألونك**؛ د. حسام الدين عفانة، مكتبة دنديس، عمان، ط أولى، ١٤٢١هـ.





فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com